

EPISTEMOLOGÍA

DE LA COMUNICACIÓN COMUNITARIA

reflexiones y experiencias desde/con los pueblos



Edizon León Castro
Coordinador

Epistemología de la comunicación comunitaria: reflexiones y
experiencias desde/con los pueblos

Epistemología de la comunicación comunitaria: reflexiones y experiencias desde/con los pueblos



EDICIONES
CIESPAL

ABYA
YALA



1975-2025
50



AmawtayWasi
UNIVERSIDAD INSTITUCIONAL
DE SAN FRANCISCO
XAVIER DE BOLIVIA

2025

Epistemología de la comunicación comunitaria: reflexiones y experiencias desde/con los pueblos

Colección Comunicación Popular, Comunitaria y Alternativa No. 2

Edizon León Castro
Coordinador

Diseño de portada
Arturo Ballester

ISBN Digital: 978-9942-46-146-9
ISBN Impreso: 978-9942-46-141-4

Edición General
Gissela Dávila Cobo

Diseño y diagramación
Diego S. Acevedo A.

Los textos que componen esta obra fueron sometidos para evaluación de pares siendo aprobados para su publicación.

© **Ediciones Abya-Yala**
Av. 12 de Octubre N24-22 y Wilson
Código postal: 17-05-25
Quito-Ecuador
Telf.: 593 (02) 2506267 (02) 3962899
Correo: info@abyayala.org.ec www.abyayala.org.ec

CIESPAL
Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina
Av. Diego de Almagro N32-133 y Andrade Marín • Quito, Ecuador
Teléfonos: (593 2) 254 8011
www.ciespal.org
<https://ediciones.ciespal.org/>

Ediciones Ciespal, 2025

Los textos publicados son de exclusiva responsabilidad de sus autores.



Reconocimiento-SinObraDerivada
CC BY-ND

Esta licencia permite la redistribución, comercial y no comercial, siempre y cuando la obra no se modifique y se transmita en su totalidad, reconociendo su autoría.

Índice

Prólogo	9
Introducción	13
Capítulo 1	
Epistemología de la comunicación comunitaria desde una perspectiva crítica, decolonial y transmetodológica Edizon León Castro	21
(Re)Imaginando la narrativa: Comunicación alternativa y afrodescendencia en el contexto del necroperiodismo Génesis Anangón y Mishell Mantuano Cabezas	43
Todo es para ayer: propuesta de un modelo de análisis de rastros de africanismos en la producción cultural negra contemporánea Deivison Moacir Cezar de Campos	69
La “cochita amorosa”, una afroepistemología de y para comunicación comunitaria. Luis Padilla Suárez	91
Habitancia: una gramática moral para la comprensión de las convivencias en el oriente de Cali, Colombia Carlos Andrés Tobar Tovar	125

Capítulo 2

- Experiencias comunicativas entre mujeres indígenas de Roraima: Cartografía de los medios sonoros como narrativas de resistencia crítica** 151
Adriã Galvão y Lisiane Aguiar
- Los Yanomami de la Amazonía brasileña en X-Twitter y la campaña “Fuera minería, fuera COVID”** 181
Vilso Junior Santi y Evilene Paixão Gomes
- Etnomultimedia indígena: el enfoque transmetodológico de la investigación del sentipensar en la comunicación con los pueblos originarios** 231
Raquel Gomes Carneiro
- Participación y memoria de los indígenas amazónicos peruanos: protagonistas de procesos comunicacionales de resistencia social** 259
Franklin Cornejo Urbina

Capítulo 3

- Mediaciones en la comunicación digital indígena. Una lectura desde Latinoamérica** 275
Claudio Maldonado
Juan del Valle Rojas
- El documental autobiográfico kichwa en Ecuador** 291
Christian León
- Miradas al ejercicio de la comunicación en los pueblos indígenas en Imbabura** 305
Mario Germán Muenala Vega

Prólogo

Comunicar para transformar... para tejer mundos

Entendemos a la comunicación comunitaria más allá de los medios de comunicación, desde las mediaciones culturales que reconocen formas de narrar, de saber, de habitar y estar en el mundo y que han sido históricamente silenciadas, faveladas y excluidas. Esta publicación apuesta a una polifonía de voces, pero sobre todo de reflexiones de experiencias, es una toma de posición, un acto colectivo de resistencia epistémica frente a los modelos y narrativas de comunicación hegemónica.

La comunicación comunitaria, tal como se teje en este libro es una práctica de vida, que conlleva una ética del cuidado, una forma política y espiritual de habitar el mundo-territorio. Es comunicación que brota de la memoria viva de los pueblos, de sus luchas, de sus sueños, de sus afectos, de sus cuerpos, y de su comunicación-relación con la tierra y los espíritus. Esta comunicación se expresa en la interpretación de los sueños de los pueblos amazónicos con la toma de guayusa, en los “supinas” o cantos y silbos en las ceremonias rituales de la ayahuasca, en los llamados a las minkas (filosofía de cuidado y organización alrededor del trabajo).

Frente a la necro-comunicación del algoritmo que todo lo controla y reduce a mercancía, la comunicación comunitaria se alza como una forma de desobediencia epistémica y para sostener la tradición y la ancestralidad. Desobedece el funcionalismo de la comunicación, el culto al emisor acrítico, la tiranía de la viralización y la forma perversa de espectacularizar la vida. Y propone en su lugar otras lógicas comunicacionales: las del vínculo, la reciprocidad, la palabra compartida, que hacen parte del proceso de re-existencia. Aquí no se trata solo de informar, transmitir, sino de vivir en común, de narrar-se desde los interiores de lo comunitario.

Esta obra recorre territorios y reflexiones comunicacionales de la Amazonía brasileña y peruana, los Andes regionales que llegan hasta las tierras del sur donde habitan pueblos como los mapuches, las tierras afroandinas y la urbanidad afropacífica en Cali. Recoge voces de mujeres indígenas que hacen radio como acto de memoria, de afrodescendientes que disputan sentidos desde prácticas ancestrales como la “cochita amorosa” que es un sistema de comunicación y protección de sus ancestros, de jóvenes que se reapropian de las tecnologías para decir: aquí estamos, no somos datos, somos comunidad que sueña, que comunica, que resiste.

No se trata de inventar nuevas formas de relacionarnos, sino de volver a nuestras formas ancestrales de comunicarnos, aportar y consolidar esa ontología relacional que ha devenido en la comunicación y por supuesto, mediando e incorporando las nuevas tecnologías en favor de esos sentidos de vida.

Se trata de esa atar el discurso con la acción al proyecto comunitario que resiste desde el territorio, como lo plantea el pueblo nasa en Colombia, cuando hablan de la cosmoacción, acción desde el propio discurso y cosmovisión, que se vuelve constitutiva del sentido de comunalidad y que está envuelta en la comunicación comunitaria, por ello, vuelve un tema epistémico que interpela lo hegemónico comunicacional que posiciona ideologías del poder dominante.

Esta propuesta epistémica y política es un caminar para entrar en una polifonía de saberes, de propuestas, de teorías encarnadas. Es escuchar, quizás por primera vez, cómo se siente y se piensa la comunicación cuando no se impone desde las centralidades hegemónicas, sino que brota desde las raíces. Por eso, más que una lectura, es una provocación para desaprender esas formas perversas de la comunicación que busca manipular a las audiencias para generar opinión pública a favor de las élites económica ligadas a monopolios de la comunicación. Volver la mirada a otros horizontes epistémicos de la comunicación, a transformar y potenciar la escucha, a repensar nuestras prácticas del quehacer comunicacional en favor de una comunicación más democrática, más solidaria, sensible, más comprometida con sectores, poblaciones y pueblos históricamente periferizados y excluidos pero que no han perdido su dignidad.

Esta publicación es una apuesta a asumir la comunicación no sólo desde la emisión de mensajes: sino pensarla desde esa potencia de construir mundos. Y los mundos que aquí se construyen no caben en los marcos de la comunicación hegemónica. Son mundos diversos, insurgentes, tejidos con hebras de luchas y resistencia desde los pueblos del Abya Yala, desde los pueblos de la diáspora africana desde su palabra andante, de su pedagogía del vínculo y su apuesta radical por la vida en comunidad.

Edizon León Castro

Introducción

Comunicar recíprocamente es quererse recíprocamente¹

El libro *Epistemología de la comunicación comunitaria: reflexiones y experiencias desde/con los pueblos*, tiene la pretensión honesta de constituirse en una intervención teórica, política y epistémica en el campo de la comunicación latinoamericana, en un momento en que la reflexión sobre el poder mediático, la producción de sentidos y las formas de agencia comunicacional comunitaria adquiere una urgencia radical. No es una compilación de experiencias alternativas o testimonios de comunicación local; es una narrativa con muchas narrativas que se han ido tejiendo desde una pluralidad de voces y experiencias que buscan descentrar la teoría de la comunicación hegemónica, desestabilizar su canon eurocentrado, y abrir caminos para la reconstrucción de una epistemología situada, relacional y decolonial, forjada en la praxis de los pueblos desde lo comunitario.

Narrativas que se tejen con prácticas comunicacionales en mundos-territorios de la Amazonía, los Andes ecuatorianos, pueblos del sur de Chile, que se tejen con la memoria diaspórica en territorialidades de Brasil, Ecuador, Colombia.

1 Proverbio africano.

En el actual contexto global marcado por el avance del capitalismo de plataformas, la concentración de medios en conglomerados transnacionales y el dominio algorítmico de la circulación informativa, la comunicación comunitaria se ve desafiada a reinventarse, a repensarse, a dialogar críticamente con los lenguajes y medios emergentes. En otras palabras, la comunicación comunitaria también debe entrar a apostar por las tecnologías en una complementariedad con lo comunitario, en diálogo entre la mediatización y las formas comunitarias a través de las mediaciones culturales y la mediatización digital.

Su potencial transformador radica en su capacidad de reapropiar, resignificar y disputar el sentido de la comunicación en sentido relacional, dentro de una ecología de medios cada vez más compleja, en la que las comunidades son interpeladas por nuevas formas de colonización comunicacional algorítmica y simbólica.

Esta publicación es una reflexión encarnada, situada y sentida que busca interpelar las concepciones y las prácticas comunicacionales que reproducen la ideología dominante desde el sur comunitario-epistémico. Esperamos que en estas narrativas hallen respuestas a preguntas como: ¿qué significa comunicar desde lo comunitario? ¿Qué epistemología sustenta las prácticas comunicativas ancestrales, orales, afectivas, que no responden a los criterios de validación académica occidental y hegemónica? Frente al modelo hegemónico de la comunicación centrado en la eficiencia, la velocidad y la espectacularidad (viralización), este libro propone una ontología comunicacional que se ancla en la relacionalidad, en el tiempo largo de la memoria, en el cuerpo y las voces que narran, y en el territorio que enuncia.

La comunicación comunitaria, tal como es desarrollada a lo largo de los capítulos, no es entendida como una técnica o un subcampo menor. Es una praxis política que confronta el poder mediático de los grandes medios y ahora también el dominio discursivo de las grandes plataformas digitales. En la lógica hegemónica de los medios corporativos —y más recientemente en la de redes digitales

administradas por inteligencia artificial y mercados de atención— lo comunitario es sistemáticamente desvalorizado, exotizado, silenciado anclado a un pasado naturalizado. La narrativa del algoritmo tiende a homogeneizar, a invisibilizar lo diverso, lo situado, lo histórico. Frente a esto, la comunicación comunitaria resiste como una forma de narrar y construir el mundo desde otras matrices culturales y que ha correspondido a sus formas de habitar, senti-pensar y entender el mundo.

En este sentido, los aportes de esta obra deben leerse como una respuesta política frente a la colonialidad del saber y del poder. La colonialidad mediática no solo opera por los contenidos que circulan, sino por los marcos desde los cuales se produce el conocimiento sobre comunicación: sus categorías, su lenguaje, sus métodos. Este libro subvierte ese orden disciplinario y propone pensar *con* y *desde* las comunidades, desde sus saberes narrativos, sus tiempos simbólicos, sus formas de mediación y construcción de sentido.

A través de estudios y etnografías de caso, análisis conceptuales, experiencias de resistencia y re-existencia digital y cartografías narrativas, el libro muestra cómo las comunidades disputan el sentido de la comunicación en sus propios términos. Y códigos. Son narrativas epistémicas y teorías que emergen de la realidad histórica y situada de los pueblos, que no buscan representar a las comunidades, sino que son producidos *por* ellas y *desde* sus propias coordenadas epistémicas.

Una de las cosas que intenta el texto es sostener una perspectiva crítica sin caer en el esencialismo o en el romanticismo sobre todo de los pueblos y nacionalidades que tanto daño nos ha hecho. La comunicación comunitaria es también un campo de disputa interna, de tensiones éticas, de transformaciones.

Lo que aquí se propone es una comunicación otra, una que anda y camina con la palabra en las comunidades de los pueblos, una comunicación andante como lo plantea Vilma Almendra, una comunicación puesta al servicio de las realidades, luchas por los territorios y sobre todo las luchas por la vida, que no se agota en el

medio ni en la herramienta, sino que reconfigura las formas de habitar, de convivir, de producir comunidad. Esta concepción exige revisar no solo los discursos, sino también los marcos ético-políticos desde los cuales enseñamos, investigamos y acompañamos procesos desde la academia.

La interpelación que plantea el libro no es menor, si la comunicación hegemónica contribuye a la naturalización de las desigualdades, a la estetización del poder y a la reproducción simbólica del racismo, la clase y la colonialidad, entonces la comunicación comunitaria debe responder no solo como resistencia, sino como contra-hegemonía comunicacional activa. Una forma de narrar el mundo que desestabiliza el régimen dominante de visibilidad, que devuelve agencia a los sujetos históricamente silenciados, y que produce memoria, afecto y comunidad desde abajo.

Epistemología de la comunicación comunitaria desde una perspectiva crítica, decolonial y transmetodológica, propone una epistemología insurgente de la comunicación, anclada en la experiencia de los pueblos y comunidades como sujetos históricos. Edizon León señala que la comunicación comunitaria debe pensarse como una forma de conocimiento situado, que se nutre de la educación popular, la oralidad, las prácticas culturales y la relacionalidad desde donde se producen, negocian e interpelan sentidos. Se aboga por una teoría comunicacional que no se funda en el medio sino en el vínculo social, que reconoce la relacionalidad ontológica y la soberanía epistémica de las comunidades frente al saber académico dominante.

(Re)Imaginando la narrativa: Comunicación alternativa y afrodescendencia en el contexto del necroperiodismo, aquí Génesis Anangón y Mishell Mantuano, reflexionan sobre las formas de narrar la muerte y el dolor afrodescendiente en los medios, denunciando el racismo mediático. Frente a ello, emergen narrativas alternativas que rehumanizan a los cuerpos negros y activan memorias insurgentes. Se reivindica la escritura, la fotografía y el testimonio como herramientas para la justicia simbólica. Fundamentan su texto en los Estudios de

Recepción, puesto que estos han sido los responsables de analizar y explicar cómo los medios de comunicación y la información se produce; y cómo esta, posteriormente, llega a las audiencias.

Todo es para ayer: propuesta de un modelo de análisis de rastros de africanismos en la producción cultural negra contemporánea, de Deivison Moacir Cezar de Campos, propone un modelo de análisis cultural que rastrea los africanismos presentes en las producciones sonoras y audiovisuales negras contemporáneas. Parte de una lectura decolonial que reivindica la continuidad simbólica de África en América Latina. La lectura insolente constituye un modelo heurístico en desarrollo que busca revelar rastros de africanismos en productos y procesos de comunicación relacionados con las culturas negras. Estos significantes se mantienen bajo estrategias de desviación, ocultamiento o sincretismo, resultantes del encuentro e intrínsecas a las culturas negras en la diáspora.

La “cochita amorosa”, una afroepistemología de y para la comunicación comunitaria, de Luis Padilla, desarrolla una propuesta teórica desde la experiencia afroecuatoriana, centrada en la oralidad, el afecto y la ancestralidad, intenta en este texto comprender, imaginar y valorizar la comunicación de forma más amplia y crítica. De forma particular, el interés está en pensar la comunicación comunitaria desde la diversidad de los saberes ancestrales que los pueblos, culturas y sociedades han ido desarrollando históricamente: esto, antes del acontecimiento de la cultura mediática, y a la par de la misma. De tal forma, estas formas comunicacionales al mismo tiempo se convierten en experiencias de resistencia frente a la vorágine comunicacional del hiper flujo de información.

El capítulo de Carlos Tobar, *Habitancia: una gramática moral para la comprensión de las convivencias en el oriente de Cali, Colombia*, propone el concepto de “habitancia” como una gramática moral que articula la comunicación desde el cuidado, la reciprocidad y el territorio. La noción enfatiza las formas de convivir que desafían el modelo individualista moderno, proponiendo una ética comunicativa

comunitaria. El caso merece especial atención porque Habitancia busca relacionar/hibridar la historia de la educación popular de Aguablanca con una propuesta formal orientada a la integración social que comenzó en 2016 con la inauguración de una infraestructura multipropósito pensada para generar cambios urbanos significativos en el barrio del oriente caleño.

Experiencias comunicativas entre mujeres indígenas de Roraima: Cartografía de los medios sonoros como narrativas de resistencia crítica, aquí las autoras Adriã Galvão y Lisiane Aguiar plantean una cartografía de la producción del podcast y de un programa de radio Kunhantã (referencia a la palabra indígena tupí-guaraní *cunhantã*, que significa “mujer resistente”). Su principal objetivo es estudiar los medios sonoros como herramienta de resistencia crítica a partir de narrativas de mujeres indígenas. Las preguntas que guían este capítulo son: ¿Cómo el podcast contribuye a la preservación de la memoria identitaria de las mujeres indígenas que viven en Roraima? ¿Cómo podemos producir experiencias de comunicación multiversivas que vayan más allá de las normas ya moralmente consolidadas? ¿Cómo puede la comunicación indígena comunitaria fomentar la descolonización de teorías y prácticas y construir estrategias para el sustento y la afirmación?

El texto de Santi y Gómez, *Los Yanomami de la Amazonía brasileña en X-Twitter y la campaña “Fuera minería, fuera COVID”*, analiza la campaña “Fora garimpo, fora Covid”, como una expresión de activismo digital indígena que articula la defensa del territorio, la salud y la vida. El capítulo reflexiona sobre cómo las redes sociales son apropiadas por los Yanomami para generar narrativas alternativas y confrontar las violencias estructurales del extractivismo y la necropolítica estatal. Se destaca el papel de la mediación tecnológica como una herramienta para la agencia indígena.

Etnomultimedia indígena: el enfoque transmetodológico de la investigación del sentipensar en la comunicación con los pueblos originarios, la autora Raquel Carneiro, aborda los aspectos teórico-metodológicos de la transmetodología. Desde esta perspectiva

conceptual, trabaja en sistematizar sus premisas, desde la proposición de una ecología científica hasta los procesos culturales contemporáneos para investigaciones-caminos en comunicación con los pueblos indígenas. El texto se centra en el enfoque teórico y se basa en la investigación bibliográfica. El enfoque no solo respeta los marcos culturales de los pueblos, sino que los incorpora como centro de la investigación. La etnomultimedia aparece como una forma creativa y política de co-producir conocimiento.

El capítulo de Franklin Cornejo, *Participación y memoria de los indígenas amazónicos peruanos: protagonistas de procesos comunicacionales de resistencia social*, aborda la participación comunicativa de pueblos amazónicos como una práctica de memoria y resistencia social. Reúne diversos textos del propio autor sobre los indígenas amazónicos de Perú, con el objetivo de facilitar elementos para el análisis de la relación teórica entre participación y memoria como vasos comunicantes en la construcción de la actual agenda indígena amazónica. Dichos trabajos son el resultado de investigaciones académicas y trabajos de campo vinculados con la comunicación, culturas y capacidades humanas, particularmente del pueblo Awajún, uno de los pueblos que ha criterio del autor del presente texto ha desarrollado una experiencia valiosa en el campo de la comunicación y la organización política.

Mediaciones en la comunicación digital indígena. Una lectura desde Latinoamérica, de Claudio Maldonado y Juan del Valle Rojas, elaboran una propuesta teórico-conceptual para el estudio y comprensión de los procesos de comunicación indígena mediados por tecnologías digitales que se desarrollan en el contexto Latinoamericano. Para ello, asume un enfoque interdisciplinario que articula las contribuciones del denominado giro decolonial —atendiendo particularmente la categoría de “colonialidad”— con los aportes que los estudios en comunicación han efectuado en materia de mediaciones. Por su parte, la categoría de mediaciones es abordada para entender las lógicas relacionales que se dan entre comunicación, cultura y las luchas por la descolonización.

El documental autobiográfico kichwa en Ecuador, aquí Cristian León examina el documental kichwa como una forma de autorrepresentación política. La cámara no es solo una herramienta técnica, sino una mediación para narrar la identidad, el conflicto y la memoria desde una subjetividad indígena. El análisis recupera la agencia estética y simbólica de los pueblos originarios, situando el audiovisual como una práctica epistemológica. El análisis de este filme autobiográfico busca entender la intersección entre el giro subjetivo —ampliamente tratado por los estudios de cine— y el video indígena desarrollado por los estudios antropológicos y de comunicación

El capítulo *Miradas al ejercicio de la Comunicación en los Pueblos Indígenas en Imbabura*, de Germán Muenala, reflexiona sobre las estrategias comunicacionales que han desarrollado los pueblos indígenas de Otavalo-Ecuador, especialmente en el marco de la radio comunitaria. Del cómo están ejerciendo el derecho a la comunicación es un tema de estudio, porque los pueblos indígenas, desde sus gestores, han vivido sus procesos en búsqueda de ese derecho para cumplimiento de sus objetivos y se han convertido en nuevos actores de la comunicación que viven sus propios procesos. A partir de entrevistas y experiencias, se resalta el derecho a la comunicación como parte de un proyecto político-cultural de autonomía.

Esperamos que este libro sirva como reflexión y análisis para estudiantes, profesores y comunicadores comunitarios, populares, indígenas. No solo porque ofrece herramientas metodológicas y conceptuales, sino porque plantea un posicionamiento ético y político frente al acto de comunicar. En tiempos de desinformación masiva, hiperconectividad fragmentada y despolitización de las luchas, volver a pensar la comunicación desde la comunidad es un acto radical de reexistencia.

Epistemología de la comunicación comunitaria desde una perspectiva crítica, decolonial y transmetodológica

Edizon León Castro²

Un solo pie no marca el sendero³

América Latina ha sido un terreno fértil para el desarrollo de teorías críticas y decoloniales, debido a su historia estructural de colonialismo, desigualdad y resistencia. La perspectiva crítica busca cuestionar y desafiar las estructuras de poder que perpetúan la opresión, mientras que la perspectiva decolonial se enfoca en dismantelar las jerarquías coloniales del conocimiento y valorar los saberes locales y ancestrales. La perspectiva transmetodológica (Maldonado, 2009; 2024), complementa estos enfoques al integrar diversos métodos y perspectivas para una comprensión más situada, localizada e integral de la realidad desde los fenómenos y procesos comunicativos.

Dentro de las resistencias en el campo de la comunicación, se han configurado corrientes teóricas interesantes que hoy podemos

2 Director de la Carrera de Comunicación Comunitaria y Nuevas Tecnologías de la Comunicación de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas Amawtay Wasi.

3 Refrán africano.

englobar dentro del paradigma decolonial, en el amplio campo de la comunicación no hegemónica. En este ámbito, encontramos una diversidad de experiencias y enfoques teóricos, y, sobre todo, procesos comunicacionales que han cuestionado e interpelado las ideologías y praxis de las élites propietarias de los medios de comunicación masivos, así como el control algorítmico de las redes sociales, que actúan como transmisores y reproductores de su ideología dominante. Esto ya lo sostenía Verón (referido por Maldonado, 2024), cuando planteaba que los medios de comunicación sobre todo son productores claves de ideologías (se entiende de ideologías hegemónicas) dentro de su producción de sentido.

Hall (2013) analiza el papel que juega la ideología dentro del orden capitalista dominante, y plantea que una de las funciones principales de los medios modernos de comunicación es el suministro y la construcción selectiva (hegemónica) del conocimiento social, y, sobre todo, de la imagería social, que es el medio a través del cual percibimos el mundo y las realidades vividas de los otros; lo que este autor denomina como “totalidad vivida”. Con lo cual, la ideología permite la imposición de manera de ver y vivir el mundo como una totalidad única y ahí es cuando se disputan los sentidos en la medida es que los pueblos desde la comunicación comunitaria, recrea percepciones del mundo-territorio desde sus cosmosentires, filosofía y cultura.

También Armand Mattelart (1973) en sus análisis de la comunicación de masas, también advertía el papel de los medios de comunicación en la reproducción de la ideología dominante, y lo planteaba así:

El hecho de que la clase dominante hay conservado sus medios de comunicación confiere a la lucha ideológica un carácter genuino. Para adentrarnos más a fondo en su configuración, hace falta indagar cómo dichos medios se ubican en la estrategia global de ocultamiento e inversión de la realidad que aplican el imperialismo y por ende la burguesía criolla. Vale decir delinear el rostro general del poder ideológico del enemigo de clase, desde la especificidad de la comunicación masiva. (p. 27)

Esta realidad de los medios y sus élites económicas, hicieron que surjan las corrientes no hegemónicas de la comunicación situada desde la experiencia y realidad de América Latina, así tenemos: comunicación popular, alternativa, alterativa, comunicación para el desarrollo, comunicación decolonial, y por supuesto la comunicación comunitaria, que, si bien pueden verse como similares, no lo son, a pesar que comparten muchos elementos comunes. En este sentido, sus definiciones y perfilamientos han estado enmarcadas, tanto por quienes generan los procesos comunicacionales como los públicos-audiencias a quienes han estado destinados, pero siempre vista la comunicación como herramienta que permite llegar con sus mensajes y contenidos a un público específico buscando una transformación del *statu quo* hegemónico.

A partir de la década de mediados de los años 60, se van configurando estas prácticas comunicacionales y con ello, se ensayan varias definiciones enmarcadas en tomar distancia frente a las teorías de la comunicación hegemónica y constituirse en antagónicas y contrahegemónicas. Estas teorizaciones y definiciones, respondían a dinámicas políticas y sociales, junto con procesos organizativos como formas de resistencias a dictaduras militares o gobiernos represivos y neoliberales.

Hay varias experiencias históricas en esta línea, como, por ejemplo, la radio Sutatenza en Colombia, que fue de las primeras en la región en utilizar la radio como herramienta educativa y desarrollo comunitario, especialmente en territorios rurales. Fundada por el sacerdote José Joaquín Salcedo Guarín en 1947, esta emisora se centró en programas educativos para campesinos, que iban desde enseñarles a leer y escribir hasta temas relacionados con la agricultura, salud, derechos laborales y civiles, entre otros. Estas emisiones jugaron un papel crucial en la transformación social y en el empoderamiento de las comunidades campesinas sobre todo en la defensa de sus territorios.

Otra de las primeras experiencias significativas de radios populares surgió en Bolivia, donde se crearon las radios mineras,

como respuesta a la necesidad de comunicación entre los trabajadores mineros y sus familias y comunidades, especialmente en áreas remotas y de difícil acceso. Estas estaciones de radio, gestionadas por sindicatos y organizaciones de trabajadores, que también pertenecían a pueblos originarios, transmitían información sobre seguridad laboral, condiciones de trabajo, negociaciones sindicales y otros temas relacionados con la industria minera. Además de servir como un medio de comunicación para los trabajadores mineros, estas radios también desempeñaron un papel importante en la promoción de la cultura y la identidad de las comunidades mineras, así como en la defensa de los derechos laborales y territoriales.

En el caso de Ecuador, destaca la experiencia impulsada por la Iglesia católica en Riobamba: la Radio ERPE (Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador), fundada en 1962 e inspirada en las experiencias antes mencionadas. Esta emisora comunitaria desempeñó un papel importante en los procesos de alfabetización, así como en la evangelización desde la perspectiva de la Teología de la Liberación, especialmente en la zona de Chimborazo, que cuenta con una alta población de pueblos originarios. Además, promovió la cultura, la identidad local y el desarrollo en la región andina del país, convirtiéndose en un actor clave y estratégico en las luchas sociales por la defensa de los derechos de los pueblos.

Esta radio ha sido reconocida por su enfoque en su programación que abordan los problemas y las necesidades específicas de la población indígena y campesina de la zona, incluyendo la promoción de la lengua kichwa y la preservación de tradiciones culturales. La Radio Erpe fue un espacio para la participación y cohesión comunitaria, la discusión de temas relevantes para la comunidad, y la difusión de información sobre servicios públicos, derechos humanos y temas de interés local.

Todas estas experiencias estaban inspiradas en la educación popular cuya principal fuente fueron las obras de Paulo Freire, y lo que daría fuerza a creación de las escuelas radiofónicas, convirtiéndose en fuertes herramientas y procesos para comunicar, educar y organizar

las fuerzas sociales, y por ello, en una estrategia para combatir la ideología dominante.

De esta manera, los medios de comunicación populares, comunitarios o alternativos en el Ecuador, desde la década de los 60, se crearon gracias a proyectos de visión social y desde las organizaciones que permitiría su sostenibilidad, capacitación e implementación tecnológica, es así que nace una experiencia muy significativa en el ámbito de la comunicación: la Coordinadora de Radio Popular y Educativa del Ecuador, CORAPE, que en los años 2000 cambiaría su nombre por Coordinadora de Medios Comunitarios, Populares y Educativos del Ecuador, como respuesta a la creación de medios comunitarios tanto en televisión como en formato escrito, además de incluir a medios de comunicación digitales, acoplándose a los avances tecnológicos en el campo de la comunicación.

La cabeza piensa donde los pies pisan...⁴

La comunicación comunitaria representa una teoría y práctica esencial para la cohesión social y la resistencia cultural, comunicacional y epistemológica en el mundo de las comunidades de los pueblos de América Latina. Exploramos la epistemología de la comunicación comunitaria desde una perspectiva crítica y decolonial, analizando cómo trascienden las formas mediáticas tradicionales y se convierten en espacios de resistencia y emancipación, y a partir de ello, se generan procesos de re-existencia, entendida también como un proceso de soberanía existencial y epistémica que significa la reelaboración y el reforzamiento de los sentimientos de pertenencia que quedó en suspenso por la historia de la esclavización (Sodré, 2017, p. 90).

Cuando referimos a una epistemología de la comunicación, hacemos referencia a fundamentos, métodos y principios que subyacen en los procesos comunicativos y desde donde generamos conocimiento

4 Tomado de la Sabiduría popular expresada en dichos y refranes.

y teoría comunicacional, por lo tanto, se explora de manera crítica cómo se genera, valida/legítima y difunde el conocimiento dentro de los sistemas de comunicación, considerando tanto los contextos culturales como en las estructuras de poder.

Al menos podemos identificar dos fuertes tendencias desde donde se producía y teorizaba la comunicación comunitaria, por un lado, desde las prácticas culturales en su entramado y dinámica de producir sentidos comunicacionales en el contexto de lo comunitario a través de la cual se refuerza las relaciones sociales y comunitarias. Y, por otro lado, desde la educación popular que abrió camino para comunicación popular. En estas dos tendencias requiere hacerlo desde un enfoque inter y transdisciplinar y tomando en cuenta relaciones y estructura de poder específicas.

Cuando nos referimos a la producción de conocimientos comunicacionales a partir de las prácticas culturales entendidas como sistemas de comunicación, hablamos que permiten una interacción social que genera sentidos de pertenencia y se anclan a unas territorialidades concretas. De ahí, que Martín-Barbero (2002), plantearía que, las mediaciones implican la comprensión de las gramáticas con las cuales la gente se vincula en la producción, circulación y consumo de prácticas comunicativas desde la dimensión de la cotidianidad desde los sistemas culturales, como prácticas comunicacionales de creación y apropiación del mundo-territorio.

Este mundo complejo de producción de sentidos y significados desde lo cultural, se generan en las fiestas, rituales, gastronomías, vestimentas, literaturas orales, mitos, leyendas, expresiones dancísticas y musicales, etc., esta perspectiva es abordada desde la teoría crítica y la antropología cultural, donde los procesos comunicativos están profundamente enraizados en las culturas, los sistemas de creencias y las estructuras sociales. Esto permite ampliar los horizontes y los entendimientos de la comunicación comunitaria que caminan a través de la memoria y la palabra (oralidad) por las cotidianidades de las comunidades, tejiendo sentidos, pertenencias, mediaciones

que permite la reproducción de la vida desde una existencia otra particularizada por historias y memoria de explotación y violencia, pero al mismo tiempo de resistencias y construcciones comunitarias.

Al enfocarnos en la dimensión cultural para la producción de conocimientos y teorías en el área de la comunicación comunitaria, estamos en el campo de la vida cotidiana, porque no puede pensarse lo cultural por fuera de la cotidianidad, que es productora y reproductora de significados desde donde se configuran subjetividades determinadas por las relaciones/comunicaciones que configuran una comunidad. Así es como lo establecía Verón para la comunicación social, pero es igual de válido para la comunicación comunitaria:

Para las teorías de la comunicación social es particularmente importante la dimensión cultural de ese concepto, de esa problemática. Los modos de vida cotidianos, en los cuales se construyen las dimensiones de significación, son un campo de investigación y de producción de conceptos que necesariamente deben tomar en cuenta la cuestión de las clases sociales. (citado por Maldonado, 2024, p. 69)

Las vidas cotidianas o modos de vida cotidiana como las denomina Verón, estarían constituidas por esa dimensión socio-económica que perfila las clases sociales al igual que dimensiones étnicas-raciales, entendidas estas no desde la existencia objetiva de “razas”, sino desde la invención de categoría “raza” para configurar identidades y subjetividades negativas, como parte del colonialismo y la colonialidad.

Para graficar y a manera de ejemplificación de como las prácticas culturales en el cotidiano reproducen la comunicación comunitaria, quisiera mirar esa costumbre/ritual de la interpretación de los sueños que se da en algunas nacionalidades de la Amazonía alrededor del ritual de la planta ancestral de la guayusa, que combina propiedades medicinales, usos ceremoniales y una rica tradición oral asociada a su consumo, de la manera como mirar como las prácticas desde la interpretación de los sueños, se vuelve necesaria la comunicación en comunidad que deviene en una comunicación comunitaria.

Se trata de una ceremonia ancestral que se realiza en la madrugada, entre las 02h05 de la mañana, antes de que amanezca. Durante este tiempo, las familias despiertan y se reúnen alrededor del fuego para beber una infusión de las hojas de guayusa, —una planta sagrada conocida por sus propiedades energizantes, purificadoras y visionarias—.

Este encuentro comunicacional de la bebida de la guayusa, no es solo una forma de estimular el cuerpo para la jornada diaria, sino un momento profundamente espiritual y social. Mientras toman la guayusa, los miembros de la familia —niños, jóvenes, adultos y ancianos— comunican/comparten sus sueños de la noche anterior. Los mismos que son interpretados colectivamente y se comunican mediante la palabra y el fuego, especialmente por parte de los mayores, quienes los leen como mensajes del mundo espiritual, advertencias, augurios o consejos para la vida cotidiana.

Además de la interpretación de los sueños, durante este espacio se comunica/transmite las sabidurías ancestrales. Las y los abuelos comunican historias, mitos y conocimientos sobre el bosque, la caza, las propiedades de las plantas medicinales, los ciclos de la naturaleza, los valores comunitarios y los peligros externos. También es un momento para planificar el día, resolver tensiones familiares y reafirmar los lazos afectivos y espirituales del grupo y de la familia.

Así, el ritual se convierte en una forma de comunicación desde un principio comunitario que se teje desde la ancestralidad, donde “La realización de lo comunal supone la creación de las condiciones para la autocreación continua de las comunidades” (Escobar, 2018, p. 89). En esta práctica cultural y comunicacional se entrelazan el cuerpo, la palabra, el sueño y el territorio, expresando una relacionalidad del mundo visible e invisible que coexisten y se *comunican* permanentemente.

Como se había mencionado, una de las vertientes que alimenta la comunicación comunitaria es la educación popular, la cual concibe la comunicación como una praxis transformadora y relacional. Tanto para la educación popular como para la comunicación el pensamiento

de Paulo Freire y Orlando Fals Borda fueron determinantes. Estos autores no solo propusieron marcos teóricos alternativos a las lógicas eurocéntricas del saber, sino que también forjaron metodologías radicales para el trabajo colectivo, participativo y situado, que han nutrido profundamente los procesos de comunicación desde y con las comunidades.

En el pensamiento de Freire (1970), la educación no es un acto de transmisión unilateral de conocimientos, sino un proceso dialógico en el que educadores y educandos se constituyen mutuamente como sujetos históricos. La educación, en su sentido más radical, debe ser un acto de liberación que permita a las personas leer críticamente el mundo y actuar sobre él. Esta concepción crítica constituye una base fundamental para la comunicación comunitaria, ya que ambas comparten una visión ética y política del conocimiento: no como acumulación, sino como conciencia crítica y praxis transformadora.

Al igual que el pedagogo Paulo Freire en toda su gran producción, planteaba que la educación tiene que ser un proceso de liberación y concientización, la comunicación comunitaria tiene que encaminarnos a procesos de desaprender, de descolonización y, por tanto, de liberación, donde su fuerza radica en el sentido y la ética comunitaria para la producción no solo de mensajes, sino de vínculos y sentidos.

El pedagogo afirmaba que “nadie educa a nadie, nadie se educa a sí mismo, los hombres se educan entre sí, mediatizados por el mundo” (Freire, 1970, p. 61). Esta formulación, además de proponer un giro epistemológico, establece una noción de comunicación como acto dialógico, horizontal y consciente, en contraposición a los modelos de comunicación vertical y unidireccional predominantes en las industrias culturales, entrelazando la educación popular y la comunicación comunitaria. Así, la comunicación comunitaria, inspirada en el enfoque freireano, se construye desde la palabra compartida, desde la escucha activa y desde la construcción comunitaria de sentidos. Es en esta dinámica donde se constituye como un campo pedagógico en sí mismo, comprometido con los procesos de concientización, desaprendizaje y

descolonización.

Por su parte, el sociólogo colombiano Orlando Fals Borda quien fue uno de los que desarrolló la metodología participativa de investigación-acción (IAP), donde ponía en el centro los saberes populares y la construcción colectiva del conocimiento. Para Fals Borda, la investigación debía estar al servicio de las luchas sociales, y los investigadores debían abandonar la neutralidad académica para implicarse éticamente en los procesos de transformación social. Este enfoque propició una forma de comunicación profundamente arraigada en el territorio y en la experiencia de los pueblos, dando lugar a procesos de expresión comunitaria, recuperación de la memoria histórica y autodeterminación.

La educación popular y la IAP constituyen dos fuentes principales de donde bebe la comunicación comunitaria tanto como campo epistemológico y como político. En contextos interculturales, para los pueblos, campesinos y sectores populares campesinos, estas pedagogías han sido claves para revalorizar formas propias de narrar, enseñar, recordar y comunicar.

En ese sentido, la comunicación comunitaria no es una técnica, ni una función instrumental para la emisión de mensajes, sino una práctica de vida que, al igual que la educación popular, se enraíza en las necesidades y los lenguajes de la comunidad. Su fuerza transformadora no reside únicamente en la producción de mensajes, sino en su capacidad para tejer vínculos, construir subjetividades comunicacionales para activar y narrar memorias silenciadas.

También Freire (1970) planteaba que la palabra verdadera es aquella que transforma el mundo. Esta idea, pensada desde la oralidad —desde donde se representa y concibe el mundo-territorio—, resulta especialmente relevante si consideramos que nuestros pueblos poseen una riqueza oral invaluable. Dicha oralidad se materializa en la producción de sentido y en una comunicación que se construye de forma colectiva y comunitaria, situada en los territorios y en las luchas de los pueblos.

Nada existe en sí, todo inter-existe: pensar lo ontológico de la comunicación desde lo relacional

Asumimos que lo ontológico no es un únicamente un ‘estudio’ del ser como se lo concibe desde una perspectiva eurocéntrica, sino más bien una *energía en relación* que permite la reproducción de la vida en sus múltiples dimensiones existenciales, donde el sujeto, no es el individuo, sino el sujeto comunitario desde una relacionalidad que existe en relación con otros seres. No hay un “yo” aislado; uno es en la medida en que está conectado-comunicado con la comunidad, los antepasados, los animales, el río, el bosque y los espíritus. Por ello, Escobar (2014), hace énfasis que el mundo-territorio no son entidades pre-existentes, sino que existen en función de su relacionamiento.

En la perspectiva en cuestión, ontología se refiere a aquellas premisas que los diversos grupos sociales mantienen sobre las entidades que “realmente” existen en el mundo. Así, por ejemplo, en la ontología moderna —llamada dualista pues se basa en la separación tajante entre naturaleza y cultura, mente y cuerpo, occidente y el resto, etc.— el mundo está poblado por “individuos” que manipulan “objetos” y se mueven en “mercados”, todos auto constituidos y auto regulados. En otras palabras, dentro de una ontología dualista, nos vemos como sujetos autosuficientes que confrontamos o vivimos en un mundo compuesto de objetos igualmente autosuficientes que podemos manipular con libertad. Estas premisas ontológicas son bastante peculiares en la historia de las ontologías. (p. 57)

Esta concepción no es únicamente un tema conceptual, sino una realidad que crean mundos que constituyen y reconfiguran subjetividades a partir del modo de estar y habitar el mundo-territorio. Por tanto, estas formas de existencias que se plantean desde la otra orilla de la modernidad, determinan y reconfiguran formas propias de comunicarse y de epistemologías otras.

Desde esta comprensión de la comunicación a partir de entender que lo relacional es una condición ontológica de la comunicación comunitaria, y por ello, no puede pensarse como un simple intercambio de mensajes o información, sino como una forma de *estar y ser-en-relación*, que implica comunicación/vinculación espiritual, emocional, histórica y territorial. La comunicación, en este marco, se convierte en una práctica vital que sostiene la existencia comunitaria, una forma de reproducción y sobre todo sostenimiento de la vida que no se limita a lo humano, sino que incluye a todos los seres con los que se comparte el territorio. Así, la palabra, el silencio, el canto, el ritual, el gesto, el sueño y la memoria son formas comunicativas en potencia que expresan la vigencia de esta relacionalidad y que determina los procesos de vida de las comunidades y pueblos. En este sentido, comunicar es una forma de cuidar y sobre todo de cultivar el vínculo —la comunicación—, de mantener el equilibrio entre seres visibles e invisibles, humanos y no humanos, pasados y futuros.

La epistemología de la comunicación comunitaria que emerge de estas prácticas, no se fundamenta en la representación del mundo-territorio como “objeto” externo, sino en la experiencia situada y encarnada del *nosotros* comunicacional, territorial y espiritual. Por ello, hablar de una epistemología de la comunicación comunitaria, implica reconocer que el conocimiento se produce en contextos intersubjetivos culturales y senti-pensantes, donde la existencia y la realidad no está dada por su concepción positivista de la comprobación lógica y empírica, sino por su capacidad de fortalecer-se en/con la vida en comunidad a partir de su entorno, como lo plantea Torrico (2023):

Entonces, la Comunicación como campo de estudio resultó configurada con ese doble sustrato: por un lado, el que sustenta la mediatización necesaria y una evidente jerarquización entre los participantes del proceso; por otro, el de la visión empirista como requisito para que el conocimiento de tal proceso sea considerado válido. Es a esto a lo que se puede considerar una concepción colonizada del hecho comunicacional y de su estudio. (p. 97)

Se trata de salir de la epistemología positivista que representa la colonialidad de la comunicación y proponer una epistemología encarnada en los cuerpos, vinculada a los códigos del territorio, en la memoria ancestral y en la palabra compartida. Desde esta mirada, las ontologías relacionales no solo cuestionan el binarismo de la modernidad, sino que abren caminos para pensar otras formas de comunicar-se, conocer y existir en un mundo que no se habita de manera individual, sino en constante interdependencia.

En la misma línea Sodré (2014), plantea que comunicar tiene el significado de, “agir en comun” ou “deixar agir o comun” significa vincular, relacionar, concatenar, organizar ou deixar-se organizar pela dimensao constituinte, intensiva e pré-subjetiva do ordenamiento simbólico do mundo”⁵ (p. 9). Esto muestra la manera como lo relacional ontológico permite pensar, representar, producir y con-vivir ese mundo-territorio, marcando una dimensión filosófica de vida, de esta manera, la epistemología de la comunicación comunitaria es una filosofía y doctrina que permite cultivar la vida en comunidad. Es por ello, que se hace énfasis en el *actuar en común* como una forma de tejer comunidad desde una reciprocidad *dejar actuar el común*, y ese común es compartido y por supuesto bajo un sistema de comunicación.

En esa línea, Cerbino (2018) propone el concepto de *comunicación del común*, como una apuesta radial que articula la comunicación de proximidad con las formas mediáticas contemporáneas, reconociendo la potencia de una práctica comunicacional que no se limita al canal o soporte, sino que emerge de las relaciones cotidianas, los vínculos comunitarios y el diálogo encarnado. Esta perspectiva articula formas de comunicación intersubjetiva, corporal, mayéutica, como espacios de producción de sentido que se despliegan en la vida cotidiana y que no están supeditados a los lenguajes ni a los formatos de los medios tradicionales o digitales dominantes. Es a partir de este principio

5 “Actuar en común” o “dejar actuar al común” significa vincular, relacionar, concatenar, organizar o dejarse organizar por la dimensión constituyente, intensiva y presubjetiva del ordenamiento simbólico del mundo” (traducción propia).

relacional ontológico y epistemológico de la comunicación, que se van configurando formas derivadas más complejas, como la interacción que si bien es inherente al compartir comunicacional, sus procesos hacen que conjuguen estructuras culturales de codificación y decodificación. Y es lo que se ha venido trabajando desde un campo disciplinar muchas veces sacrificando esas potenciales articulaciones con otras realidades y disciplinas.

En el marco de una epistemología y ontología relacional de la comunicación, la interacción no puede limitarse a una dimensión funcional o instrumental del acto comunicativo, se la debe entender como un campo de producción de sentidos donde se reconfiguran los vínculos, los saberes y las formas de existencia de los sujetos comunitarios.

Desde la comunicación comunitaria, la interacción es un espacio donde se entrelazan la memoria, la cultura, la afectividad y el territorio, en una dinámica donde lo que se comunica no es solo contenido, sino también una forma de estar en el mundo-territorio. Aquí, el proceso comunicacional se complejiza: no se trata solo de emisores y receptores, sino de sujetos en constante co-construcción del sentido, en un entramado donde la palabra no es la única vía, y donde la corporalidad, el ritual, el canto y los silencios también comunican.

En este horizonte, la teoría de la codificación y decodificación de Stuart Hall (2003), dentro del campo de la Teoría de la recepción, resulta útil para comprender cómo los sentidos se producen y se negocian en la interacción comunitaria. Este autor, sostiene que el mensaje no es unívoco: entre su codificación (emisión) y su decodificación (recepción), sino que abre un espacio de interpretación que depende de los contextos culturales, ideológicos y contextuales del receptor. Y a esto debemos sumar que estos procesos se desarrollan en relaciones de poder y esto hace que se determinen o se impongan desde la hegemonía comunicacional ciertas interpretaciones a favor del *statu quo*.

Estos procesos pensados desde la ontología relacional amplían su horizonte comunicacional desde lo comunitario y se encuentra

fuertemente mediado por lo cultural. Estoy pensando en la codificación cultural que han venido haciendo, durante mucho tiempo, nuestros pueblos del mundo-territorio: de la naturaleza y de los seres vivos que la habitan y del complejo sistema de decodificación que se requiere para entrar en una comunicación profunda con los seres no humanos, como los espíritus que representan el río, la montaña, la selva, etc. En este entramado se producen sentidos y mensajes, reflejando una compleja estructura de relacionamientos y convivencia comunicacional.

Tomando una cita de León (2024), donde se hace una reflexión sobre el pensamiento del líder amazónico Krenak, podemos mirar lo complejo de la codificación y decodificación desde la no pertenencia a esos pueblos, y se ha constituido en una incapacidad de entender estas lógicas comunicacionales y por ello, han sido desplazadas a las periferias del pensamiento eurocentrado:

En las noches silenciosas oíamos su voz y hablamos de río-música. Gustamos mucho de agradecerle, porque él nos da comida y esa agua *maravillosa, amplía nuestras visiones del mundo y confiere sentido a nuestra existencia.*

Esto no es solo una poética —que de hecho si lo es—, pero además es una manera de comunicarse con el sentir del río, se le confiere vida al río y eso permite la comunicación, y es ahí donde se produce la comunicación comunitaria, tejiendo con la memoria de los y las mayores, pero también desde la memoria del territorio, por ello, en su comunidad lo llamaban río-avó o río abuelo.

Siguiendo con la reflexión de Hall, desde sus reflexiones de la teoría de la codificación y decodificación, propuesta en el ensayo *Encoding/Decoding* (1980), ofrece una ruptura crítica con los modelos lineales y tradicionales de la comunicación, al evidenciar que los mensajes no son simplemente transmitidos de un emisor a un receptor, sino que en ese trayecto se producen lecturas activas, negociadas o incluso oposicionales. Según Hall, el proceso de codificación está marcado por relaciones de poder y marcos ideológicos desde los cuales se produce un mensaje. Sin embargo, la recepción no es pasiva ni transparente:

los receptores —sujetos sociales concretos— pueden decodificar esos mensajes de forma que reafirmen, negocien o resistan los significados originales. Esta propuesta abrió un campo para pensar la comunicación como un espacio de disputa de sentidos, donde los significados no son dados, sino contruidos y reconfigurados en el acto comunicativo.

Ahora bien, esta teoría adquiere una nueva potencia si la repensamos desde un enfoque decolonial y comunitario. En contextos de comunicación comunitaria, especialmente en pueblos indígenas, montubios y afrodescendientes —para el caso de Ecuador—, los procesos de codificación y decodificación no ocurren solo en términos individuales, sino dentro de estructuras relacionales, territoriales y ancestrales que dotan de sentido al mundo. Aquí, la decodificación crítica de los mensajes dominantes (por ejemplo, desde medios hegemónicos, políticas públicas o discursos estatales), puede convertirse en una práctica de resistencia y re-existencia, donde las comunidades resignifican los contenidos desde sus lenguajes, cosmovisiones, memorias y modos de habitar el mundo-territorio.

Así, la decodificación ya no es simplemente una interpretación individual del mensaje, sino un acto político, colectivo y situado. Por ejemplo, cuando una comunidad recibe un mensaje institucional que representa el “progreso” desde el extractivismo o la construcción de carreteras, la decodificación comunitaria puede interpretarlo como amenaza a su forma de vida y responder con narrativas que valorizan el cuidado del territorio, la reciprocidad y la vida buena. Esta resignificación puede adoptar formas como el relato oral, el arte, la radio comunitaria, las mingas o los rituales. Se trata, por tanto, de disputas de sentido que no se dan solo en el plano simbólico, sino que implican la defensa de mundos, epistemes y formas de vida.

Y si seguimos complejizando, podemos plantear que la decodificación no se reduce a lectura crítica de los mensajes —los sentidos—, sino un proceso de *traducción ontológica*, donde el sentido se reconstruye desde otra matriz civilizatoria. Esta lectura decolonial y comunitaria expande los horizontes de la comunicación crítica,

mostrándola no como un proceso técnico, sino como un campo de tensiones, resistencias y afirmación de mundos diversos.

En el contexto de la comunicación comunitaria, esta distancia interpretativa adquiere un carácter profundamente político y ontológico, así, una comunidad puede decodificar un mensaje desde claves y marcos culturales y espirituales que desbordan la racionalidad moderna. Por ello, la interacción no es solo un proceso técnico, sino un campo de disputa ontológica, donde las comunidades afirman sus propias matrices de interpretación y mediación del mundo-territorio.

De la ontología relacional a la comunicación decolonial

xLa comunicación comunitaria, en tanto campo de práctica y reflexión crítica, requiere ser comprendida desde una epistemología situada y encarnada que cuestione las matrices coloniales del saber comunicacional y sus dispositivos normativos. Esta perspectiva implica un desplazamiento teórico y metodológico desde los modelos tradicionales de la comunicación —fundamentalmente funcionalistas, lineales y mediacentristas—, hacia una comprensión relacional, territorializada y culturalmente situada del fenómeno comunicativo.

Desde este horizonte, resulta pertinente recuperar el aporte de Torrico (2023), quien propone la necesidad de “desmediatizar la comunicación”, es decir, liberarla de su anclaje exclusivo en los medios masivos y corporativos, y restituir su carácter originario como praxis social y política enraizada en la vida cotidiana. La desmediatización no implica una negación de la tecnología, sino un reposicionamiento ontológico de la comunicación como elemento constitutivo de la interacción humana y de las dinámicas colectivas de producción de sentido, más allá de las lógicas hegemónicas del mercado y la espectacularización.

Esta propuesta se vincula estrechamente con una ontología

relacional, donde el sujeto no es concebido como una entidad autónoma y cerrada, sino como un nodo en una red de relaciones múltiples, históricamente construidas. Tal visión ontológica está presente y es inherente en numerosos saberes y conocimientos de pueblos indígenas, montubios, afrodescendientes y campesinos del Abya Yala y rompe con el paradigma cartesiano del individuo universal, y permite pensar la comunicación como una praxis comunitaria, simbólica y afectiva orientada a la construcción de vínculos y al fortalecimiento de los lazos comunitarios y comunicacionales.

Es por ello, que León (2024a), plantea que, “La comunicación comunitaria se convierte entonces en un proceso político para desafiar estos discursos hegemónicos y reclamar el derecho a contar sus propias historias desde sus propias perspectivas” (p. 44). Este enfoque recupera la comunicación como una forma de participación activa, arraigada en prácticas locales y narrativas compartidas.

De manera complementaria, Vilma Almendra (2012) enfatiza que las prácticas comunicacionales en contextos comunitarios deben ser pensadas desde la vida misma, desde las experiencias cotidianas que estructuran sentidos de pertenencia y formas de saber que no responden a lógicas coloniales. En esta misma línea, Mario Kaplún (2002) han destacado el carácter pedagógico y dialógico de la comunicación comunitaria, entendida como un proceso de construcción colectiva del conocimiento, en donde “quien comunica no es el que sabe más, sino el que más sabe escuchar”, se entiende de la escucha comunitaria, saber escuchar en comunidad y con la comunidad.

Desde una perspectiva decolonial, estas prácticas comunicativas adquieren un carácter político transformador. La comunicación comunitaria se configura como una praxis decolonial que desestabiliza las formas de conocimiento impuestas por la modernidad eurocéntrica y revitaliza saberes, lenguajes y formas de vida históricamente subalternizadas. Se trata, como afirma Almendra, de buscar una comunicación que desobedezca los dictados del capital y se acerque a los sentidos de la vida comunitaria.

Así, hablar de una epistemología de la comunicación comunitaria desde una ontología relacional y una praxis decolonial, implica comprender la comunicación como acción colectiva y performativa, capaz de crear, percibir y aprehender mundos posibles a partir de la producción de sentidos desde una genealogía comunitaria y relacional, sostener memorias colectivas, activar resistencias y promover procesos de autodeterminación. Este enfoque desafía las lógicas extractivistas del conocimiento académico convencional, y propone una forma de sentipensar la comunicación desde el cuerpo-territorio, desde la escucha activa, el diálogo intercultural y la construcción horizontal del saber.

La comunicación comunitaria se asume como un saber hacer colectivo que dignifica la palabra, la memoria y la vida en comunidad y que se sostiene desde una ética del cuidado, del respeto mutuo y del reconocimiento de la otredad.

A manera de cierre: decir fuego no quema la boca⁶

La obra *Comunicación comunitaria desde una perspectiva crítica* constituye un aporte sustantivo para reconfigurar los marcos teóricos, epistemológicos y ético-políticos desde los cuales se piensa y se hace la comunicación en América Latina. Los diferentes capítulos muestran que la comunicación comunitaria no puede seguir siendo concebida como una rama subordinada de los estudios de la comunicación, ni como un espacio de intervención limitada a lo local. Por el contrario, se plantea como una praxis radical de resistencia, reexistencia y producción de sentido colectivo desde abajo.

A lo largo del libro, se articula una crítica contundente a la lógica mediática hegemónica, caracterizada por su centralismo, su funcionalismo, su lógica de mercado y su papel reproductor del orden colonial, patriarcal y racista. Frente a esta hegemonía, la comunicación

6 Refrán africano.

comunitaria propone una ruptura ontológica y epistemológica: pensar la comunicación desde el territorio, desde la memoria, desde la oralidad, desde el cuerpo colectivo que sueña, lucha, canta, narra y construye otras formas de vida posible. Es una apuesta por la relacionalidad, la reciprocidad y la interdependencia como fundamentos de la experiencia comunicacional.

Los diferentes textos demuestran cómo las comunidades han logrado construir formas autónomas de producción, circulación y apropiación del sentido, valiéndose de saberes ancestrales, lenguas originarias, tecnologías propias y también de nuevas herramientas digitales que, resignificadas, se convierten en medios para la vida. En este sentido, la obra articula una ontología relacional de la comunicación con una epistemología decolonial, desde donde se proyecta una ética comunicativa centrada en el cuidado, la escucha activa, la construcción colectiva del saber y la agencia política de los pueblos.

La publicación también visibiliza experiencias concretas que operan como pedagogías comunitarias: radios indígenas, podcast de mujeres originarias, documentales autobiográficos kichwa, prácticas afroepistemológicas, cartografías narrativas, entre otros. Cada una de estas experiencias se presenta como testimonio de una lucha por narrar el mundo desde coordenadas propias, y por disputar los sentidos que históricamente han sido impuestos desde afuera.

Asimismo, el libro es un esfuerzo colectivo de la Universidad Intercultural de Nacionalidades y Pueblos Indígenas Amawtay Wasi y de la Cátedra Mattelart de CIESPAL, lo cual refuerza su carácter político-epistémico. Se trata de una producción que no solo teoriza la comunicación comunitaria, sino que la encarna y la proyecta como campo de disputa, pero también un campo para cultivar el relacionamiento.

En un mundo dominado por la lógica algorítmica, la homogeneización mediática y el control simbólico, esta obra levanta la voz de quienes comunican desde otras gramáticas, desde otras temporalidades, desde otros vínculos. Al hacerlo, no solo contribuye

a descolonizar la teoría de la comunicación, sino que plantea una invitación urgente: pensar, sentir y hacer comunicación desde las entrañas de lo comunitario como forma de transformación social.

En definitiva, este libro nos recuerda que comunicar es re-existir, y que otra comunicación es posible, siempre que se piense con la comunidad, desde la comunidad y para la comunidad.

Referencias bibliográficas

- Almendra, V. (2012) Aprender caminando: somos con otros y estamos siendo en relaciones. *Revista Educación y Pedagogía*, Medellín, 24(62), 47-62, enero-abril. Universidad de Antioquia, Facultad de Educación.
- Cerbino, M. (2018). *Por una comunicación del común. Medios comunitarios, proximidad y acción*. Ediciones Ciespal.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín. Universidad Autónoma Latinoamericana UNAULA.
- Escobar, A. (2018). *Otro posible es posible: Caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América*. Ediciones desde abajo.
- Freire, P. (1970). *Pedagogía del oprimido*. Argentina. Siglo XXI editores.
- Hall, S. ([2003] 2018). Encoding/Decoding. En David Morley (ed.), *Essential Essays Volume 1: Foundations of Cultural Studies*. Duke University. Press.
- Hall, S. y Sovik, L. (2003). *Da diáspora*. Identidades e Mediações Culturais.
- Kaplún, M. (2002). *Una pedagogía de la comunicación. El comunicador popular*. Editorial Caminos.
- León, E. (2024a). Transgredir la modernidad para senti-pensar la comunicación intercultural, comunitaria y decolonial. En Efendy Maldonado y Edizon León (coords.), *Comunicación y cultura desde una perspectiva crítica comunicacional y matelartiana*. Editorial CIESPAL.
- León, E. (2024). Comunicación comunitaria: memoria y territorio en tiempos de terrorismo ambiental y epistémico. En Efendy Maldonado y Edizon León (coords.), *Problematizaciones comunicacionales en salud, educomunicación, ciudadanía y cultura: inspiraciones, renovaciones y actualizaciones críticas contemporáneas*. Editorial CIESPAL.
- Maldonado, E. (2023). *Transmetodología: visualizaciones epistemológicas en ciencias de la comunicación*. Ediciones CIESPAL.
- Maldonado, E. (2009). *Transmetodología de la investigación teórica en comunicación. Análisis de la vertiente Verón en América Latina*. Quipus. CIESPAL.

- Martín-Barbero, J. (2003). *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía*. Convenio Andrés Bello.
- Mattelart, A. (1973). *La Comunicación masiva en el proceso de liberación*. Siglo XXI editores.
- Sodré, M. (2017). *A ciência do comum. Notas para o método comunicacional*. Editora Vozes
- Torrice, E. (2023). *Comunicación (re) humanizadora. Ruta Colonial*. Ediciones CIESPAL, UNESCO.

(Re)Imaginando la narrativa: Comunicación alternativa y afrodescendencia en el contexto del necroperiodismo

Génesis Anangón⁷

geanangono@gmail.com

Mishell Mantuano Cabezas⁸

mantuanomishell.98@gmail.com

Los medios de comunicación tradicionales cumplen un rol que, desde los Estudios de Recepción, se ha debatido mucho en los últimos años, por una parte, hay un grupo de investigadoras e investigadores que sostienen que los medios de comunicación tienen un gran impacto en la construcción de sentidos sociales y que por ende tienen un papel muy importante en las construcciones sociales e incluso en los modos de vida de las personas. Pero del otro lado hay quienes sostienen que los medios de comunicación solo buscan satisfacer las necesidades de

7 *Mujer negra* y militante antirracista, cree en un feminismo negro, decolonial y popular. Licenciada en Periodismo y magíster en Género y Comunicación. Docente de la carrera de Comunicación Comunitaria y Nuevas Tecnologías de la Comunicación de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas Amawtay Wasi (UINPIAW) e investigadora del Centro de Investigación de Estudios de África y Afroamérica (CEAA-UINPIAW).

8 Mujer negra y antirracista. Licenciada en Comunicación Social con mención en periodismo. Co-fundadora de La Movida Antirracista, investigadora, presentadora y co-fundadora del podcast antirracista Palabras Negras. Mi trabajo periodístico y de investigación está vinculada a la afrodescendencia, derechos humanos, derechos sexuales y reproductivos.

la población; y que estas se construyen desde los sentidos sociales de las audiencias, es decir, que los productos comunicacionales no tienen ningún impacto en la vida de la gente ni en sus formas de actuar. Ambos grupos han logrado sostener de manera contundente sus aportes y evidenciarlos en las prácticas cotidianas de la comunicación, así como de las personas que ejecutan esas prácticas.

Para entender la relación de lo antes planteado es necesario resaltar el rol y la importancia de los Estudios de Recepción, puesto que estos han sido los responsables de analizar y explicar cómo los medios de comunicación y la información se produce; y cómo esta, posteriormente, llega a las audiencias. El impacto de los Estudios de Recepción, también han permitido conocer que los contenidos producidos no son aleatorios y responden a una lógica hegemónica que se relaciona con los grupos y sectores de poder político, mediático y económico que buscan posicionar agendas y modelos que garanticen una estabilidad para ellos.

La forma más factible y sencilla para llegar a las audiencias está en los medios de comunicación que son entendidos como instrumentos democráticos que, supuestamente, disputan sentidos, fiscalizan y develan tramas políticas y sociales que pueden favorecer o perjudicar los modelos estatales y generar reacciones en las audiencias, las que a su vez son vistas como masas que reproducen los valores del sistema social, por eso los medios de comunicación resultan tan importantes para los sistemas de poder políticos, mediáticos y económicos. Además de propiciar entornos de opinión pública entre las y los ciudadanos, convirtiéndoles así en sujetos políticos que, desde una mirada diversa, proponen nuevos contextos sociales y políticos que influyen en la agenda mediática, política y social.

Como explica Mónica Cataño, el surgimiento de los Estudios Culturales nace de la transversalización de las Ciencias Sociales y se sostienen sobre el consumo e interacción de las comunidades, esto sucede, en parte, gracias a los medios de comunicación que propician la aparición de productos culturales que intentan satisfacer

las necesidades de las audiencias (Cataño, 2012). Sin embargo, la producción indiscriminada de estos contenidos —por la creencia de que la audiencia es una sola y es vista como masa— es errónea y de allí surge las disputas de sentidos y el rechazo de muchos de estos contenidos por parte de las audiencias, especialmente de aquellas que están vinculadas a entornos sociales en donde se propicia la defensa y promoción de los Derechos Humanos, de las mujeres, de las diversidades sexo- genéricas y de las identidades étnicas.

Precisamente, en estos sectores surgen las demandas sociales que han logrado romper con la hegemonía mediática que aún domina a los medios de comunicación. En el caso específico de Ecuador, la esfera mediática —es decir, los medios de comunicación tradicionales— ha experimentado serios cambios impulsados por grupos denominados progresistas, quienes han conseguido modificar la agenda no solo mediática, sino también electoral, y poner en discusión temas que, en otros momentos, jamás habían sido relevantes dentro de la comunicación ni de la política. Estos temas incluyen las demandas de las organizaciones sociales, las colectivas feministas, los pueblos y nacionalidades indígenas, afrodescendientes y negros, así como las de las organizaciones de derechos humanos, las colectivas LGBTIQ+ y los sectores populares, que buscan cambios reales en cuanto a los productos culturales. Esta inserción de la agenda de los grupos progresistas ha sido posible, en gran medida, por el surgimiento de medios de comunicación alternativos, principalmente digitales, en los que existen ejercicios de comunicación popular y comunitaria de la mano de activistas sociales que, desde diversas disciplinas, han posicionado en la esfera pública sus necesidades.

Omar Rincón, en el texto *No más audiencias, todos devenimos productores*, explica que previamente se creía que las audiencias son masas homogéneas que receptaban mensajes sin siquiera realizar un análisis de sus contenidos; en otras palabras eran meros consumidores, sin embargo, con el apareamiento y evolución de las tecnologías y la democratización del acceso al internet se ha roto con ese indicio y

se ha determinado que las audiencias son productoras de sentidos, cultura y mensajes; y que por ello no son simples consumidoras sino también productoras. Estas producciones traspasan los medios de comunicación tradicionales-hegemónicos hasta llegar a posicionarse y amplificarse en esferas alternativas como son las plataformas digitales e internet. Retomando el caso de Ecuador, por ejemplo, la insatisfacción con los contenidos tradicionales ha hecho que los grupos sociales creen sus propios espacios y, como explica Guillermo Orozco, en su texto *Las audiencias hoy, antes y después*, pasen de ser solo audiencias y aprovechen la evolución de las comunicaciones y el acceso “democrático” a internet para convertirse en consumidores y productores al mismo tiempo, allí surge la denominación “prosumidores” de contenidos.

Esto se refuerza con lo planteado por Rincón: “los medios producen sentidos porque hacen parte de la cultura, que no actúan como transmisores o productores autónomos de significados e imaginarios, sino que hacen parte de diversas instituciones de significación” (Rincón, 2008, p. 95). Orozco coincide con Rincón y plantea que las audiencias pueden ser testigos de la realidad y generar conversaciones sobre esa cotidianidad tomando “posiciones sobre noticias o verbalmente recomponerlas, con una interpretación de los mismos acontecimientos” (Orozco, 2014, p. 55) y cumplir con el ciclo participativo de las audiencias que provoca nuevos sentidos e interpretaciones sobre los productos comunicacionales y las realidades sociales.

Lo planteado por Orozco y Rincón puede entenderse con esta cita: “comunicarse es hoy el mayor entretenimiento de la gente” (Orozco, 2014, p. 53). Esta afirmación refleja la necesidad de las audiencias de crear espacios propios de comunicación, mediados por sus intereses, necesidades y sentidos. En este contexto, los espacios de comunicación alternativa permiten posicionar discursos y demandas de sectores tradicionalmente olvidados. Muchas de estas demandas surgen precisamente a partir de los procesos de recepción mediática. Como lo señala María Immacolata de Lopes (2011), si bien los medios generan sentidos de pertenencia —tanto individuales como colectivos—, no son

los únicos responsables de su construcción. Sería un error concebir a las personas como entes sin agencia, incapaces de discernir entre los productos comunicacionales que consumen. Esta capacidad crítica se potencia, en parte, por la posibilidad que tienen ciertos sectores de la sociedad de acceder a medios interactivos e internet, lo que les permite consumir contenido específico vinculado a sus propias necesidades.

Como se ha mencionado previamente, es en estos contextos donde surgen las disputas de sentidos que posicionan discursos desde las voces subalternas que hoy por hoy han tenido una participación muy marcada en los espacios sociales, políticos, mediáticos y culturales, mismos que han sido interpelados por la ausencia de estas voces y de contenidos que representen de la manera más fiel las realidades de este grupo poblacional. Para lograr este posicionamiento en diversas esferas de la sociedad, las personas pertenecientes a los grupos subalternizados han optado por utilizar herramientas comunicacionales, como el internet y la radio comunitaria, para dotar de voz y visibilidad la agenda política que se trabaja desde estos sectores y que busca denunciar la falta de garantías o el acceso a derechos básicos que, desde los gobiernos centrales, se están vulnerando.

Racismo mediático: el papel de la comunicación hegemónica

¿Qué es la comunicación? ¿Cuáles son sus funciones? ¿Qué papel han jugado los medios de comunicación en Ecuador para la erradicación del racismo? Estas son preguntas que nos invitan a reflexionar sobre la función de la comunicación como un espacio común, público, colectivo y plural. Prerrogativas de la comunicación que vienen analizadas en el texto *Por una comunicación del común* de Mauro Cerbino en la que se enfatiza, entre otras características de la comunicación, el carácter público del acto comunicativo, la dimensión dialógica y la coralidad de voces que permiten concebir una comunicación que genera contenidos que son el resultado de un esfuerzo colaborativo y recíproco. A este punto, quisiera agregar la dimensión y función dialógica de la

comunicación y cómo este aspecto ha sido analizado por Paulo Freire a través de su obra *¿Extensión o comunicación?* La concientización en el medio rural donde habla de prácticas dialógicas haciendo referencia a una praxis abierta, reflexiva y crítica.

Ante ello, puedo decir que la comunicación desempeña funciones muy importantes en la sociedad como la promoción del diálogo, el respeto, la construcción de espacios empáticos y confiables desde una mirada pública y colectiva. Considerando que, como profesionales de la comunicación y como responsables de medios de comunicación es fundamental construir, plantear y fomentar este tipo de comunicación en todos los ámbitos de la vida diaria.

Sin embargo, en Ecuador los medios de comunicación tradicionales han incurrido en ahondar en estereotipos, estigmatización y reforzar el racismo en contra de la población afrodescendiente a través de narrativas revictimizantes, violentas y deshumanizantes. Construyendo discursos negativos incluso en relación a sus características fenotípicas. Siendo esto, una forma de discriminación heredada del colonialismo y la construcción de las naciones desde el “mestizaje”, un proyecto político de los Estados para homogenizar la diversidad.

O como una estrategia que “ha tomado la forma de políticas y dispositivos destinados a la ‘civilización’ y ‘urbanización’ de la población” (Kingman Garcés, 2022, p. 1). En ese sentido, el mestizaje es aceptado como un recurso para acercarse a lo “civilizado” y dejar atrás otras identidades asociadas como “negativas”. Así:

El rechazo al fenotipo afrodescendiente causa graves descalificaciones en la vida cotidiana de esta población, pues son sometidos fácilmente a revisiones policiales, arrestos indebidos, persecuciones, agresiones verbales, y exclusión permanente e inmediata, es decir, a simple vista están en riesgo. Esto a su vez también significa, que la criminalización al fenotipo afrodescendiente se conjuga con otros tipos de discriminación étnica, que engrosan el nivel de la discriminación, haciendo de esta una práctica compleja, saturada y con diversos momentos de despliegue discriminatorio. (Astaíza Pozo, 2012, pp. 99-100)

Esto, a pesar que la constitución de 2008 condena la discriminación racial y prohíbe el racismo en los medios de comunicación, al mismo tiempo que plantea concretar el impulso y ejecución de políticas públicas por medio de los Consejos Nacionales de Igualdad órganos responsables de asegurar la plena vigencia y el ejercicio de los derechos.

Sin embargo, la materialización de estos derechos sigue siendo una utopía. Tal es el caso de “Sospechosos”⁹ un documental de la Corporación de Desarrollo Afroecuatoriano (Codae), realizado en 2011, donde se evidencia como 23 hombres afrodescendientes fueron detenidos en el parque La Carolina el 13 de abril de 2008, en medio de un operativo con más de 100 integrantes de la Policía Nacional.

El documental revela cómo funciona el perfilamiento y la discriminación racial, que desembocan en acciones negativas que transgreden la vida de las personas racializadas, quienes constantemente se enfrentan al racismo. La detención arbitraria, basada en prejuicios y juicios de valor errados, naturalizados por la sociedad y reproducidos por los medios de comunicación, abrió una vez más la discusión sobre la discriminación y el racismo.

Según el informe *Discriminación y derechos a la comunicación: nuevos debates* del Consejo de Comunicación, el documental “invita no solo a revisar la coyuntura sino los avances y retrocesos que ha tenido el país en materia de discriminación y racismo en los afrodescendientes, desde la sociedad y los medios, para repensar si en el imaginario estos ciudadanos siguen siendo “sospechosos”.

Después de 16 años de lo sucedido, El Estado no ha logrado generar acciones afirmativas para erradicar la discriminación racial y el racismo, garantizado así, que la población afrodescendiente goce plenamente de sus derechos. Por el contrario, siguen estando afectadas

9 El 13 de abril de 2008 cerca de 100 policías privaron de la libertad a 23 ciudadanos afroecuatorianos que se recreaban en el parque La Carolina de Quito. Para llevar a cabo este acto no existió una orden de captura, ni denuncias, solo prejuicios y estereotipos. Este incidente es el punto de partida del documental *Sospechosos* que evidencia la discriminación racial en la sociedad ecuatoriana y muestra que la justicia, a través de la sanción a quienes llevaron a cabo este operativo, no llegó como medida de reparación a las víctimas de este repudiable acto.

por el perfilamiento racial y son vistas bajo la etiqueta de “sospechosas”, cosa que los medios de comunicación refuerzan a través de la difusión masiva de información. Cabe destacar que, hay contextos en los que la población racializada está aún más expuesta a sufrir perfilamiento racial, discriminación racial y ser detenida de manera arbitraria, tal como sucede en Ecuador después que el presidente Daniel Noboa declaró un “conflicto armado interno” y a 22 organizaciones como “terroristas” el 08 de enero de 2024, como resultado de la exacerbación de la violencia, el avance del crimen organizado y el narcotráfico.

A partir de esa declaratoria y el despliegue de las Fuerzas Armadas y Policía Nacional, los adolescentes y jóvenes afrodescendientes han sido vulnerados y revictimizados. A muchos de ellos, se les ha asociado a ciertos grupos delictivos y se han creado narrativas alrededor de ellos como que son proclives a cometer delitos o ser “terroristas”, todo esto basado en su etnia. Los medios de comunicación, por su parte, han difundido imágenes de jóvenes racializados arrestados o siendo ridiculizados por la fuerza pública. A esto se suman los videos que circulan en redes sociales, donde integrantes de las Fuerzas Armadas hacen que estos jóvenes se desnuden para revisarles el cuerpo y así “comprobar” que pertenecen a grupos delictivos. Les hacen cantar el himno nacional y otras canciones asociadas a grupos considerados “terroristas”, como una forma de disciplinamiento a través del castigo, la humillación y la vergüenza.

Frente a estas formas de violencia, el rol de la comunicación tradicional ha sido difundir información sin siquiera analizar si la persecución a “terroristas” está direccionada a ciertos cuerpos o personas con características específicas y si es así ¿cuál es el riesgo de aquello? Desde los espacios de comunicación tradicionales no ha existido un análisis que permita entender si, de cara a la declaratoria de “conflicto armado interno” y la identificación de grupos “terroristas”, existen probabilidades de criminalización para personas racializadas y empobrecidas que pueden constituir “falsos positivos”.

No extraña que estos análisis escapen de las preocupaciones de quienes desarrollan procesos de comunicación desde lo hegemónico, pues es allí en donde se han consolidado los riesgos sistémicos que, en palabras de Achille Mbembe, cuando se trata de personas afrodescendientes contribuye con la Universalización tendencial de la condición negra, que:

Es simultánea a la aparición de prácticas imperiales inéditas, que adoptan elementos tanto de las lógicas esclavistas de captura y de depredación, como de las lógicas coloniales de ocupación y de extracción, e inclusive lógicas de guerras civiles y de razias de épocas anteriores. (2016, p. 27)

Así, la violencia contra cuerpos racializados se sigue perpetuando, recrudeciendo en el país como resultado de narrativas de odio alrededor de la población afrodescendiente, basados en la etnia, generado por medios de comunicación y periodistas que emiten discursos que permean las vidas y las formas de organización y resistencia de la población afrodescendiente.

La comunicación tradicional tiene el poder de llegar a audiencias masivas y levantarse como referente de generadores de opinión, que pueden direccionar la atención de las audiencias a información específica e influir en sus acciones y la construcción de sentido sobre poblaciones racializadas y empobrecidas. En palabras de John B. Thompson sería “la capacidad de intervenir en el transcurso de los acontecimientos, para influir en las acciones de los otros y crear acontecimientos reales, a través de los medios de producción y transmisión de las formas simbólicas” (1998, p. 34).

Es decir, los espacios de comunicación tradicional y sus trabajadores elaboran discursos o noticias a partir de la construcción simbólica de otros. El uso del lenguaje y otros elementos que se usan para la difusión de esa información son parte de la construcción y posicionamiento de los medios de comunicación. Así también la forma en cómo representan a ciertos grupos y poblaciones son el resultado de cómo les simbolizan y significan. Los medios de comunicación no han

tenido reparo en difundir abiertamente discursos racistas y al mismo tiempo negar esta problemática estructural y sistémica. Por ello, al hablar de erradicación del racismo se incluye también a los medios de comunicación y a quienes forman parte de estos espacios. En ese sentido, apostar por una comunicación alternativa puede ser una de las herramientas iniciales para contribuir con este cambio.

¿Comunicación alternativa? Una comunicación para el cambio

De los intentos de denuncia y resistencia aparecen medios de comunicación alternativos que permiten amplificar estas necesidades y llegar a más sectores, gracias a la globalización. Pero, ¿qué es la comunicación alternativa? De forma breve podemos decir que es aquella que democratiza la palabra, pues agrupa los discursos que, aunque también son públicos, no están en la esfera pública, pues constantemente son excluidos al no ser parte de la esfera burguesa que posiciona los discursos. La comunicación alternativa podría entenderse también como lo que definiría Jürgen Habermas (2002), como un espacio “plebeyo” en el que la posibilidad de expresar deseos, sentimientos y necesidades es una realidad que no depende de las élites, pues aquí los grupos subalternizados —por razones de clase, etnia o género— son reconocidos como interlocutores válidos.

La comunicación alternativa juega un rol fundamental al permitir investigar, sistematizar y teorizar las expresiones de los grupos históricamente subalternizados desde la perspectiva de los estudios de comunicación y, en muchos casos, los estudios culturales. Permitiendo así que haya una intersección entre el discurso y la esfera pública, con los estudios culturales, entendiendo este último como la posibilidad de considerar la racialización, el género, la identidad, entre otras características, como elementos esenciales en las prácticas comunicativas.

Los mensajes, discursos y enunciaciones públicas, están atravesadas por la identidad individual y colectiva, misma que responde a un ejercicio de construcción social, basado en el lugar que las personas ocupamos en el mundo, es así que desde la comunicación alternativa existe la posibilidad de visibilizar esos lugares y convertirlos en espacios válidos para la generación de discursos, ideas y pensamientos que también pueden ser posicionados como parte de la esfera pública, pero no necesariamente de aquella esfera pública burguesa que privilegia los discursos de los sectores de poder hegemónicos.

La comunicación alternativa retoma muchas de las propuestas abordadas y recogidas por lo planteado por Downing (1984, 2000) respecto a los medios radicales y Mario Kaplún (1985) sobre la comunicación popular en donde, en ambos casos, expresan el “carácter situado” de la generación del conocimiento y cómo esto orienta el uso de la comunicación como un camino hacia el cambio social. Es así que, los discursos hegemónicos, se empiezan a ver afectados por el contenido que desafía el *statu quo*, a través de la legitimación y validación de estructuras participativas, democráticas y transparentes que buscan generar una interrelación entre el discurso y la praxis.

En la actualidad es cada vez más frecuente ver que los grupos subalternizados hacen uso de las herramientas que la comunicación alternativa les ofrece, para generar espacios propios de enunciación en donde las voces, las ideas, las necesidades y el conocimiento situado hace parte fundamental de los procesos de comunicación. Hoy, el enunciarse desde un lugar no privilegiado es parte de las estrategias que permiten construir una comunicación que, por un lado, es comunitaria y colectiva; y, por otro es, una alternativa para el desarrollo y el cambio social.

Los pueblos originarios han entendido muy bien este uso y lo han aplicado a sus contextos comunitarios, locales, políticos y sociales, generando espacios de comunicación alternativa en donde se privilegia la palabra hablada, especialmente en lenguas originarias, y se la transversaliza con las herramientas que las nuevas tecnologías

ofrecen. En ese sentido, es importante recordar que los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador antes, así como hoy, habitan la ruralidad, experimentan situaciones de injusticia, discriminación y exclusión. Estos contextos han orillado a que los pueblos originarios encuentren alternativas para oponerse a esas formas de violencia racista a través de la participación política y el cambio social. Y es que lo alternativo “identifica una tarea global con fines de toma de conciencia, cambio de actitud y modificación de la vida” (Bravo Mancero *et al.*, 2021, p. 97). La comunicación alternativa también lo hace, pues genera cambios sociales al orientar la transformación, poniendo a disposición de las audiencias “lo alterno a los medios tradicionales, es decir, a los más utilizados” (Lewis, 1995, p. 12) como una nueva opción frente a las nuevas realidades.

Si bien es más frecuente ver procesos y medios de comunicación alternativa entre los pueblos originarios del Ecuador, ante el creciente aumento de herramientas tecnológicas y de conexión, son cada vez más los grupos poblacionales y colectivas sociales que están disputando los espacios de comunicación para (auto)representarse ante la esfera pública como es el caso de las y los afrodescendientes. En el acápite previo se exponen casos que no tuvieron un correcto abordaje comunicacional y que propician el mantenimiento de prejuicios contra la población afrodescendiente y es, justamente, esto lo que ha hecho que, cada vez más, comunicadoras y comunicadores opten por la comunicación alternativa como una forma de generar cambios y transformaciones sociales.

Estos espacios de comunicación (que no en todos los casos son medios de comunicación) buscan realizar representaciones más apegadas a la realidad de los pueblos y que, en el caso de, las y los afrodescendientes tiene que ver con la erradicación de estereotipos y prejuicios asociados a la etnia y a la cultura de este pueblo. Relatos Esmeraldeños, La Calle Habla, Afrocomunicaciones EC, Amandla Medio y Palabras Negras son algunos medios y espacios de comunicación que desde la comunicación alternativa, buscan oponerse a las formas

de comunicación hegemónicas que, como resultado del colonialismo, constantemente han reforzado el racismo mediático a través de la perpetuación de estereotipos culturales y prejuicios raciales que vulneran a poblaciones racializadas, sus culturas y cuerpos; y deslegitiman o invalidan los lugares de representación y (auto) enunciación de la población afrodescendiente.

A lo largo de la historia, los medios de comunicación tradicionales a través de telenovelas, programas de entretenimiento familiar, noticias, cómics y otros productos comunicacionales han ridiculizado, banalizado e inferiorizado a la población afrodescendiente en Ecuador. Un ejemplo de eso es el programa de humor “Vivos” que, como se describe en la tesis *Las representaciones sobre la población afroecuatoriana en la comedia de televisión ecuatoriana* de Shantal Vallejo. Este programa se caracteriza por la creación de personajes basados en personas con reconocimiento nacional, regional y local, que imitan algunas de las características de personas afrodescendientes con el objetivo de generar un tipo de humor anclado en la exageración y burla, siempre relacionado con condiciones de clase, étnico y raciales.



Nota. Pechiche Coloriche fue la representación de una mujer afrodescendiente periodista en búsqueda de noticias exclusivas. Junto a ella aparecían otros personajes racializados como su sobrina Nayomi y su mamá, haciendo uso del *black face*. Captura tomada del canal de YouTube de Vivos Ecuador.

Este tipo de representaciones generan revictimizaciones a la población afrodescendiente y refuerzan la idea de ser personas torpes e ignorantes. En palabras de Stuart Hall:

Representar algo es describirlo o dibujarlo, llamarlo a la mente mediante una descripción, o retrato, o imaginación; poner una semejanza de ello delante de nuestra mente o de los sentidos; como, por ejemplo, en la frase, 'Este cuadro representa el asesinato de Abel por Caín'. (Hall, 1997, p. 3)

Es decir, hay una intención al representar de una manera específica a la población afrodescendiente y está relacionada con el sostenimiento de relaciones asimétricas.

No hay que desconocer que el racismo también está en los medios de comunicación y productos comunicacionales, así como en los estilos, formatos y tendencias. A esto se suma la representación inferiorizada, estigmatizada y estereotipada de la población afrodescendiente. Es por ello que la forma en la que se cuentan historias, reportajes, noticias u otros contenidos periodísticos, el uso del lenguaje, las palabras y las imágenes pueden contribuir a reforzar el racismo o, por el contrario, superarlo.

Es allí donde entra la comunicación alternativa, que, en el caso de la comunicación masiva y los productos culturales, nos lleva a pensar(nos) el ejercicio comunicacional y la construcción de productos comunicativos desde el antirracismo, la dignidad y la revitalización cultural. Reconociendo que el antirracismo tiene como objetivo erradicar toda clase de opresión basada en la raza y para ello, es importante generar espacios de discusión y debate sobre cómo desestructurar los sistemas de opresión que desde la comunicación hegemónica se dibujan en las narrativas folcloristas, que desde la comunicación alternativa en cambio buscan construir representaciones que dignifique años de invisibilidad, inferiorización, estigmas y estereotipos.

Desde la comunicación alternativa hay una disputa de sentidos que se opone a los discursos de odio, a las narrativas racistas,

discriminatorias, xenófobas, clasistas, machistas y misóginas; y todas aquellas que son excluyentes y deshumanizantes, apostándole a un ejercicio militante que proporcione a las audiencias información más precisa y menos sesgada, de esa que nos permite “ver con el otro, publicar las opiniones de los otros, tener pruebas, no cargar con roles de otros cuando estamos reportando” (#El mejor periodismo está por venir, p. 53).

Afrodescendencia y comunicación alternativa para visibilizar las ausencias

Como se ha explicado previamente, cada vez existen más propuestas y productos culturales que hacen uso de las herramientas de la comunicación alternativa. Estas propuestas pueden ser entendidas como contrahegemónicas por su radicalidad para oponerse y (re) presentar a los grupos históricamente subalternizados desde la dignificación de la vida, de las historias y los relatos. En palabras de John Downing (2011) los medios de comunicación alternativos y contrahegemónicos que desafían el dominio de los medios de comunicación corporativos o convencionales encajan en el espectro de “medios radicales”.

Estos medios con frecuencia buscan abordar temas que los medios y plataformas de comunicación hegemónica marginan e ignoran, para convertirlos en temas relevantes que son abordados desde enfoques políticos y sociales más radicales. Los medios radicales pueden incluir publicaciones impresas, emisoras de radio comunitarias, canales de televisión independientes, sitios web y blogs, entre otros. Si bien existen propuestas comunitarias que han intentado abordar estos temas, la diversidad de criterios, pensamientos, ideologías y, también, de prejuicios han imposibilitado encontrar puntos de unificación, haciendo necesario la construcción y sostenimiento de espacios alternativos.

John Downing, en *Radical Media: Rebellious Communication and Social Movements*, dice que la radicalidad de los medios puede ser entendida y explicada con los movimientos de izquierda, en donde también se observa esta dinámica: ausencia de acuerdos por prejuicios opresivos persistentes que no se abordan y, por el contrario, se ignoran (J. Downing, 2001). Por ejemplo, un medio de comunicación puede enunciarse desde las izquierdas, el feminismo y lo comunitario; y aun así reproducir prácticas de explotación y acoso laboral, violencia por cuestiones de género y ser racista, en Ecuador. Véase el ejemplo de Wambra Medio Comunitario que fue denunciado por ejercer este tipo de violencias sobre sus extrabajadoras, pese a ser un medio que se nombra desde lo comunitario y el feminismo.¹⁰

Los medios alternativos y la comunicación alternativa se erigen desde espacios contrahegemónicos que, en palabras de Downing, “tratan de ir a la raíz de cada asunto. No informan simplemente sobre lo que está sucediendo, sino que se ocupan de la verdadera sustancia de las cuestiones políticas, económicas y culturales” (APCNoticias, 2007, párr. 23-25). La radicalidad de los medios y plataformas alternativas de comunicación hoy en día es de más fácil acceso gracias al internet que, si bien, en algunas zonas sigue siendo escaso, a quienes tienen la posibilidad de contar con este acceso, así como con tecnología, les facilita la llegada a otros públicos que, como plantea Orozco, se convierten en “prosumidores” de contenidos. Sin embargo, estas facilidades pueden ser también una ventaja para que grupos hegemónicos (derechistas y conservadores) puedan apropiarse de estos espacios para continuar manteniendo el *statu quo* a través de propuestas que se presentan como radicales, pero no desde la visión de los medios, sino de la radicalidad ideológica de los sectores de poder.

En el caso de las poblaciones afrodescendientes la comunicación ha estado supeditada a la palabra hablada como forma de comunicación

10 El 27 de abril de 2023, extrabajadoras de Wambra Medio Comunitario realizaron una denuncia pública en la que expusieron las condiciones laborales a las que fueron sometidas en este espacio. Denuncia disponible en: <https://bit.ly/3HtHXAH>

primaria que cobra sentido a través de la tradición oral, entendida como “una estrategia fundamental en la preservación y transmisión de los saberes entre los hijos de la diáspora” (Pabón, 2016, p. 95). En ese sentido, la tradición oral para los pueblos afrodescendientes y negros es una forma alternativa de comunicación que desdibuja los relatos hegemónicos en los que se posiciona la esclavización como el origen y único destino de las personas afrodescendientes. Es así que:

Los pueblos negros y afrodescendientes, tras la trata transatlántica, han encontrado en la oralidad una de las principales formas de resistencia.

Para lxs negrxs y afrodescendientes los saberes ancestrales, la existencia y la reexistencia se encuentran en la palabra, en las voces de las sabias y sabios de las comunidades que ponen al servicio de lxs otrxs la historia, los conocimientos, los saberes y los secretos ancestrales que permitieron su persistencia hasta estos días. (Anangonó, 2022, p. 24)

A través de la tradición oral, los pueblos afrodescendientes y negros han podido “desplazar las lecturas hegemónicas que frecuentemente han visto al ‘otro’ en los descendientes de la diáspora ‘deshumanizándolos [y] arrebatándoles la libertad” (Pabón, 2016, p. 96). Esto, en la comunicación alternativa cobra sentido con los nuevos enfoques y abordajes de las historias, en donde, por ejemplo, la racialización es la causa, pero no la razón de los estereotipos hacia las poblaciones afrodescendientes.

Pensar en comunicación alternativa y afrodescendencia es pensar en una comunicación para el cambio, que surge como un contrapeso vital frente a la hegemonía de los medios de comunicación convencionales, para facilitar el acceso a plataformas inclusivas y representativas para voces y perspectivas subalternizadas. Dentro de este contexto, como ya se ha expuesto previamente, la afrodescendencia ha sido históricamente subrepresentada y estereotipada en los medios tradicionales, lo que ha perpetuado desigualdades y discriminación. Sin embargo, en la comunicación alternativa se erige un espacio donde las narrativas afrodescendientes pueden florecer, desafiando estereotipos y promoviendo la diversidad cultural y racial.

Es así que, la comunicación alternativa desde una perspectiva afrodescendiente opta por alejarse de lo que Pere Ortín describe como necroperiodismo. El término “necroperiodismo” es “una idea tomada del filósofo camerunés Achille Mbembe, la ‘necropolítica’ y mezclada con la idea del ‘necrocapitalismo’, el capitalismo gore, de la estudiosa mexicana Sayak Valencia” (Ortín, 2020, p. 24). El necroperiodismo se centra excesivamente en la cobertura sensacionalista y morbosa de la muerte y el sufrimiento humano. Se caracteriza por la explotación de tragedias y desastres para aumentar la audiencia y el rating, a menudo deshumanizando a las personas afectadas y perpetuando estereotipos negativos. En el caso de la población afrodescendiente esta práctica ha sido cotidiana. Pere Ortín, en *#El mejor periodismo está x venir*, explica la importancia de abandonar ese periodismo de la muerte, que vive de la muerte. No porque la muerte no deba ser narrada sino por la ligereza con que se narra.

Todos los días hay cosas ocurriendo a nuestro alrededor, todos los días consumimos información relacionada con la agenda *setting* que establecen los sectores de poder ¿Pero por qué solo contamos o nos cuentan eso? La comunicación alternativa tiene la capacidad para empoderar y visibilizar a las comunidades que han sido históricamente marginadas y silenciadas, permitiendo que las voces se escuchen y se valoren, contrarrestando los estereotipos y prejuicios establecidos y sostenidos por los espacios de poder anclados a los medios hegemónicos. Sin embargo, la comunicación tradicional y hegemónica narra los hechos y sucesos, generalmente, para favorecer al *statu quo* y crear una cortina de humo que exponga apenas la punta del iceberg, dejando por fuera las cuestiones estructurales que hicieron que las cosas llegaran a ese punto.

En el contexto nacional y tras la declaratoria de conflicto interno armado, en Ecuador, el *necroperiodismo* cobra relevancia en las formas de comunicación, pues hoy los medios de comunicación, así como las y los trabajadores de la comunicación se han convertido en narradores

de, lo que conocíamos como, crónica roja. Hoy es difícil pensar en narrativas comunicacionales que no involucren violencia.

Sin embargo, sigue siendo lejana la posibilidad de encontrar información que presente de forma estructural la razón y la causa, por la que la violencia y criminalidad en el país hoy se presenta así. Es más sencillo mostrar reportajes o vídeos en plataformas digitales que evidencian violaciones de derechos humanos y humillaciones hacia niños y jóvenes racializados, empobrecidos y de sectores populares cooptados por el crimen organizado, que explicar, en esos mismos espacios de comunicación, las causas estructurales que llevaron a estos niños y jóvenes a ser declarados “terroristas” y, por ende, enemigos del Estado.

En ese sentido, la conexión entre el necroperiodismo y la comunicación alternativa radica en el contraste entre ambos enfoques. Mientras que el necroperiodismo se enfoca en el sensacionalismo y la explotación de la tragedia, la comunicación alternativa busca brindar una cobertura más ética y sensible de los acontecimientos, priorizando la dignidad y la humanidad de las personas afectadas, oponiéndose al sensacionalismo y promoviendo una narrativa más completa y equilibrada que visibilice aquellas voces e historias que históricamente han sido ignoradas por la comunicación tradicional.

La comunicación alternativa no se centra únicamente en la tragedia y el sufrimiento, la comunicación alternativa busca abordar las causas subyacentes de los problemas para promover soluciones constructivas. Es por ello que se convierte en un elemento clave para construir alternativas comunicativas situadas, esperanzadoras y empoderantes para las comunidades. No desde la narrativa que omite contar lo que ocurre, sino desde aquella que narra las causas estructurales que propician esos fenómenos, dando así luces que permitan entender y vislumbrar soluciones desde una perspectiva más ética y solidaria, centrándose en la dignidad y la humanidad de las personas afectadas.

A través de esta forma de comunicación, se pueden abordar temas relevantes para las comunidades que, en el caso de las y los

afrodescendientes, puede estar vinculada con la lucha contra el racismo, la promoción de la igualdad de derechos, los derechos humanos, la celebración de la cultura y el patrimonio afrodescendiente, así como la exaltación de la cultura y la dignificación de la vida de las y los afrodescendientes. Es así que, la comunicación alternativa, hoy por hoy, permite conocer la voz de la afrodescendencia y evidenciar su constante evolución de acuerdo a los entornos, contextos y coyunturas.

Las redes sociales son ejemplo de ello, pues han permitido que personas afrodescendientes compartan sus historias y perspectivas de manera directa y sin filtros, para visibilizar y exaltar la cultura o para denunciar las inequidades estructurales que les aquejan. La comunicación alternativa desempeña un papel crucial en la promoción de la inclusión y la equidad para la comunidad afrodescendiente, es por ello que hoy existen propuestas alternativas donde las voces afrodescendientes son valoradas, escuchadas y celebradas. Uno de esos espacios es el primer podcast antirracista de Ecuador.

Palabras Negras es una plataforma de comunicación alternativa que nació en 2023 con el apoyo de SembraMedia y Google News Initiative. De entre más de 400 aplicaciones, Palabras Negras fue seleccionada para ser parte del programa de entrenamiento para periodistas y emprendedores sociales con ideas innovadoras para la creación de nuevos medios GNI Startups Lab Hispanoamérica.¹¹ Es así que se constituye como el primer podcast antirracista de Ecuador, coordinado y producido por mujeres afrodescendientes que buscan visibilizar, desde la dignidad, otras narrativas e historias del pueblo afroecuatoriano y de personas negras y afrodescendientes que difunden y promueven el pensamiento negro. En este espacio de comunicación alternativa, las voces de las personas negras y afrodescendientes son importantes y se abordan desde una perspectiva afrocentrada y con pensamiento crítico, para llegar a otros públicos interesados en la

11 El programa de GNI Startups Lab Hispanoamérica seleccionó a 20 periodistas de Latinoamérica para incubar un medio o plataforma de comunicación. Palabras Negras fue uno de los emprendimientos periodísticos seleccionados. Disponible en: <https://bit.ly/4n2WUds>

promoción y defensa de los derechos humanos de las poblaciones afrodescendientes.

Este podcast cuenta con su primera temporada desarrollada a finales de 2023, en estos 5 episodios, se abordaron temas como necropolítica, género y antirracismo. Dada la coyuntura de Ecuador, Palabras Negras, sirvió como plataforma de visibilización y contextualización de algunas realidades que atraviesa la población afrodescendiente en Ecuador y pese a todo: resiste. Parte de esa resistencia de las poblaciones negras y afrodescendientes está también en lo comunicacional que, como en el caso del primer podcast antirracista del Ecuador, se construye desde una práctica educomunicativa para oponerse a los relatos hegemónicos y en su lugar posicionar voces, relatos e historias que no caben en los medios de comunicación tradicionales.

Estas voces y relatos disidentes, en medida de lo que la tecnología permite, tienen una amplia llegada incluso a los sectores no racializados, en los que existe un interés de cuestionar las narrativas tradicionales que han perpetuado las representaciones negativas, violentas y deshumanizantes de las y los afrodescendientes. Sin embargo, estos proyectos no siempre pueden ser sostenidos con única y exclusivamente la voluntad y el compromiso político de quienes los construyen.

Los recursos y el apoyo a estas iniciativas son esenciales y más aún en el contexto nacional, en donde vemos la deshumanización retratada en los grandes medios de comunicación, ignorando por completo que esas narrativas están construidas sobre la negación de la humanidad de un sector poblacional históricamente discriminado. Frente a ello, el ejercicio político de (re)imaginar las narrativas —a través de la comunicación alternativa y la afrodescendencia— se convierte en una urgencia para la comunicación.

Comunicación intercultural: claves para la cobertura de la afrodescendencia

1. Producir representaciones mediáticas alejadas de los estereotipos, en donde las poblaciones afrodescendientes y negras se representen con dignidad.
2. Evitar la utilización de términos que tienen connotación negativa o discriminatoria
3. Eliminar el uso de expresiones o narrativas que justifiquen la violencia, la discriminación o la deshumanización.
4. No poner en las personas afrodescendientes la responsabilidad de la violencia racista, el perfilamiento racial o la discriminación.
5. Generar e incluirse en conversaciones sobre racismo, perfilamiento racial, discriminación y otros problemas estructurales que afectan a la población afrodescendiente.
6. Escuchar con respeto y sensibilidad los llamados de atención que hacen las personas que han reflexionado sobre el racismo, la discriminación racial y otros problemas estructurales.
7. Entender que el racismo se reproduce a través del lenguaje y las formas de narrar, por ello, es importante estar atentos para cuestionar a las fuentes que puedan usar lenguaje racista, discriminatorio o de odio.
8. Antes de la construcción de una historia, noticia o cualquier producto comunicativo, cuestionate qué tan relevante es exponer la raza, etnia, nacionalidad de unas personas y sí con eso estarías ahondando en estereotipos y cayendo en prácticas racistas.
9. Preguntar cómo se autonombran o autodeterminan las comunidades y personas racializadas.
10. Evitar los términos que asocian lo negro con lo malo o negativo y lo blanco con lo positivo.
11. Evitar los diminutivos y eufemismos que infantilizan a la población afrodescendiente.

12. Diversificar las voces es fundamental y no basta con incluir personas diversas en nuestras historias. Es necesario que las voces de esas personas sean escuchadas, leídas y consideradas, deben tener un aporte real.
13. Para contar historias relacionadas a población racializada, racismo u otros problemas estructurales que les afectan, es necesario acudir a personas expertas en la comunidad, nadie podrá narrar mejor una historia que las personas que lo experimentan.
14. Abandonar el salvacionismo. Nadie “da voz”, todes tenemos una voz, las personas requerimos espacios donde nuestras voces sean consideradas, para que tengan un impacto real que modifique la realidad que experimentamos.
15. Para la comunicación tradicional las historias son eso: historias, pero para las poblaciones subalternizadas, estas historias representan su vida.
16. Abandonar el extractivismo epistémico o apropiación de las ideas de poblaciones racializadas, pues esa es otra forma de racismo.
17. Encontrar formas de retribuir a las comunidades el tiempo y la información que te dan para la construcción de tus historias.
18. Céntrate en que el diálogo que tengas con personas racializadas o comunidades racializadas sea intercultural, horizontal y no jerárquico. Recuerda que ambas partes son importantes para la construcción de una historia o producto comunicacional y todes podemos aprender de todes.

Conclusiones

A lo largo de este texto hemos explorado la comunicación alternativa como un espacio de reivindicación de la afrodescendencia. Se ha hecho evidente que este tipo de comunicación juega un papel fundamental en la construcción de identidades, la visibilización de las comunidades, la lucha contra el racismo y la discriminación y la promoción de

la transformación social. Esto considerando que la comunicación alternativa se construye como un espacio vital para la reivindicación de su identidad, historia y cultura.

A través de diversos canales y formatos, esta comunicación desafía las narrativas hegemónicas y construye una alternativa desde la propia experiencia que en el caso de las poblaciones afrodescendientes y negras se opone a la invisibilización histórica. Para los grupos subalternizados la comunicación alternativa se convierte en una herramienta poderosa para romper con esta invisibilización y narrar sus propias historias, perspectivas y luchas, puesto que más que un simple enfoque de comunicación, la comunicación alternativa se configura como un espacio de construcción identitaria que permite a las comunidades afrodescendientes explorar y redefinir su identidad, celebrar su cultura y fortalecer su sentido de pertenencia.

En el caso de las poblaciones afrodescendientes y negras, la comunicación alternativa no solo busca visibilizar las realidades de las comunidades, sino que también se convierte en un instrumento para la transformación social, al facilitar procesos de denuncia, promover la igualdad y el reconocimiento de derechos. La comunicación alternativa afrodescendiente juega un papel fundamental en la construcción de una sociedad más justa e inclusiva, puesto que es un espacio de diálogo intercultural que permite el reconocimiento de la diversidad y la riqueza cultural de las comunidades afrodescendientes, a través de diferentes medios y plataformas, como la música, el arte, la literatura, el cine y las redes sociales.

Sin embargo, la comunicación alternativa también enfrenta diversos desafíos: el acceso a los medios de comunicación, la falta de recursos y la discriminación persisten. Pese a ello, hay procesos de encuentro, crecimiento y expansión que invitan a la participación activa de todas las personas comprometidas con la justicia social y la construcción de una sociedad más diversa y equitativa.

Sin embargo, aún es necesario promover la participación de las comunidades afrodescendientes y negras en la producción y difusión

de contenidos, así como la creación de espacios de diálogo intercultural que permitan el intercambio de experiencias y saberes, pues hacer comunicación alternativa con perspectiva afrodescendiente es un ejercicio de resistencia que enfrenta a quienes lo hacen a barreras por la ausencia de apoyo y fortalecimiento de dichas alternativas, por ello, programas y oportunidades que incentiven la creación y el sostenimiento, a largo plazo, de las iniciativas comunicacionales se vuelven esenciales en contextos donde el necroperiodismo toma fuerza y dificulta el sostenimiento y fortalecimiento de la comunicación alternativa y, por ende, a la construcción del periodismo antirracista enfocado en generar representaciones positivas de poblaciones históricamente subalternizadas.

Referencias bibliográficas

- Anangonó, G. (2022). *Mujeres negras y afrodescendientes: Resistencia ancestral, oralidad y feminismos en el valle del Chota*. [Maestría, Universidad Andina Simón Bolívar sede Ecuador]. <https://bit.ly/43Tzhez>
- APCNoticias. (2007). *Una pregunta radical: ¿cómo los medios alternativos pueden beneficiarse de la tecnología? | Asociación para el Progreso de las Comunicaciones*. <https://bit.ly/4kWeRjN>
- Astaíza Pozo, M. E. (2012). *El Pueblo Afrodescendiente en el Ecuador* (p. 133) [Temático]. Defensoría del Pueblo del Ecuador. <https://bit.ly/3T8lz2e>
- Bravo Mancero, J. A., Galindo Arranz, F., Larrea Naranjo, C. y Ruales Parreño. (2021). Comunicación alternativa para la transformación de los pueblos indígenas y el eslabón Proaño. *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*, 146, 93-112.
- Cataño, M. M. (2012). Enfoques teóricos y metodológicos en los estudios de recepción-audiencia. En *De las audiencias contemplativas a los productores conectados: Mapa de los estudios y de las tendencias de los ciudadanos mediáticos en Colombia* (pp. 79-110). Pontificia Universidad Javeriana.
- de Lopes, M. I. V. (2011). Una agenda metodológica presente para a pesquisa de recepção na América Latina. En *Análisis de recepción en América Latina: Un recuento histórico con perspectivas al futuro* (pp. 409-428). CIESPAL.
- Downing, J. (2001). *Radical Media: Rebellious Communication and Social Movements*. Sage Publications, Inc.

- Downing, J. D. H. (2011). Medios radicales: Comunicación rebelde y movimientos sociales. En *Comunicación, desarrollo y cambio social: Interrelaciones entre comunicación, movimientos ciudadanos y medios* (pp. 399-406). Pontificia Universidad Javeriana, Universidad Minuto de Dios, Unesco.
- Hall, S. (1997). El trabajo de la representación. En *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices* (pp. 18-74). Sage Publications. <https://bit.ly/4kr6ipg>
- Kingman Garcés, E. (2022). Identidad, mestizaje, hibridación: Sus usos ambiguos. *Revista Propositiones*, 34. <https://bit.ly/43MC6oV>
- Lewis, P. M. (ed.). (1995). *Medios de comunicación alternativos: La conexión de lo mundial con lo local*. <https://bit.ly/4mK6IZL>
- Mbembe, A. (2016). *Crítica de la razón negra: Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Futuro Anterior Ediciones. <https://bit.ly/43woGHB>
- Orozco, G. (2014). Las audiencias hoy, antes y después. En *TVMorfosis 3 Audiencias audiovisuales: Consumidores en movimiento*. Universidad de Guadalajara.
- Ortín, P. (2020). Periodismo DaDá + Crónico Collage. En *#El mejor periodismo está x venir* (Friedrich-Ebert-Stiftung FES, pp. 10-31). <https://bit.ly/43tH7MY>
- Pabón, J. (2016). Ora-literatura afroecuatoriana: Narrativas insurgentes de re-existencia y lugar. *The Latin Americanist*, 60(1), 95-113.
- Rincón, O. (2008). No más audiencias, todos devenimos productores. *Comunicar*, XV(30), 93-98.
- Thompson, J. B. (1998). *Los media y la modernidad: Una teoría de los medios de comunicación*. Paidós Ibérica, S.A. <https://bit.ly/4jF5pZf>

Todo es para ayer: propuesta de un modelo de análisis de rastros de africanismos en la producción cultural y comunicacional negra contemporánea

Deivison Moacir Cezar de Campos
Doctor en Ciencias de la Comunicación
Profesor del Programa de Posgrado en Comunicación
de la PUCRS/Brasil

*Es necesario volver al principio/
cuando los caminos se confunden /es necesario volver al principio/
¿No sabes a dónde ir? / Tengo que volver al principio
para no perder el rumbo/ no puedes olvidar el principio
(EMECIDA, 2009)*

Las producciones culturales negras en la diáspora mantienen huellas del proceso de desterritorialización y de encuentro (Glissant, 2005) con las culturas europeas y locales, recombinando una matriz cultural de las más diversas maneras (Gilroy, 2007). Esta característica común facilitó la circulación y la traducción de productos culturales entre las

poblaciones negras, creando una esfera pública alternativa, que Gilroy (2001) llama el Atlántico Negro.¹² En este despojo surgen constantemente nuevos productos que renuevan el deseo de una autenticidad imposible, es decir, un producto para ser consumido exclusivamente por personas negras.

A pesar de criticar a menudo a la esfera pública capitalista, estas producciones, especialmente las sonoras y audiovisuales, terminan transformándose en productos de consumo expandidos por los medios de comunicación debido a su potencial de novedad (Kellner, 2001). El funk carioca es un ejemplo reciente de este proceso. Esta relación conduce, por un lado, a la cooptación y domesticación de parte de la producción cultural negra; y, por otro, abre la posibilidad de diálogos y protestas a través y desde esta circulación. Este último aspecto es de interés para la investigación¹³ a la que se relaciona este texto, por su poder descolonizador¹⁴ y, al mismo tiempo, por promover un cruce de la esfera pública capitalista por la esfera pública negra, superando las barreras simbólicas del silenciamiento de la protesta negra. Gilroy (2001) entiende el Atlántico Negro como el “circuito comunicativo excéntrico que permitió a las poblaciones [negras] dispersas dialogar, interactuar y, en tiempos más recientes, incluso sincronizar elementos significativos de sus vidas sociales y culturales” (p. 20).

Estas producciones utilizan el sistema mediático para hacer circular mensajes dirigidos a las poblaciones negras, sin dejar de servir al mercado capitalista. Además de la información, contiene rastros de africanismos que se desprenden de los productos. Como resultado, se imponen como afectos identitarios, cuyas marcas son

12 Gilroy (2001) entiende el Atlántico Negro como el “circuito comunicativo excéntrico que permitió a las poblaciones [negras] dispersas dialogar, interactuar y, en tiempos más recientes, incluso sincronizar elementos significativos de sus vidas sociales y culturales” (p. 20).

13 La investigación se titula *Narrativas insolentes de la negritud en los medios de comunicación*, desarrollada en conjunto con el Centro de Estudios Afrobrasileños e Indígenas de la Universidad Luterana de Brasil.

14 La descolonización “implica la creación de un nuevo orden material y simbólico que tenga en cuenta todo el espectro de la historia humana, incluidos sus logros y fracasos” (Maldonado-Torres, 2010, p. 409).

el ritmo, la presencia, la ruptura, la reelaboración de la memoria cultural desterritorializada y, además, la activación y presentificación de esta tradición en movimiento. Estas características configuran una estética inherente a una estrategia cultural, que en el conjunto de la investigación se ha denominado Estética de la Insolencia, lo que demanda un modelo de análisis.

La propuesta, aún en desarrollo, surgió luego de escuchar el Mixtape *Pra quem jábiteu um cachorro por comida, até que eu chegar longe*, del rapero Emicida. Inicialmente, la escucha se vinculó a la propuesta de continuar observando el impacto de la temporalidad en el consumo colectivo de productos afro sonoros (Campos, 2014). La obra parecía un objeto empírico adecuado para este estudio, ya que el tiempo también es uno de los elementos centrales de la poesía y, necesariamente, del ritmo.

Lanzada de forma independiente en 2009, convirtió al rapero Emicida en finalista en la categoría de Rap, y el video musical del sencillo *Triunfo* fue finalista al mejor video del año en Video Music Brasil de MTV. El rapero debutó poco después, en 2011, en el programa Sangue B de MTV, lo que abrió espacios de visibilidad mediática para raperos surgidos en las batallas de la rima en São Paulo. También inauguró una nueva vertiente del rap brasileño, desplazando el énfasis de la poesía para el “es posible”, sin dejar de abordar el racismo y las posiciones sociales.

Sin embargo, la inquietud que provocaban las 25 canciones que componen la obra apuntaba otras posibilidades de entrada. Las primeras impresiones de escucha fueron corroboradas por un comentario informal de que “la música de Emicida es para nosotros, los negros¹⁵.” La afirmación dio lugar a la elaboración de la pregunta de investigación: ya que el rapero habla con personas negras, ¿es

15 Esta afirmación surge de una conversación con otro investigador afro, doctor en Historia y estudioso de la obra de Franz Fanon. Él criticó la elección de Emicida por presentar muchos clichés del rap en el ritmo y las rimas. Posteriormente comentó que su esposa le dijo que nunca lo entendería, porque “él era blanco y la música de Emicida estaba hecha para nosotros, los negros”.

posible hablar de la existencia de afectos identitarios en los productos culturales? Y lo más importante, ¿cómo identificarlos?

En este contexto, la propuesta de insolencia para nombrar los elementos estéticos buscados en las producciones es un movimiento de apropiación y un intento de desplazamiento de sentido. Es de uso común en insultos racistas (Geledés, 1995), constituyendo una persistencia del período esclavista en el que el adjetivo insolente era utilizado por los dueños de esclavos para referirse a las personas negras que se resistían a las relaciones de poder vigentes (Paiva, 2006). Un uso frecuente se da en el sistema educativo en relación a los estudiantes negros que no se someten al tratamiento diferenciado y a la postura servil que se les exige, conflicto que es en la base de la alta tasa de deserción escolar entre los estudiantes negros.

La lectura insolente constituye un modelo heurístico en desarrollo que busca revelar rastros de africanismos en productos y procesos de comunicación relacionados con las culturas negras. Estos significantes se mantienen bajo estrategias de desviación, ocultamiento o sincretismo, resultantes del encuentro e intrínsecas a las culturas negras en la diáspora. La operacionalización del modelo se produce a través de la identificación de un doble constitutivo. Para aplicar el modelo se analiza el documental *musical Emicida: AmarElo - é tudo para ontem*.

La discusión sobre la invisibilidad y represión de la cultura negra y de personajes importantes para la historia y la nacionalidad brasileña tiene una tradición en el país, aunque de forma marginal, impulsada principalmente por el movimiento negro (Gomes, 2019). Producciones académicas y mediáticas, originadas en el llamado mundo negro, han buscado rescatar del silenciamiento y del olvido a muchos de estos personajes y cuestiones culturales y ponerlos en circulación.

Estrenado en 2020, dirigido por Fred Ouro Preto y con duración de 1h29, el documental registra el detrás de escena de la grabación del álbum y del espectáculo en el Teatro Municipal de São Paulo, al mismo tiempo que, en una especial complejidad temporal, apunta posibles

arreglos con eventos y personajes del movimiento negro brasileño y la diáspora. Según la narrativa presentada, el espectáculo sería el resultado de este proceso y un catalizador de aspiraciones y proyectos para el futuro, en un diálogo no declarado con el afrofuturismo y el *adinkra sancofa*.

El documental se construye como un proyecto musical y un proyecto para popularizar la existencia, performance y producción de investigadores e intelectuales orgánicos negros que, debido a estrategias de opresión y silenciamiento, no son validados. Las trayectorias y los conocimientos se mantienen al margen del sentido científico y del sentido común por la blanquitud, entendida como una relación de poder estructurante en Occidente (Campos, 2021).

La narrativa, en este sentido, no presenta nada nuevo en sus diálogos con el mundo negro y ese es quizás su principal aporte, dar visibilidad a lo que se sabe y no se reconoce. Con ello, denuncia la invisibilidad no solo de la compleja existencia de las personas negras, sino también el epistemicidio colonial que permanece a través de la negación del racismo y el silenciamiento de las contribuciones negras a la cultura nacional fuera de manifestaciones o espacios permitidos, como la música y el deporte.

Considerando esta condición, el artículo propone una lectura insolente (Campos, 2020) del documental musical, es decir, otra lectura posible del videoclip *Emicida: Amar Elo é tudo para ontem*. Se asume que el documental presenta cuestiones que ya son conocidas y, aun así, no genera reconocimiento en su circulación ampliada debido al mencionado proceso de silenciamiento. En este contexto, la dualidad que emerge es novedad/obviedad.

La insolencia como permanencia y resistencia al encuentro

La imposibilidad de mantener herencias estables, en el contexto de la esclavitud, llevó a la creación de “algo impredecible” (Glissant,

2005, p. 20), en términos culturales, únicamente a partir de la memoria, generando un sistema de pensamiento que se opone a la falsa universalidad moderna. A través de la resistencia a las relaciones racialmente jerárquicas y al desequilibrio cultural, se produjeron estrategias para restablecer un equilibrio posible a través de la revalorización de las huellas africanas.

Esta respuesta al encuentro cultural violento y a la deslocalización significó la “persistencia de una forma de relación con la realidad, pero restaurada en la historia y, por tanto, reformulada y transformada en relación a su colocación en el orden mítico original” (Sodré, 1983, p. 122). El diálogo permanente con esta tradición en movimiento, como mediadora del presente, dio características contramodernas (Gilroy, 2001) a las culturas diaspóricas negras.

Contrariamente a la estabilidad del lugar y la nación, las referencias discontinuas y conmovedoras dan sentido y relacionan las manifestaciones locales con sus orígenes africanos, demostrando una continuidad en los fenómenos contemporáneos del pasado “que los moldeó, pero que ya no reconocen y a los que se parecen ligeramente” (Gilroy, 2001, p. 358). La reconfiguración de las culturas negras en la diáspora produjo así una matriz cultural con una característica de “mutante mismo” en la que:

Lo mismo se conserva sin necesidad de ser cosificado. Se reprocesa permanentemente. Se mantiene y se modifica en lo que se convierte en una tradición decididamente no tradicional, porque no es una tradición como repetición cerrada o simple. Siempre promiscua, la diáspora y las políticas de conmemoración que ella define nos desafían a comprender formas cambiantes que pueden redefinir la idea de cultura a través de una reconciliación del movimiento con la variación compleja y dinámica. (Gilroy, 2007, p. 159)

Este elemento común, que genera reconocimiento en diferentes culturas negras locales, fortaleció una conciencia transcultural y diálogos transnacionales, fomentando la premisa de que las culturas

transgreden los límites políticos de lo nacional. La noción de cultura viajera (Gilroy, 2001) también hizo posible “en todas partes subvertir y traducir, negociar y asimilar el asalto de la cultura global a las culturas más débiles” (p. 45). En este movimiento, los centros de atracción son fenómenos locales que presentan como características principales esta tradición no tradicional, la flexibilidad y la dualidad.

La tradición no tradicional adquiere esta característica, como se mencionó, debido a su condición desterritorializada y presencia permanente. Un trasfondo común posibilitó el diálogo entre las diferentes culturas negras resignificadas, construyendo esta esfera pública alternativa (Gilroy, 2001). Si bien en un primer momento, tras la abolición, el retorno físico fue una política considerada y en algunos casos ejecutada, el retorno simbólico a una África mítica, referenciada solo en la memoria de las huellas, se convirtió en el principal acto político de las poblaciones negras. En este sentido, Brasil, Jamaica y especialmente Estados Unidos se convertirán en referentes de lo contemporáneo, utilizando principalmente medios sonoros.

La característica de flexibilidad se refiere a esta condición desterritorializada y no dogmática de las culturas de la diáspora negra. Como no están directamente relacionados con una cultura específica y son fruto de un encuentro, supieron adaptarse a las características del lugar donde fueron reterritorializados. Por lo tanto, todas las culturas negras son diferentes. Al mismo tiempo mantiene el elemento común, el mismo mutante. Esta característica permite, además de la adecuación espacial, la adecuación temporal sin perder su condición, estando permanentemente presente sin comprometer su condición tradicional y, por tanto, reforzando su característica no tradicional.

Esta tensión temporal especial, así como los principios tradicionales actuales, mantienen la dualidad como una permanencia cultural. El doble aparece en la cosmogonía de la diáspora negra hasta la constitución de la identidad, manteniendo la relación, a través de la memoria de las huellas con este pasado mítico. La relación entre lo mismo y lo mutante y, por otro lado, la tensión entre ser y

pertenecer. Estas características son inherentes a las culturas negras reinterpretadas en la diáspora y, por tanto, son anteriores a cualquier producto cultural y, al mismo tiempo, están presentes en cualquier producto producido a partir de esta cultura. La insolencia, de este modo, puede ser aprehendida en esos acentos del mismo mutante que son anteriores a la producción, pero que están en esta producción, como efectos identitarios. La característica de flexibilidad se refiere a esta condición desterritorializada y no dogmática de las culturas de la diáspora negra. Como no están directamente relacionados con una cultura específica y son fruto de un encuentro, supieron adaptarse a las características del lugar donde fueron reterritorializados. Por lo tanto, todas las culturas negras son diferentes. Al mismo tiempo mantiene el elemento común, el mismo mutante. Esta característica permite, además de la adecuación espacial, la adecuación temporal sin perder su condición, estando permanentemente presente sin comprometer su condición tradicional y, por tanto, reforzando su característica no tradicional.

El doble cultural como articulador de la insolencia

Los medios sonoros, audiovisuales y digitales han creado un lugar igualmente cambiante para las culturas negras en movimiento, dinamizando el proceso de hacer presente la tradición en la circulación. El proceso de mediatización de estas producciones no provocó la pérdida de su característica contramoderna (Gilroy, 2001). En este contexto tecnológico, la desterritorialización de lo afro se superpuso al contexto de la mediatización de la sociedad, considerado el “proceso interaccional de referencia” (Braga, 2010) en la época contemporánea. Estas mantienen las marcas de la ruptura y, al mismo tiempo, del encuentro del proceso de esclavitud.

Las culturas negras se recombinaron de las más diversas maneras con las más diversas culturas africanas, indígenas y europeas, produciendo culturas criollas con acentos locales, pero con una matriz

común. Se trata de la dualidad captada por Du Bois (1903) desde la perspectiva identitaria, a la que llamó doble conciencia. Hall (1996) también entiende la identidad como la relación entre dos estados, ser y devenir, que constituyen al individuo negro en la diáspora. Ambas proposiciones apuntan a la tensión entre una matriz afro en movimiento, el mismo mutante y las características del sitio de recombinación.

Esta dualidad permanece, por lo tanto, como huella de los africanismos y como matriz cultural en la diáspora. Como rastro, conserva elementos de las cosmogonías africanas que entienden, en general, una continuidad entre el mundo de los vivos y los muertos; un tiempo que contempla la experiencia (los vivos) y la tradición (los muertos) (Castiniano, 2010); la relación entre el hombre (vivo y muerto) y lo sagrado, que se logra a través del culto y la incorporación (Angras, 2008); y la relación entre ritmo y fuerza vital (axé) (Mukuna, 2005), reconfigurada en el proceso de hacer presente la tradición.

La permanencia del *doble* se puede observar en prácticas culturales, como, por ejemplo, el sistema de llamada y respuesta de la tradición oral y musical de origen afro. La samba urbana, por ejemplo, surge del encuentro del maxixe y el lundu batuque. La figura del pícaro, que puebla el imaginario brasileño, también se construye desde esta perspectiva, pues es él quien se muestra como lo que no es. Para ello se viste de blanco. En términos de lo sagrado, cuando alguien es iniciado en una de las religiones afrobrasileñas, también es reconocido por el Orixá al que fue consagrado, surgiendo de un ritual como síntesis.

Esta *doble* característica también ha sido utilizada creativamente en el mantenimiento de las culturas afro, engañando el proceso de asimilación cultural. La relación con lo sagrado, por ejemplo, si bien reinterpretada a través del cruce, sobrevivió a través del doble. Si antes seguía los ritos familiares y locales, ahora da protagonismo a lo oculto de las divinidades comunitarias, reorganizadas en un panteón complejo. Esto se sincretizó con los santos católicos para que el culto se pudiera mantener. Del mismo modo, los batuques sagrados y profanos permanecieron indistintos hasta finales del siglo XIX.

Esta característica también se puede observar en el uso del lenguaje, como la creación de dialectos étnicos, como el inglés negro de los negros en los EE.UU. y las lenguas criollas basadas en el inglés y el francés difundidas por todo el mundo. Moura (1994, p.216) identificó la manifestación de esta dualidad en el uso del lenguaje en las relaciones sociales entre negros y blancos en São Paulo, llamando ambigüedad a ese comportamiento. “Verbalización contraria al pensamiento. Ironía disfrazada de alabanza”.

Esta ambigüedad está directamente relacionada con la imposibilidad de comunicación durante el período de la esclavitud y construirá estrategias lingüísticas que se pueden observar en la producción literaria de negros y mestizos, como Machado de Assis y Lima Barreto, por citar dos ejemplos, o en la producción artística en el barroco de Aleijadinho. Sigue presente en la cultura, con la creación de un movimiento cultural, como el *manguebeat* —en el que se tocan tambores de forma tradicional y religiosa, junto a la más moderna tecnología de sonido.

Estas relaciones generalmente demuestran la permanencia de un *doble* inseparable que emerge como afecto, relacionado con esta tradición no tradicional, o en su contexto productivo o temático. Esta experiencia diádica se da con el disfrute de estos productos que, ligada a la memoria cultural, produce pertenencia, la experiencia estética (Braga, 2010). En algunos productos, esto se manifiesta a través de ruptura, reelaboración permanente y, principalmente, circularidad. Este afecto identitario contiene el movimiento característico de la cultura y emerge y varía según el objeto observado, referenciado en la memoria cultural, inscrito en producciones o en el cuerpo —que se muestra a través de la performance—. En este contexto, la insolencia se entiende como:

Estrategias de desviación, con características diádicas, intrínsecas a las tradiciones afrodiaspóricas, con potencia antirracista frente a los discursos y prácticas sociales que establecen barreras físicas o simbólicas a las poblaciones negras respecto de la ciudadanía y los derechos humanos,

que emergen de las producciones culturales y mediáticas, posibilitando experiencias de denuncia, ironía o la propia confrontación con estas posiciones.

Para develar estas estrategias, considerando que son anteriores e intrínsecas a los productos, es necesario un modelo heurístico, basado en la noción de doble, para develar la permanencia y la resistencia potencial de las producciones. Como se mencionó, esta noción se basa en las huellas de los africanismos mantenidos en la cultura afroatlántica. El acceso al *doble* contenido en la obra se produce a través de una primera aproximación abductiva. Los dobles inseparables que emergen de esta acción permiten señalar los afectos identitarios que surgen de esta brecha entre dobles y construir una táctica de análisis con una perspectiva antirracista.

Activando el modelo en *AmarElo: é tudo para ontem*

El documental *Emicida: AmarElo:é tudo para ontem* fue estrenado en 2020 en la plataforma Netflix. La película tiene una duración de 1h29 y muestra el detrás de escena del álbum y del show de AmarElo, realizado en el Teatro Municipal de São Paulo. En la película, el proceso de creación del espectáculo desencadena referencias a personalidades y acontecimientos negros en Brasil, principalmente, y en la diáspora. De esta manera, si bien es un musical, es un proyecto de popularización y visibilización del conocimiento y la existencia en el mundo negro.

La película está filmada por Emicida y dirigida por Fred Ouro Preto, quien trabajó con el rapero en videos musicales¹⁶ y también con otros cantantes del género, como Karol Conka, Rincon Sapiência y Xenia França entre otros, y funk carioca, como Anita y MC Guimé.¹⁷ Según el director, el proyecto comenzó a formularse en junio de 2019, pero el guion solo se definió después de que el rapero concertara el espectáculo en el municipal (Sabota, 2020).

16 Triunfo, Crisântemo, Pantera Negra entre otros.

17 <https://vimeo.com/fredouropreto>

El equipo filmó detrás de escena de la producción durante una semana y la entrevista de Emicida, grabada en el teatro, estructuró el guion, escrito por Toni C, con investigación de Felipe Choco. “Después del show, Emicida y Toni dedicaron meses al guion, pero sabemos que una vez que se empieza a montar un documental, todo cambia, los órdenes cambian, las cosas aumentan y emergen” (Sabota, 2020). La postproducción se realizó prácticamente de forma remota debido a la pandemia. Las imágenes del rapero en su jardín fueron realizadas durante este período con una cámara MiniDV. AmarElo es el debut del director en un largometraje.

El documental explora conscientemente el lugar de la música en la existencia negra (Glissant, 2005). Frente al contexto de prohibición de expresión en el contexto de la esclavitud y el racismo, la música se convirtió en el principal medio de comunicación del Atlántico Negro (Gilroy, 2001). Al respecto, Hall (2003) y Tinhorão (1974) afirman que la música negra capturó las culturas populares del mundo. Es, por tanto, un lugar de disputa. De esta manera, los temas centrales del debate político emergen de las capas narrativas superpuestas: detrás de escena, actuaciones en el espectáculo, personalidades, eventos y denuncias.

Se trata, por tanto, de un encuentro de saberes en el que música, vida y proyectos de futuro se vuelven inseparables. Esta construcción se ha producido de forma colectiva. El rapero dice que participa en:

Un grupo de estudio para comprender Brasil. En particular, Evandro (*Fióti, hermano y socio*) y yo organizamos un trípode: un arte que pretende ser moderno, la intersección entre arte y política que no es una característica contemporánea que surge de los movimientos negros, de personas que se proponen pensar el país y sugerir caminos; y la samba, centro gravitacional de todo lo que consideramos positivo en Brasil. Todo lo que creemos que funcionó tiene influencia de la samba. (Sabota, 2020)

Este proyecto se evidencia cuando, en el mismo bloque inicial, se hace referencia a los intelectuales orgánicos de la diáspora: Luiz Gama, quien denunció las condiciones inhumanas de la esclavitud; Aimé Césaire, que denuncia el epistemicidio colonial; Abdias do Nascimento,

que demuestra genocidio racial; Lélia Gonzales, quien denuncia el racismo y el patriarcado; y no es casual que Candeia utilizara la samba para denunciar el racismo y las condiciones de vida de la población negra. Ellos construyen una narrativa de denuncia con su existencia.

Por otro lado, todos pertenecen a la resistencia. Luiz Gama conquistó la libertad para cientos de esclavos; Cesaire proclamó las cualidades de la negritud; Abdias construyó el proyecto de una sociedad quilombista; Lélia propuso un feminismo que atendiera a las especificidades interseccionales de las mujeres negras y Candeia consolidó las bases de lo que todavía se llama “samba de raíz” y el fortalecimiento de la cultura negra.

Sus existencias también hacen posible una propuesta de otro “orden material y simbólico” (Fanon, 2005) que amplía los significados del humanismo y la universalidad —sin ser esencializadora. Estos recorridos contruidos en el documental se relacionan con una estrategia de síntesis, o de restauración de la fractura desencadenada por la esclavitud. Emicida entiende que “Nosotros, los de este lado, orbitamos este tema (*de los movimientos sociales, negros y culturales en Brasil*) desde diferentes perspectivas” (Sabota, 2020), lo que también remite al *doble*.

El rapero también fortalece su condición de legitimador dentro y a través del documental. No son solo los músicos los que suben al escenario y están atravesados por marcadores de género, clase y, por supuesto, raza. La repercusión de la referencia al esclavizado Tebas, reconocido como ingeniero recién en 2018, es un ejemplo de este lugar ocupado por el rapero. Cuando se estrenó el documental, hubo reportajes en diferentes periódicos y portales, como Revista Galileu,¹⁸ Veja SP,¹⁹ El País,²⁰ Google,²¹ además de la propuesta de una estatua póstuma²² para el ingeniero.

18 <https://bit.ly/4dRh71r>

19 <https://bit.ly/4jMwNEL>

20 <https://bit.ly/445mJBY>

21 <https://bit.ly/43R2k27>

22 <https://bit.ly/3HLtFeK>

Para la comunidad negra, sin embargo, Tebas ya había recibido el debido reconocimiento en 1974, cuando fue la canción temática de la escuela de samba Vai Vai,²³ una de las más tradicionales del carnaval callejero de São Paulo. El tema fue desarrollado por el cantante de samba Geraldo Filme. Él cuenta que cuando era niño y aún joven, siempre escuchaba a la gente mayor decir “Este chico es un Tebas”, como elogio a la calidad en cualquier actividad. Su investigación fue cuestionada y refutada por los investigadores de la época. Aunque el tema fue revisado constantemente, como en el programa *Ensaio*²⁴ de 1992, tuvieron que pasar 45 años para que Tebas volviera a emerger en el espacio público, esta vez por iniciativa de un académico. Esto materializa la invalidación sistemática del conocimiento producido por los intelectuales negros. Sin embargo, para que el reconocimiento público fuera admitido, fue necesario incluirlo en el documental.

Territorialidades y temporalidades complejas en el documental

La puesta en escena en el Teatro Municipal de São Paulo es una estrategia de capoeira, basada en ocupar y transformar ese espacio, trascendiendo hacia lo simbólico. Lugar de la élite y escenario de la Semana de 22, cuyos participantes silenciaron a Lima Barreto (Ruffato, 2020), se convierte en el lugar de su evocación y la de muchos otros negros silenciados en la cultura brasileña y en la diáspora.

La relación más directa con la ocupación es que se trata de un espacio tradicionalmente cerrado a las manifestaciones negras, además de ser el gran monumento a lo que se entiende como alta cultura paulista. Esta tensión hacia los lugares de élite ha sido común en el rap vinculado a la experiencia negra, como en la ocupación del Louvre por Beyoncé y Jay-Z. Por otro lado, el Teatro es el lugar donde

23 <https://bit.ly/43OKHAa>

24 <https://bit.ly/4kycj3y>

se desarrolló la Semana del 22, con su propuesta antropofágica —que es un principio estructurante del rap—. Esta referencia también se encuentra en la frase de Mário de Andrade que abre el documental: “Los curiosos tendrán el placer de descubrir mis conclusiones, comparando trabajos y datos. Para quienes me rechazan, es una pérdida de tiempo explicar lo que no aceptaron antes de leer...”. Mário de Andrade, quien también silenció su negritud para ser aceptado por esta misma élite (Camargo, 2020).

El Teatro Municipal representó una prohibición. Incluso con el apoyo de Mário de Andrade, un hombre que luchó con su negritud y entonces director de cultura de São Paulo, el teatro no fue utilizado para las actividades del 50º aniversario de la Abolición (1938), organizadas por organizaciones negras. Asimismo, fue un lugar de prohibición cuando se creó el Movimiento Negro Unificado, que utilizó las escaleras externas del teatro para manifestación y simbolismo.

Ocupar el interior significa entonces revocar esta prohibición como logro y, además, apunta a la posibilidad y necesidad de ocupar nuevos espacios colectivamente, siguiendo una de las premisas del rapero: “Tudo que nós tem é nós”. La presencia de los fundadores del Movimiento Negro Unificado, quienes abandonan las escaleras y entran al Municipal para ser aplaudidos, produce una desestabilización de ese territorio en el tiempo.

Este uso desencadena procesos de territorialización simbólica. Durante la presentación, este territorio de las élites, que fue construido con recursos provenientes del enriquecimiento de la ciudad a través de la esclavitud, se convierte en un territorio negro. Aquí, la música posibilita la reconstrucción del eje escénico tradicional afrobrasileño —canto, danza, tambores, desencadenando memorias del cuerpo y, con ello, se retoma la experiencia del círculo— primer intento de constituir un territorio negro fuera de África (Campos, 2014), en una temporalidad igualmente compleja entre el ahora, el tiempo de la memoria y el tiempo de la tradición, como se mencionó.

Esta territorialidad simbólica se construye a partir de un fenómeno que llamo *la política de la presencia* (Campos, 2017). Se refiere a la constitución de redes sociales mediadas que, en un momento dado, ya no satisfacen las demandas de interacción, lo que lleva a la ocupación de un determinado espacio geográfico que se transforma por la presencia de cuerpos negros, produciendo un territorio simbólico divergente y transitorio. Se entiende que las prácticas culturales negras requieren de presencia para realizarse y el uso de diferentes formas de interacción mediada, aumenta la demanda de estar en común: el principio de ubuntu, del círculo. En el documental, Emicida infiere, en la misma impresión, que “lo digital por sí solo no es suficiente para la sociabilidad negra” (Emicida, 2020).

La ocupación del Municipal también trae a ese espacio cuerpos invisibles marcados por la violencia física y simbólica, que se ha profundizado con el crecimiento del llamado nuevo conservadurismo. Mujeres, *drag queens*, personas no binarias e incluso hombres, con sus cuerpos atravesados por marcadores de diferencia, ocupan el escenario para reivindicar el derecho a ser y existir. De este modo, desplazan la lectura preferencial del Municipal como un lugar de élite a un lugar de resistencia negra en el presente, pero más activado y apoyado por la tradición y la ascendencia negra.

La referencia al itan de Exu que “le pegó hoy al pájaro con la piedra que lanzó ayer” inserta el espectáculo en este tiempo complejo en el que el tiempo presente —el del espectáculo— se superpone al tiempo de la memoria —esclavitud, emancipación y creación del Movimiento Negro Unificado, y al tiempo de la tradición, de los antepasados y de los Orixás. En esta compleja temporalidad, característica de la diáspora, personalidades y acontecimientos se hacen presentes para producir nuevos futuros posibles. La presentación grabada para el documental propone entonces una síntesis de la existencia igualmente compleja de los negros a lo largo del tiempo.

“Haber estado siempre oculto, cuando debería haber sido obvio”²⁵

El proyecto AmarElo del rapero Emicida está compuesto por un conjunto de discusiones relevantes sobre los derechos a ser y existir a partir de marcadores de diferencia. El documental de la materialidad y los temas visuales, activando agencias de tradición y ancestralidad, busca a largo plazo su contextualización y, al mismo tiempo, su realización. Se trata, pues, de un artefacto complejo en el que los temas presentes remiten a cuestiones pasadas o están enmarcados por ellas. También se basa en conocimientos producidos sistemáticamente, o no, en las comunidades negras.

La capoeira del rapero en el documental consiste precisamente en utilizar un locus de blancura, una relación de poder que estructura las relaciones sociales, incluido el racismo, para evocar personajes y acontecimientos que han sido olvidados en la esfera pública. A primera vista, este movimiento puede entenderse como un documental que exalta la negritud y la construcción de una narrativa que enfatiza la conquista de la libertad —el diálogo con las manifestaciones en torno al 20 de noviembre refuerza esta posición. También apunta a las posibilidades de conquistar otros lugares precisamente a partir de la valoración de las huellas de memoria trabajadas en el documental y cuyo conocimiento revierte el principio de la pedagogía racial en occidente, el cual deshumaniza a los no blancos y enseña a los negros a odiar todo lo que es (Biko, 1990).

La relación con el conocimiento proveniente de las comunidades e intelectuales negros apunta a la propuesta de concientización de Steve Biko para quien, fuera de la lucha racial, “no hay espacio para el artista, ni para el intelectual”. Es también desde esta perspectiva que se inserta una lectura insolente de la obra. Emeicida utiliza su visibilidad y reconocimiento para poner en circulación este conocimiento que,

25 Verso de Caetano Veloso en la canción “Indio”.

entre ese público ampliado, no genera reconocimiento, imponiéndose como algo nuevo. Sin embargo, no hay nada nuevo y, tal vez, esa sea la principal aportación del documental: desafiar el silenciamiento y el epistemicidio de las experiencias negras y de las experiencias basadas en lo obvio.

¿Qué hay de nuevo en afirmar que Brasil fue el último país de occidente en abolir la esclavitud legal y que, como resultado, las bases económicas del país se construyeron a cambio de vidas negras? ¿Qué hay de nuevo en reafirmar el abandono de los liberados a su propia suerte? ¿Que la gentrificación en las ciudades empujó a las poblaciones negras a las afueras de las ciudades y esto produjo movimientos en búsqueda de mejores condiciones de vida? ¿Que la música ha recuperado su estatus funcional, vinculando lo sagrado a la vida cotidiana de las comunidades negras y que tiene poder político?

Desde esta perspectiva, el documental apunta a una denuncia del epistemicidio que produce el proceso de negación de la humanidad de quienes son considerados otros. Según Césaire (2010), se trata de una “tendencia instintiva de una civilización eminente y prestigiosa de abusar de su propio prestigio, para instalar el vacío a su alrededor reduciendo abusivamente la noción de universal”. El vacío se construyó a través de la imposición de barreras simbólicas y materiales a lo largo del tiempo y, por tanto, la exigencia de que la disputa contra este vacío, catalizada en el documental, se construya en esta misma temporalidad.

Se construye una cartografía que rechaza este vacío, basada en una arqueología de la praxis negra en el sentido de que “describe los discursos como prácticas especificadas en el elemento del archivo” (Foucault, 2019, p. 149), y que el archivo “lejos de ser solo lo que nos asegura nuestra existencia en medio del discurso mantenido, es lo que diferencia los discursos en su existencia múltiple y los especifica en su propia duración” (p. 159). Con esto, el documental rompe el silenciamiento impuesto y ofrece posibilidades para reflexionar sobre ser negro y ser negro en las relaciones sociales a partir de otros referentes. Se hace visible, por consiguiente, a partir de lo negado y

reprimido por las esferas tradicionales de legitimación, la contradicción de ser leído como novedad cuando “siempre ha estado oculto, cuando debería haber sido obvio” (Veloso, 1977).

Consideraciones finales

El documental *Emicida: AmarElo: é tudo para ontem*, a partir de una lectura insolente, denuncia el epistemicidio producido por el colonialismo europeo que se impone como permanencia. Esto se debe a que, al enumerar un conjunto de personalidades de la cultura brasileña, de la diáspora, de eventos con repercusión social y no se genera reconocimiento mediante la lectura en circulación ampliada, se muestra que hay un silenciamiento sistemático de los conocimientos y acciones producidas por intelectuales orgánicos originarios de las comunidades negras.

Para ello, se produce una arqueología del supuesto vacío, ofreciendo un conjunto de conocimientos poderosos para idear relaciones sociales y proyectos de sociedad no visibles en la esfera pública. Por lo contrario, se les silencia a través de la negación/invalidación y la represión/devaluación. La blancura de esta manera mantiene el proyecto de deshumanizar la diferencia para garantizar los privilegios construidos a largo plazo.

Este es el momento en que se impone esta relación de poder. Para construir otra temporalidad, las imágenes superponen el ahora, el espectáculo, con la memoria, la historia de los negros en el período postabolición, y lo inmemorial, la tradición. Esta desestabilización del tiempo, característica de las culturas negras y vivida en manifestaciones como la roda (Campos, 2014), la territorialidad simbólica que, accionada por el movimiento, el ritmo produce axé, fuerza vital. Por ello, el manifiesto-espectáculo adquiere un aura ritual incluso en su reproducción, lográndose la propuesta de “devolver el alma” (Emicida, 2002) a los descendientes de los esclavos.

Al acceder a una territorialidad simbólica, se construye un nuevo proyecto de futuro a partir de estas memorias y tradiciones presentes en el que los proyectos se hacen posibles, devolviendo “el derecho a soñar” (Emicida, 2002). Este territorio simbólico, considerando la política de presencia (Campos, 2017), podría constituirse en cualquier lugar. Sin embargo, adquiere nuevas simbologías al utilizar el escenario de la élite que rechaza simbólica y físicamente los cuerpos negros. El lugar elegido para la disputa no es la calle, “que somos nosotros”, sino el campo contrario. Para el movimiento antirracista, es importante señalar que, una vez que se reconozca esto, la pregunta “¿qué debo hacer para evitar ser racista?” ya no será necesaria. No hay tiempo para responder. Todo es para ayer.

Referencias bibliográficas

- Angras, M. (2008). *O duplo e a metamorfose. A identidade mítica em comunidades nagô*. 2 ed. Ed. Vozes.
- Biko, S. (1990). *Eu escrevo o que eu quero*. Ática.
- Braga, J. L. (2010). Experiência estética & mediatização. II Simpósio Internacional de Comunicação e Experiência Estética. UFMG, inédito. En Leal, Bruno Souza, Mendonça, Carlos Camargo, Guimarães, César, *Entre o sensível e o comunicacional*. Autêntica Editora.
- Camargo, O. de. (2018). *Negro drama. Ao redor da cor duvidosa de Mário de Andrade*. Ciclo Editorial.
- Campos, Deivison M. C. de. (2014). *Do disco à Roda. A construção do pertencimento afro-brasileiro pela experiência na festa Negra Noite*. [Tese (Doutorado), Programa de Pós-graduação em Ciências da Comunicação]. Unisinos, São Leopoldo.
- Campos, Deivison M. C. de. (2017). *A insolência como modelo heurístico e como afecto das culturas negras*. Anais do V Comusica. São Leopoldo. <https://bit.ly/3HvAZLy>
- Campos, Deivison M. C. de. (2020). Que bloco é esse Ilê Ayiê? Uma metáfora do desafio de tornar-se negro no Brasil. En Almeida, Gabriela; Cardoso Filho, Jorge, *Comunicação, Estética e política: epistemologías, problemas y pesquisas*. Appris.
- Campos, Deivison M. C. (2021). *Branquitude e Negritude: Olhares Enviesados*. Pal-estra. II DIÁLOGOS NEAB/UFGD. Dourados, online, <https://bit.ly/3ThCHCJ>

- Castiniano, J. P. (2010). *Referenciais da Filosofia Africana: em busca da intersubjetivação*. Editora Ndjira.
- Cesaire, A. (2010). *Discurso sobre a Negritude*. Editora Nandayala.
- Du Bois, W. E. B. ([1903] 1996). *A alma do povo negro: ensaios e esboços*. University of virginia Library Center.
- Emicida: AmarElo – é tudo para ontem. Direção: Fred Ouro Preto. Produção: Fioti. São Paulo: Labfantasma/Netflix, 2020. Digital.
- Fanon, F. 2005. *Os condenados da terra*. Ed. UFJF.
- Foucault, M. (2019). *A arqueologia do saber*. 8ªed. Forense Universitária.
- Geledés. (1995). *A mulher negra na década a busca da autonomia*. Geledés-Instituto da Mulher Negra,
- Gilroy, P. (2001). *O Atlântico Negro. Modernidade e dupla consciência*. Ed. 34.
- Gilroy, P. (2007). *Entrecampos. Nações, culturas e o fascínio da raça*. Anablumme.
- Glissant, Edouard. Introdução a uma poética da diversidade. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.
- Gomes, N. L. (2019). *O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*. Vozes.
- Hall, S. (1996). Identidade cultural e Diáspora. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, 24, 68.
- Hall, S. (2003). *Da diáspora. Identidades e mediações culturais*. Ed. UFMG.
- Kellner, D. (2001). *Cultura da mídia*. Edusc.
- Moura, C. (1994). *Dialética racial do Brasil negro*. Editora Anita Ltda.
- Mukuna, K. wa. (1977). *Contribuição bantu na música popular brasileira*. Global Editora.
- Paiva, E. França. (2006). De corpo fechado: o gênero masculino, milícias e trânsito de culturas entre a África dos Mandingas e as Minas Gerais da América no início do século XVIII. En Libby, Douglas Cole; Furtado, Júnia Ferreira, *Trabalho escravo, trabalho livre: Brasil e Europa século XVII e XIX* (pp.113-130). Annablume.
- Ruffato, L. (2020). Lima Barreto contra os “futuristas”. *Rascunho*, 248. São Paulo. <https://bit.ly/3SEyokL>
- Sobota, G. (2020). AmarElo: é tudo pra ontem vai além de um simples registro documental. *UOL*, 8. <https://bit.ly/3FKWJm2>
- Sodré, Muniz. (1983). *A verdade Seduzida. Por um conceito de cultura no Brasil*. Codecri.
- Tinhorão, J. Ramos. (1974). *Pequena história da música popular. Da modinha à canção de protesto*. Vozes.
- Veloso, C. (1977). *Um índio. Bicho*. Brasil: Philips, Vinil.

La “cochita amorosa”, una afroepistemología de y para comunicación comunitaria

Luis Andrés Padilla

Introducción

Ya desde la década de los ochenta, en el contexto de la consolidación del capitalismo en su etapa neoliberal, la comprensión de la comunicación social se fue direccionando a concebirla únicamente desde el ámbito mediático. Aunque también podríamos encontrar antecedentes de comprensión de este fenómeno a fines de los años cuarenta, tomando como referencia la crítica de ese tiempo por parte de la escuela de Frankfurt a la creciente influencia de las industrias culturales y la cultura de masas. En suma, podríamos decir que gran parte de este reduccionismo respecto a la comunicación surgió a consecuencia de la emergencia productivista de la ideología de mercado del siglo pasado.

En esa línea, el presente texto se interna en comprender, imaginar y valorizar la comunicación social-comunitaria de forma más amplia y crítica. De forma particular, el interés está en pensar la comunicación comunitaria desde la diversidad de los saberes ancestrales de los pueblos, culturas y sociedades afrodescendientes han ido desarrollando

históricamente y que constituyen sus afroepistemologías. Para esto, examino la comunicación comunitaria a través de una experiencia afroecuatoriana de construcción político-colectiva de conocimiento. Mediante un ejercicio metodológico descriptivo y analítico, este proyecto reflexivo pretende revalidar y reconocer los procesos comunicacionales humanos cotidianos, mismos que se articulan con diversas epistemologías y pedagogías, parten de lo comunitario, y tienen un fin político y liberador.

La escuela de escritura de la tradición oral “La Voz de los Ancestros” (Etova)

La experiencia de la diáspora africana a lo largo del mundo ha estado caracterizada por un ánimo incesantemente creativo y recursivo. Esto, en la dinámica de opresión y deshumanización de la que fue y ha sido objeto. Frente a la mecánica racista, y sus múltiples estrategias de sometimiento, las afrodescendencias fueron construyendo diversos actos y repertorios de agenciamiento que, al mismo tiempo, se fueron realizando como elementos constitutivos de sus diversas identidades, saberes y potencias en momentos históricos determinados.

Pongamos por caso los enclaves territorial-políticos que significaron los palenques o quilombos creados por esclavizados, el trenzado de rutas de escape en el cabello de las mujeres afrodescendientes como estrategia comunicativa, o los diversos ritmos, danzas y rituales que daban y dan cuenta de la cotidianidad y memoria afrodescendiente en todo el mundo. Estos y otros procesos, son registros de las diferentes recursividades para hacer frente a los artilugios que el colonialismo y la colonialidad operaban sobre los cuerpos de la diáspora africana.

En este texto quisiera situar y reflexionar sobre una iniciativa afroecuatoriana que puede ser leída desde varias aristas, y que, a su vez, tales aristas son las que enriquecen el propio proceso desarrollado: me refiero a La escuela de escritura de la tradición oral “La Voz de los

Ancestros” (Etova). Para el caso de esta publicación, el afán está en partir de dimensionar Etova como una experiencia de comunicación comunitaria surgida desde el pueblo afroecuatoriano. Comprender sus lógicas, metodologías, demandas, proyecciones y horizontes, a partir del dialogo sostenido con una de sus miembros, la docente Olga Maldonado.

Como decíamos, La escuela de escritura de la tradición oral “La Voz de los Ancestros” (Etova), es una iniciativa afroecuatoriana para hacer frente a diversos mecanismos de relegación, invisibilización, y menosprecio que históricamente han recaído sobre la población descendiente de la diáspora africana en Ecuador. La misma opera desde el 2006, como un antecedente alimentador del proceso formal de la etnoeducación afroecuatoriana. De tal forma, su razón de ser ha estado encaminada en la investigación y resguardo de los distintos saberes que se despliegan de la tradición oral afroecuatoriana- la oralidad-, a través de sus distintos formatos: cuentos, coplas, arrullos, rituales, cantos, historias, vocablos particulares de los distintos territorios ancestrales afroecuatorianos, así como las distintas tradiciones, costumbres y vivencias depositadas en el saber de las y los mayores.

Es en la combinación de sabias y sabios, a la par con profesionales pedagogos, que Etova se inmiscuye en el proceso investigativo de registrar los saberes depositados en la oralidad. Se parte de la preocupación por preservar y revitalizar el saber-hacer de la potencia afroecuatoriana, y que la misma sirva como insumos para la construcción de contenidos etnoeducativos. Es decir, consiste en llevar a la escritura, el saber oral. Respetando la morfosintaxis, sintáctica y gramática de los diversos dialectos afroecuatorianos, además de explicitar el uso contextual de los mismos. Olga Maldonado describe y expone de la siguiente manera una de las principales motivaciones para el resguardo e investigación que se hace desde Etova:

Eso es material como consulta, como para que se guíen, para la etnoeducación afroecuatoriana. Porque nos han dicho que el pueblo

afrodescendiente no tenemos historia, y si tenemos historia y la historia es inmensa, y la historia bien contada es positiva. Usted sabe que siempre nos han puesto que los afrodescendientes somos esclavizados; que nos hayan traído en formas de esclavizados, talvez, pero de nuestro origen no hemos sido esclavos. (Olga Maldonado, en conversación con el autor, 2021)

De lo anterior podemos comprender los horizontes de acción política que se tienen en Etova, pues la preocupación y malestar respecto a la nula y tergiversada representación de lo afrodescendiente, en si mismo es un acto político. Se apela por otras formas y fundamentos de contar la historia, a través de la memoria de los y las mayores, para así construir otras narrativas que sirvan como referencias-horizontes. Pero, además, a todo el proceso lo caracteriza lógicas de construcción colectiva horizontales, que priorizan lo comunitario como fundamento para la generación de conocimiento.

Sobre la metodología Etova

Para pensar en lo disruptivo de los contenidos que La escuela de escritura de la tradición oral “La Voz de los Ancestros” (Etova) produce, a la par, conviene situar las formas en que dichos contenidos son contruidos, qué metodologías, técnicas y, sobre todo, actitudes adoptan, para la generación de información a partir de los saberes diversos del pueblo afroecuatoriano. Esto sirve, en la medida que es justamente en lo metodológico donde radica la relevancia respecto a la reflexión que tiene por motivo la comunicación comunitaria.

De entrada, como describimos líneas arriba, Etova se nutre del recorrido realizado por los territorios ancestrales afroecuatorianos, es decir, es un proceso siempre en movimiento, nunca estático. Esto es una característica de todos los pueblos de la diáspora africana que fueron reconstruyéndose a lo largo del globo. Hablamos de reconstrucción, en tanto el desprendimiento forzoso desde el continente africano evidentemente produjo resquebrajamientos de parte de la mecánica

colonial. A la par, los pueblos afrodescendientes fueron reinventándose de acuerdo a cada uno de sus contextos, “recurriendo a su memoria y ancestralidad” (León 2021a, p. 8).

En esa línea, la puesta metodológica de Etova es, simultáneamente, una creación y continuación de la insurgencia ancestral del pueblo afrodescendiente, de modo general, y afroecuatoriano, de manera particular. Olga Maldonado nos da detalles:

La particularidad de esta escuela es que está conformada con personas que saben y no saben leer y escribir. Nos sentamos en cochita amorosa a conversar y los que supuestamente sabemos escribir, cogemos nota de lo que nos cuentan los que no saben leer y escribir. Nos colaboramos. De ahí tenemos algunos cuentos, historias de vida. (Olga Maldonado, en conversación con el autor, 2021)

A partir de este testimonio podemos percibir las bases en las que está cimentada Etova, donde, como decíamos, el contenido de sus investigaciones tiene relación íntima con la metodología que lo produjo. En ella encontramos al diálogo, caracterizado principalmente por una actitud de escucha activa, como técnica principal para que el potencial de lo oral fluya y llegue a buen puerto. Pero, además, añadiría que la escucha activa también es una escucha empática, pues las personas que saben leer y escribir requieren de un acto de solidaridad intelectual para registrar y validar lo que expresan las personas que no saben leer y escribir. Asimismo, la “cochita amorosa” que enuncia la profe Olguita Maldonado, es un proceso-experiencia horizontal deudora de la ancestralidad afrodescendiente en el mundo, como los “mentideros” en el norte de la provincia de Esmeraldas; son procesos de organización y comunicación, engendrados desde la potencia de la oralidad.

“La Cochita amorosa”: una afroepistemología de comunicación comunitaria

En las sesiones y diálogos desarrollados con estudiantes de la carrera de comunicación comunitaria y nuevas tecnologías de la comunicación, de la Universidad Amawtay Wasi, nos interrogábamos sobre cómo diferenciar a la comunicación social tradicional-hegemónica, de la comunicación social comunitaria. Discutimos sobre la necesidad de no reducir la operatividad de la comunicación comunitaria a una cuestión de “lo rural” o “lo periférico”, entendiendo que en sí mismo estas categorías han sido construidas e imaginadas a la par de categorías dicotómicas como “lo urbano” y “lo céntrico”: se puede y debe hacer comunicación comunitaria en la ciudad.

Igualmente, comentábamos que la política y lo político, no son preocupaciones ajenas a la comunicación comunitaria, y, más bien, son centrales en sus procesos. Cuando empezamos a imaginar proyectos comunicacionales comunitarios, lo hacemos porque partimos de malestares y preocupaciones comunes, por tanto, políticos. El acto de organización-comunicación respecto a una problemática específica es consecuencia de inquietudes políticas. De ahí que no podamos comprender e imaginar procesos de comunicación comunitaria sin la urgencia de confrontar y/o abordar elementos de la vida social que están condicionando nuestra cotidianidad.

Otra premisa importante en estas discusiones de aula, estuvo enfocada en que la comunicación comunitaria hace énfasis en la recreación y construcción de procesos y no tanto en productos. Esto está conectado con, por un lado, la creciente minimización de entender la comunicación social como algo de y desde lo mediático y las nuevas tecnologías de la información, y, por otro lado, de reivindicar los saberes y prácticas comunicacionales que históricamente la humanidad ha ido desarrollando, más allá de lo tecnológico. Así podemos analizar la comunicación desde un espectro de mayor amplitud, tanto en una noción imaginativa, como operativa.

Partiendo de estas discusiones y premisas respecto a la comunicación comunitaria, me interesa situar a la “cochita amorosa” como una propuesta epistémica para crear y pensar procesos comunicacionales comunitarios, desde la perspectiva, posicionamiento y saberes del pueblo afroecuatoriano; intentando pensar en una afroepistemología de y para la comunicación comunitaria.

Sobre la desviación existencial de lo negro y emergencia de la afroepistemología

¿Por qué pensar en una afroepistemología? ¿existe una urgencia de pensar en una afroepistemología? ¿de qué parte el interés de pensar en una afroepistemología? Pienso estas interrogantes como provocaciones para reflexionar sobre los puntos de partida y las urgencias que motivan la proposición de la afroepistemología, concepto trabajado por el intelectual y activista afrovenezolano, Jesús “Chucho” García (2022). Interesa, entonces, hacer una revisión por los supuestos que relegan y niegan la validez de unos saberes y conocimientos, en contraposición de una sobrevaloración logocéntrica de otros.

De tal forma, es preciso revisar las ficciones ontológicas que se inventaron sobre la experiencia y la creación del sujeto “negro”. Aquel proceso y proyecto donde las poblaciones africanas y sus descendencias fueron imaginadas y materializadas desde la categoría y significante de “negro”. Es decir, en el contexto de la mecánica colonizadora europea sobre los territorios de lo que hoy conocemos como África y América, se fueron creando categorías previstas para la comprensión, control y administración de los diversos grupos sociales y culturales que constituyen la humanidad; a decir de Aníbal Quijano, en la construcción de las “características del poder actual, se fueron configurando las nuevas identidades sociales de la colonialidad (indios, negros, aceitunados, amarillos, blancos, mestizos) y las geoculturales del colonialismo (América, África, Lejano Oriente, Cercano Oriente, Occidente y Europa)” (2014, p. 3).

“¿Qué quiere el hombre? ¿Qué quiere el hombre negro? Aunque me exponga al resentimiento de mis hermanos de color, diré que el negro no es un hombre” (Fanon 2009, p. 42). A partir de esta premisa, Frantz Fanon se inmiscuyó en la tarea de diseccionar la construcción ontológica que se hizo sobre “él negro” y lo “negro”. De la reflexión fanoniana podemos comprender gran parte del proyecto colonial que el occidentalismo instauró a partir de la conquista americana, donde la degradación de la existencia de las poblaciones africanas y sus descendencias, es una de las consecuencias de la modernidad más determinantes hasta nuestros tiempos.

En la jerarquía colonial de ordenamiento y comprensión social, anclada a la idea de raza, lo negro fue concebido como lo más bajo de dicha escala: arrojado a una “zona de no-ser” (Fanon 2009a, p. 42). A través de pensar en lo negro como lo indómito, se inició un proceso de deshumanización respecto a las existencias de las personas descendientes de la diáspora africana en el mundo, como principal estigma. Se creó una identidad desde el laboratorio eurocéntrico, a partir del lente aspiracional de lo blanco como el ideal en todos los aspectos correspondientes a la comprensión de humanidad. Así, lo negro fue idealizado tanto en su significante, como en sus prácticas, como algo a-moral, a-espacial, a-temporal, a-epistémico, y a-existencial, de ahí que Fanon diera una sentencia determinante: “la civilización blanca, la cultura europea le ha impuesto al negro una desviación existencial...eso que se llama el alma negra es una construcción del blanco” (Fanon 2009b, p.42).

Siguiendo con la desviación existencial que enunciara Fanon, y en consonancia de la idealización de lo blanco-occidental, Achille Mbembe detalla el proceso de doble vía en el que la Europa blanca se erigió como el espejo referencial de lo humano, y creó la ficción de lo negro como su antítesis: “en su ávida necesidad de mitos destinados a instaurar su potencia, el hemisferio occidental se consideraba el centro del globo, el país natal de la razón, de la vida universal y de la verdad de la humanidad” (Mbembe 2016, p. 38). A su vez, constituyó al negro como

“el ejemplo perfecto de este ser-otro, extremadamente trabajado por el vacío y cuyo negativo había logrado finalmente penetrar en todos los ámbitos de la existencia —la muerte del día, la destrucción y el peligro” (Mbembe 2016, p. 39).

A partir de la deshumanización y producción de, en palabras de Achille Mbembe, un “sustantivo negro”, las diversas expresiones de la descendencia de la diáspora africana a nivel global fueron desestimadas, prejuiciadas, ignoradas, infantilizadas, entre otras formas de desvalorización de sus experiencias, prácticas, saberes y cosmogonías, que constituyen su experiencia existencial. De tal modo, en tanto se inventa una ontología ficcional, las formas de construir y acercarse al conocimiento son invalidadas: se niega epistemología a lo que es concebido como salvaje.

Sobre una afroepistemología

Como indican los registros globales de la resistencia negra-afrodescendiente, nunca existió pasividad respecto a la mecánica de explotación. En la medida de las posibilidades estructurales, la afrodescendencia ha ido recreando repertorios de acción que han significado resistencias. Muchos de esos actos de resistencias han sido, al mismo tiempo, actualizaciones y creaciones de formas ancestrales de acercamiento y producción de conocimiento. Estas diversas maneras del saber se han alojado en distintas expresiones y prácticas cotidianas de la experiencia cotidiana de las afrodescendencias. En esa cotidianidad, el vínculo y hacer con el territorio, sus diferentes elaboraciones lingüísticas-y dialectos-, sus formas de organización políticas y comunicacionales, se han establecido como epistemologías ajustadas a un saber-hacer.

Los cimientos del saber-hacer se fundan en los calores de los lugares donde las afrodescendencias han producido su territorio. A partir de los diversos condicionamientos para existir a contracorriente,

se fueron imaginando y creando maneras de existencia cotidiana. Estas maneras son, como dijimos líneas arriba, herederas de las tradiciones, costumbres y también tensiones socio históricas que han ido configurando las agencias para permanecer. El mismo acto de existir-permanecer con formas propias de comunicación y/o organización, deja ver la potencia de su propia constitución. Pero, además, en tanto han sido formas de resistir, también han sido estrategias para aprehender la vida y sus dificultades.

Es en ese registro - del *saber-hacer*-, donde se constituye un conocimiento destinado a sobre pasar la deshumanización; “ese conocimiento manipulado que buscó por todos los medios de denigrar las inteligencias históricas de las diversas civilizaciones africanas secuestradas y trasladadas a diferentes lugares de América por la vía de la trata negrera” (García 2022, p. 64). Allí, entonces, se inserta lo emergente del saber-hacer afrodescendiente: su afroepistemología. A decir de Chucho García, “la afroepistemología se refiere a la construcción de ese conocimiento que está ahí esperando por nosotros a que lo despertemos en su trayectoria histórica y lo hagamos vivo en el alba del tercer milenio de la humanidad” (García 2022, 66), es ahí donde la ancestralidad se vuelve un estamento vivo y siempre en recreación, nada estático o anticuado.

Existe una tendencia -o peligro- a comprender lo ancestral como una cuestión únicamente del pasado, previsto a ser visitado desde la nostalgia, con ninguna finalidad práctica en el presente. Paralelamente se tiende a reducir el saber, como mera acumulación de conocimientos, mismos que se resguardan para volverlos exclusivos a ciertos cuerpos-sujetos. Esta concepción de la filosofía y epistemología es muy característica de la trayectoria filosófica egocentrista del norte global. En ella, la reflexión de lo metafísico es una consecuencia de un acercamiento al conocimiento en solitario, individualizante. De ahí que gran parte de su asunción haya sido a partir de negar, excluir, someter y extraer las sabidurías de los diversos pueblos a nivel global.

En lo que respecta a la afroepistemología, sirve pensarla como una

“ciencia de la vida’ cuyos conocimientos pueden siempre dar lugar a utilizaciones prácticas” (García 2022, p.66a), pues, como decíamos, su urgencia radica en la necesidad de sobrepasar prejuicios y negaciones de la existencia de la diáspora africana y sus descendientes. Esto, con la premisa máxima de acercarse y construir conocimiento en, con, y desde lo colectivo-comunal-comunitario. Comprendiendo que las interacciones, a través de múltiples lenguajes, configuran los saberes cotidianos para hacer vida. De tal modo que, no se descarta las potencialidades de las distintas formas en que el ser humano desarrolla su potencialidad analítica, en tanto que esta surge de lo sensitivo, lo raciológico, lo emocional, y con el intercambio con el otro: es decir, se parte de una premisa de comprensión de lo humano desde lo relacional, de dimensionar la interacción con lo humano y no humano, como fundamento para los registros del entender lógico-mental.

En tanto que la afroepistemología se muestra como un saber-hacer de y para la vida, esta se alimenta de capacidades y aprendizajes recreados históricamente, al calor de los contextos socioterritoriales, lo que el intelectual afrocolombiano Santiago Arboleda ha trabajado y profundizado como “suficiencias íntimas”:

Entendidas como cúmulos de experiencias y valores siempre emancipatorios; reservorio de construcciones mentales operativas, producto de las relaciones sociales establecidas por un grupo a través de su historia, que se concretan en elaboraciones y formas de gestión efectivas, verbalizadas condensadamente en ocasiones, siendo orientaciones de su sociabilidad y su vida. (Arboleda 2011, p.11)

Históricamente la afroepistemología ha ido recreando suficiencias íntimas que le han permitido alzar la voz frente a procesos sistemáticos de despojo y explotación. Por eso Arboleda amplía su reflexión diciendo que las suficiencias íntimas también son actos de resistencias, de hecho, las explica como el insumo necesario para la potencia de la resistencia. De tal forma, se perfila un modo de ser-hacer que se fundamenta en la riqueza siempre actualizada de la ancestralidad, alojado en la

memoria colectiva, pues las suficiencias no encuentran sentido en la individualidad, sino en la comunidad. Las suficiencias son para hacer comunidad.

Cuando Chucho García explica la afroepistemología como ciencia para la vida, comprendemos entonces, que es para hacer vida en comunidad. Esto último es medio y finalidad, en tanto que se dimensiona la potencialidad del acto comunitario como productor de conocimiento-práctico-, y, a la par, como finalidad necesaria para el desarrollo del individuo; de esta manera, la afroepistemología íntimamente se relaciona con lo comunitario, pues es parte de su constitución.

La “cochita amorosa” como afroepistemología de y para la comunicación comunitaria

En este punto, es oportuno esbozar ciertas líneas reflexivas sobre el proceso-experiencia que suscita la “cochita amorosa”. En el marco de las actividades que desarrolla la escuela de escritura de la tradición oral “La Voz de los Ancestros” (Etova), el cómo la cochita amorosa es la principal herramienta, estrategia, y entrada epistémica comunicacional para suscitar procesos de mayor profundidad y utilidad, es el principal interés en este apartado.

Si partimos de la premisa de que la comunidad es el medio y fin último de la afroepistemología, el despliegue de la cochita amorosa en la Etova, es un ejemplo esclarecedor y aterrizado respecto al saber-hacer afroecuatoriano: sobre una afroepistemología ecuatoriana. Aquí se hace énfasis en la experiencia de la diáspora africana en Ecuador, en tanto, como dijimos líneas arriba, las suficiencias íntimas se configuran de manera histórica, es decir, en las posibilidades y condicionamientos que los contextos socioculturales y territoriales permeen el acto de existencia.

En esa línea, José Chalá Cruz (2023) nos da ciertas pistas para comprender parte de las suficiencias íntimas desarrolladas en el territorio ancestral afroecuatoriano del Valle de El Chota – La Concepción y Salinas- ubicado al norte del Ecuador, lugar donde Etova opera principalmente. Como explica Chalá Cruz, la sabiduría engendrada en las comunidades afroecuatorianas del norte del país, “les permitió/posibilita verse a sí mismos en el tiempo/espacio como sujetos sociales e históricos y reclamar su esencia humana en el marco del disfrute de sus inalienables derechos ciudadanos” (2023, p. 293), utilizando a la oralidad como fundamento para construir procesos de comunicación comunitaria liberadores: “el valor ontológico de la tradición oral expresada por las sabias, sabios y filósofas/filósofos de la vida de la afrochoteñidad han sido nodales en la construcción del sentido de la existencia”(2023, p.293a).

Con ese marco, la cochita amorosa evidencia las diversas disposiciones y repertorios epistemológicos y sociopolíticos. De manera breve, podemos identificar cuatro registros en los que la cochita amorosa opera, a saber: político, educativo-pedagógico, epistémico, y comunicacional. La riqueza de esta experiencia afroecuatoriana consiste en que los cuatro registros aquí planteados funcionan a la par, incluso podemos decir que se constituyen mutuamente. En esa dinámica, vamos a partir por puntualizar brevemente lo político y educativo-pedagógico, para posteriormente ampliarnos en el análisis de lo epistémico comunicacional.

Como detallaba la profesora Olga Maldonado, la puesta en práctica de la cochita amorosa desarrollada por la Etova, surge de una necesidad-urgencia de aportar a los procesos de etnoeducación afroecuatoriana. Los varios contenidos ofrecidos por Etova sirven como contenido para las puestas curriculares de la educación formal ecuatoriana, desde los procesos de etnoeducación no formales. La motivación política surge de proponer y disputar el plan educativo y pedagógico de un estado que tiene en la organización colonial desigual, la piedra angular de su proyecto como país. En dicho proyecto, los grupos históricamente

excluidos, sus formas culturales, políticas, y epistemológicas, han sido sistemáticamente invisibilizadas, infantilizadas, folclorizadas y menospreciadas como maneras de pensar lo humano.

Ante esto, la etnoeducación, a través de la cochita amorosa, se inmiscuye en la exigencia de pensar y ejecutar maneras no prejuiciadas para con la experiencia y contribución de lo afroecuatoriano al país. Se trata de presentar otras referencias de educación y pedagogía que, en muchos de los casos, va en contra de lo desplegado por lo eurocéntrico excluyente, pues, como exponen Catherine Walsh y Juan García (2002), “las escuelas enseñan a nuestros hijos una historia donde no están reflejados, donde nuestras contribuciones a que esta Patria, esta nación sea como es ahora quedan ausentes” (p.8). De tal manera, el despliegue de la cochita amorosa, resulta de la motivación de potenciar a la etnoeducación afroecuatoriana en virtud de que existe un malestar permanente respecto a cómo la afrodescendencia ha sido ilustrada y gestionada en Ecuador, desde la institucionalidad escolar. Así lo detallan Walsh y García:

Para los pueblos afro tanto de las comunidades rurales de la costa y la sierra como de las urbanas, la etnoducación significa la adquisición y el desarrollo de conocimientos, valores y aptitudes para el ejercicio de un pensamiento afro y la capacidad social de decisión. Poner énfasis en la importancia de resignificar lo ancestral como estrategia de enseñanza y organización, contesta el discurso oficial. Por eso, la etnoeducación es un proceso social conforme a las necesidades y expectativas de las comunidades, pero siempre en forma reflexiva de entender los elementos tanto propios como ajenos; todo para promover nuevas formas de interacción social y cultural y nuevas imágenes de ser negro (2002, p. 9).

Siguiendo con el análisis del registro epistémico comunicacional, la cochita amorosa aporta aristas a ser analizadas y contextualizadas. Por ejemplo, en su disposición espacial, el desarrollo de la cochita amorosa se plasma de forma circular, priorizando que las personas participantes de la misma puedan verse-sentirse mutuamente a partir del diálogo. En épocas pasadas, la misma se ponía en escena alrededor de una fogata

que convocaba a infancias y mayores al acto de la conversa: a través de cuentos, coplas, o música, el diálogo fluía. El acto de conversa tenía diversas motivaciones para su ejecución, entre esas, resolver-discutir sobre problemáticas correspondientes a la comunidad, donde la voz de los y las mayores, portadores de la sabiduría que explicaba José Chala Cruz, direccionaban el diálogo de la cochita amorosa.

La disposición circular del espacio también responde a la dimensión de lo cercano, de lo común, en suma, de lo comunitario. Los diálogos que se fundan en un ordenamiento espacial que posiciona a unxs, detrás de otrxs, jerarquiza y condiciona la potencia de la oralidad. Al contrario de la disposición circular, que busca disolver la verticalidad donde no existe interacción, pues la transmisión de información es unidireccional. De este modo, el performance que elabora la cochita amorosa vuelve interlocutores activos a todxs lxs asistentes, lxs vuelve protagonistas del acto importante de tomar la palabra. En ese acto, la participación individual encuentra sentido en tomar la palabra sobre algo que es colectivo-comunitario, de modo que, las problemáticas abordadas encuentran propuestas plurales de resolución de las mismas.

Otra arista relevante, en el contexto de la cochita amorosa desarrollada por la Etova, radica en la construcción de procesos comunicacionales que suscitan conocimiento desde las solidaridades. Frente a la situación de que algunos de los participantes no saben leer, ni escribir, -en tanto el acceso a educación formal ha sido uno de los tantos olvidos estatales frente a la afroecuatorianidad- las personas que han tenido la oportunidad de acceder a educación formal se solidarizan con sus compañerxs que no llegaron a tener este acceso, y posibilitan el ejercicio de memoria colectivo tomando notas de lo que lxs otrxs dicen. En tal caso, son suficiencias solidarias que atacan a las desigualdades estructurales que en otras lógicas cerrarían las puertas para la generación de conocimientos.

Como sabemos, uno de los mecanismos-instituciones más potentes de colonización ha sido el lenguaje. A partir de su potencia creadora del lenguaje y a través de él, nos apropiamos y creamos mundo. Desde esta

potencia, como veíamos anteriormente, se produjo el “sujeto negro”, y otras identidades ancladas a la invención de raza. De ahí que Fanon postule una frase decidora respecto a la magnitud del lenguaje: “un hombre que posee el lenguaje posee por consecuencia el mundo que expresa e implica ese lenguaje” (Fanon 2009, p.50).

Ahora bien, la escritura, en tanto que es una de las expresiones del lenguaje y, por tanto, un mecanismo de apropiación de lo real, lo correcto, lo culto y lo apto, históricamente ha funcionado como institución que prohíbe y faculta. A partir de su rectoría, en un tiempo sirvió de mecanismo para dar estatus de ciudadanía en Ecuador, saber leer y escribir era la línea divisoria para convertirte en ciudadano con derechos varios. Es de entender, entonces, que casi la totalidad de afroecuatorianos y afroecuatorianas no entraban en la categoría de ciudadanía, pues su anterior condición de esclavizadxs negaba tal acceso. Esta situación prosiguió en el tiempo hasta nuestros días. Para el año 2017, el pueblo afroecuatoriano estaba entre los grupos étnicos con mayor analfabetismo del país (Antón y Jhonson 2020).

Frente a esta situación estructural, que, asimismo, mayoritariamente suele configurarse como una traba para la creación y validación de conocimiento, la cochita amorosa se hace cargo de la misma y vehiculiza la existencia- sabiduría de lxs individu@s. A través de estas suficiencias solidarias, se viabiliza lo comunitario, la existencia colectiva-comunitaria:

Sin solidaridad, generosidad y reciprocidad, no hay comunidad, la misma que se construye desde estas pedagogías existenciales, y además, sin comunidad no puede haber resiliencia, merma la capacidad colectiva de hacer frente a problemas existenciales que amenazan la vida de los integrantes de la comunidad. (León 2021a, p.7)

Igualmente, cabe decir que la afroepistemología de la cochita amorosa se cimienta en relaciones de horizontalidad. Que las personas que saben leer y escribir pongan atención a lo que dicen las personas que no saben leer ni escribir, denota una actitud implícita

de valorización del saber oral. Se eliminan las jerarquías tradicional-hegemónico en torno a la verdad, pues la gente que su verdad ha sido certificada desde la institucionalidad de la universidad, en la cochita amorosa aprende de los saberes depositados en la oralidad de los y las sabias de las comunidades. Esto es requisito inexorable para pensar en la memoria colectiva desde la tradición oral afroecuatoriana. Chalá Cruz da una explicación del funcionamiento del saber comunicacional-comunitario depositado en las y los mayores del pueblo afroecuatoriano del norte del país:

Dichas semillas de libertad, han sido/son sembradas pedagógicamente por las guardianas y guardianes de la memoria histórica colectiva y por las/los filósofos de la vida de la afrochoteñidad. Son siembras comunitarias de la sabiduría sobre todo en las/los renacientes, de boca a oreja, de oreja a boca, de tiempo en tiempo y de generación en generación, a través de la cultura expresiva – cimarronaje de las subjetividades -llámense, mitos, cuentos, poesía, dichos, adivinanzas, trabalenguas, música y danza a ritmo de bomba y de la Banda mocha, juegos infantiles tradicionales, arte, prácticas rituales, gastronomía, farmacopea botánica invocando a sus orichas y ancestros, creación y (re)significación lingüística, gestos, miradas, amor al territorio, fiestas comunitarias, espiritualidad, entre otros. (Chalá Cruz 2023, p. 203)

En este punto, también es importante puntualizar un momento importante en los procesos comunicacionales de emisor-receptor, y es el de la escucha. Para que la oralidad y su memoria colectiva, que suscita la cochita amorosa, llegue a buen puerto, se requiere de un acto de escucha especial. Se ha postulado a la “escucha atenta”, o “escucha activa”, como disposiciones que posibilitan el acto comunicativo. No obstante, referente a la cochita amorosa, queremos hablar de una actitud respecto al escuchar, misma que cobra sentido en la noción de “escucha empática”.

Hablamos de actitud, en vista de que, como dijimos, las motivaciones para recrear la cochita amorosa son siempre comunitarias, como tal, de beneficio común. El pensar en lo común, requiere de una actitud crítica

y a la vez propositiva, no consiste únicamente en *estar* en la cochita amorosa, sino en un *estar para*. Y en esa medida, el *estar para*, sugiere concebir la escucha empática desde un acto de interés genuino por el acto comunicativo del otro. En ese proceso, el interés no solamente está en el registro de la expresión verbal, pues esta sola no produce sentido, exige poner atención a las distintas formas expresivas y comunicativas que se desprenden del otro: su lenguaje no verbal, sus entonaciones, los acentos, las formas morfosintácticas, la gramática, todos estos registros contextualizan y hacen comprensible el relato oral.

Pero la escucha empática en la cochita amorosa va más allá. La conversa con las y los mayores es un intercambio. En ello, la labor de interrogar está direccionada a generar un ambiente de interacción continua en pos de generar conocimiento a través de sistematizar el saber-hacer que comparten sabios y sabias. El preguntar, por tanto, es requisito para iniciar un diálogo previsto a fortalecer lo propio. Teniendo claro que lo propio está en constante actualización y reajuste, es justo en el ejercicio de la permanente revitalización de los saberes propios, donde la creatividad y saber-hacer del pueblo afroecuatoriano se manifiesta en su originalidad.

Siguiendo con la actitud de escucha empática, la misma busca comprender y sentir al interlocutor. En vista de que se parte de la empatía para la comprensión del saber, generalmente esta también entra en el terreno de sentir la alegría-dolor que expresa el sabio o la sabia. Desde la conmoción que nos produce el testimonio podemos activarnos y accionar. En otras palabras, cuando, por ejemplo, los y las mayores nos comentan las vicisitudes que pasaron en la época de la hacienda, los mecanismos de explotación, sumisión, en suma, de deshumanización, con la escucha empática la rabia se convierte en motor para la organización comunitaria. Allí también radica la conexión con la ancestralidad, a través de la memoria colectiva que se reaviva en la oralidad.

Oralidad afroecuatoriana: resguardo y construcción comunitaria

Como es evidente hasta aquí, algo inherente a la cochita amorosa es la oralidad. Mas bien, diríamos que se asienta en la oralidad. A partir de dicha premisa, comprendemos a la tradición oral afroecuatoriana como ese estamento constitutivo del ser-afrodescendiente. En dicho estamento se resguarda y crea las experiencias, costumbres, tradiciones, epistemologías, saberes, agencias y diversas expresiones de la vitalidad afroecuatoriana. Asimismo, se ha convertido en el principal fundamento para hacer frente a los diversos mecanismos que, a lo largo del tiempo, se han producido para la exclusión, invisibilización y sometimiento de la afrodescendencia en general, y de la afroecuatorianidad en particular.

A través de la oralidad, la revisita y reinterpretación del pasado se ha vuelto una de las principales herramientas para tensionar los relatos que han elaborado una identidad simplificada de la diáspora africana en el mundo. Así, desde los testimonios en clave autobiográfica, o lo que la intelectual afrobrasileña Conceição Evaristo (2020) ha concebido como “escrivivencias”, nos vamos internando en un viaje sobre la historia cultural, política, económica y social de la experiencia afroecuatoriana. Asimismo, si ponemos atención, es decir, si pones actitud de escucha empática, también se pueden ir percibiendo las lógicas del saber subyacentes a la oralidad. En estas lógicas avizoramos a lo comunitario como la fuerza principal de cualquier iniciativa de resistencia.

Memoria oral-colectiva: “La Concepción es La Concepción, con el esfuerzo y gestión de su propia gente”

En la comunidad de La Concepción, parte de las comunidades que componen el territorio ancestral afroecuatoriano del norte del Ecuador, en las provincias de Imbabura y Carchi, hasta hace unos meses atrás

era común observar a don Justo Méndez²⁶ sentado en la vereda de su casa o, a su vez, en una de las bancas del parque de la comunidad. Desde ahí, visualizaba y analizaba el recorrer de su comunidad, el traspaso de lo que el conoció en su niñez, adolescencia, juventud y adultez. Cada encuentro con él significaba internarse en una clase de teoría política, en la cual nos hacía un recorrido detallado sobre los sujetos, instituciones, agencias y repertorios políticos que caracterizaron la vida política de la comunidad en los últimos 60 años.

En conversación con él, pocas veces hacía uso de documentos escritos, de hecho, los utilizaba cuando el diálogo era más formal, planificado. Su principal herramienta para la explicación era su memoria oral, es decir, en el despliegue de su acto hablado, se reavivaban las situaciones que contextualizaban cada anécdota, los personajes, las acciones de cada uno, así como las dificultades a sortear. Aquí, las aspiraciones de veracidad de los hechos relatados no surgen de la letra muerta en los archivos, sino en el registro que se hizo en el cuerpo de los actores, en este caso, en el de Don Justo.

Es así que, en uno de nuestros últimos encuentros casuales en la vereda de Don Justo, en diciembre del 2023, me invitó a sentarme junto a él y observar el parque de la comunidad. La intención era hablarme sobre cómo se consiguió la realización de dicha obra. Indicándome con su dedo, me explicaba, asimismo, la evolución del parque, el material inicial con el que se construyó, y ante quién se hizo la gestión para que el centro parroquial de La Concepción tenga un lugar de reunión para sus pobladores, lugar también utilizado para celebraciones y festividades.

En su testimonio se relataban las diversas reuniones previas en las que se decidieron las acciones que desde la comunidad se harían para el proceso de consecución del parque para la comunidad. Explicaba que debían viajar al centro cantonal subidos en los cajones de las volquetas que son utilizadas para cargar material petreo. A pesar

26 En los días anteriores a este texto, don Justo Méndez partió de la vida terrenal, y ascendió al terreno de los ancestros que guían el porvenir de la afroecuatorianidad. Estas líneas son un acto de reconocimiento a su legado.

de esas condiciones, el objetivo era presionar ante las autoridades cantonales, pues, a decir de Don Justo, “si no viajábamos, no se hacía” (Justo Méndez, en conversación con el autor, diciembre del 2023). De ahí que, asimismo, complementara lo anterior con la siguiente frase contundente respecto a la historia de la comunidad: “La Concepción es La Concepción, con el esfuerzo y gestión de su propia gente” (Justo Méndez, en conversación con el autor, febrero del 2020). De este modo, el testimonio de Don Justo siempre hacía referencia a una comunalidad en acción, su relato no recaía en un *yo*, sino en un *nosotros trabajando para*. Esto forma parte de la memoria oral colectiva del pueblo afroecuatoriano, misma que da cuenta de un actuar comunitario, con raíces-conexiones ancestrales, como lo explican Walsh y García:

Esta reflexión tiene una raíz histórica. No podemos olvidar que los primeros troncos familiares de origen africano llegaron a vivir en esta región entre 1560 y 1760. Entonces los mandatos ancestrales son primero que las leyes de los Estados nacionales. **Las comunidades recuperaron su derecho ancestral de sus propias formas de vida y de sus propuestas para ser, en un tiempo cuando el Estado no era. Por eso, los mayores hablan de un derecho mayor que nace casa adentro, cuando los otros derechos no habían nacido.** (Walsh y García 2015, p.15) Énfasis añadido.

Es por esto que la memoria colectiva también es una memoria ancestral colectiva, la dimensión de que el conocimiento se construye en, para y desde lo colectivo es una consecuencia de la ancestralidad que recorre en la memoria oral de los descendientes de la diáspora africana. En esa memoria, que pasa de generación en generación, con saberes que se van contextualizando a los tiempos de los actores, los y las mayores comparten su conocimiento y experiencia con la intención de que ese patrimonio inmaterial-que también se materializa- siga reavivándose.

Baste, como muestra, el testimonio de Doña Rosa Zoila Suarez Espinoza, de 89 años, también residente de la comunidad de La Concepción, al mencionar y detallar las formas en que en la época de

la hacienda las mujeres, en particular, eran las portadoras de saberes medicinales para los varios malestares: “curaban afecciones con aguas aromáticas, con hierbas del monte, analizando la orina para determinar qué enfermedad tenía, viendo eso, le daba los remedios. Así era la vida de antes” (Rosa Zoila Suarez Espinoza, en diálogo con el autor, agosto del 2016). Explica que esos saberes las mayores lo fueron aprendiendo de sus madres, y así sucesivamente, a través del diálogo-oralidad, hasta sus ancestras más lejanas.

Igualmente, Doña Rosa Zoila, con nostalgia y pena, describe los malos tratos que se recibía en las haciendas terratenientes del territorio ancestral afroecuatoriano del norte del país, precisamente en las actuales provincias de Carchi e Imbabura. Menciona que, en muchas ocasiones, los capataces se excedían en sus tratos, “pegaban a los peones con aciales²⁷ [látigo], eran groseros”, por eso también agrega que “la vida de antes era triste”. De modo que, en el relato hablado, también podemos identificar los dolores y malestares que los distintos mecanismos de subyugación plasmaron en las vidas de la afrodescendencia, recordando que, asimismo, se iban elaborando resistencias ajustadas a los mismos.

De ahí que retomemos parte de la reflexión referente a la escucha empática, en torno a la empatía que se debe tener para captar no solamente el acto hablado de los sabios y sabias, sino también sus gestualidades, sus entonaciones para cada uno de los acontecimientos que detallan, pues estos elementos potencian la comprensión del relato. Las escriturivencias que nos comparten los y las mayores, exigen que vayamos registrando las subjetividades que se plasman en los diferentes modos de utilizar el acto hablado: en esos registros, las lágrimas o risas, brindan marcos de comprensión de mayor profundidad. Y es que es justamente en lo profundo y complejo donde sucede el entendimiento pleno de la oralidad afroecuatoriana, pues todos los elementos que la

27 *Acial*, es un término del vocablo dialectal del territorio ancestral afroecuatoriano del norte del Ecuador. Hace referencia al látigo.

componen no se muestran en la superficialidad; como lo humano, y todas sus manifestaciones, la oralidad afroecuatoriana demanda lo que pensador afroecuatoriano Juan García trabajó como “desaprender” las lógicas de la ciencia positivista y, al mismo tiempo, lo que el sociólogo colombiano Fals Borda, aprendió del campesinado colombiano: un sentipensar.

Territorio y dialectos afroecuatorianos: los territorios hablan

Siguiendo con el análisis de la experiencia de Etova, otro tema relevante en su proceso de comunicación comunitaria, es el respeto por las formas dialectales que los y las participantes de su cochita amorosa plasman en cada encuentro. Como comentábamos, el ejercicio de la oralidad no termina únicamente en el acto verbal, este tiene otros componentes que producen sentidos en determinados contextos y situaciones. Tal es el caso de los acentos, las elaboraciones de términos lingüísticos propios de los territorios afroecuatorianos, así como toda la riqueza del lenguaje no verbal.

Uno de los objetivos de La escuela de escritura de la tradición oral “La Voz de los Ancestros” (Etova), justamente se direcciona en resguardar la riqueza sociolingüística engendrada en los distintos territorios de la afrodescendencia en Ecuador. De hecho, uno de sus procesos tuvo como resultado la elaboración de una investigación que buscó registrar, sistematizar y contextualizar palabras que encuentran sentido en el calor de los territorios. Esta investigación tuvo como resultado la cartilla *Vocablos y expresiones que hacen particular el habla del pueblo afrochoteño* (2018), que tuvo a la profesora Olga Maldonado como su autora de sistematización e investigación. En dicha cartilla encontramos un sinnúmero de palabras que, como dice el título, hacen particular el habla de los pobladores del Valle del Chota, La Concepción y Salinas.

El lingüista estadounidense Jhon Lipski, luego de su trabajo de campo en los territorios en mención, afirma lo siguiente: “en un sentido muy real, entonces, el discurso afro-choteño es auténticamente «español negro», pero no un español puramente afro-derivado” (2008, 118). Agrega que, si bien existen ciertos componentes que remiten al pasado ancestral africano, las formas de hablar de la afrodescendencia en el Valle del Chota, La Concepción y Salinas, son consecuencia de la asimilación del español castellano que se instauró en el proceso de colonización del continente americano, y el consecuente proceso violento de la esclavización de africanos y su traslado a dicho continente. Esto guarda relación con una de las lógicas que tenía el sistema esclavista, el cual consistía en esclavizar personas de diferentes grupos etnolingüísticos africanos, con la intención de dificultar la comunicación entre sí, y una posible organización de fuga.

Frente a esta lógica colonial-esclavista, las afrodescendencias crearon diversas formas de comunicación que iban desde lo no verbal, hasta la apropiación, adecuación y resignificación de la lengua dominante castellana, o, a su vez, inglesa, francesa o portuguesa, como indican los registros de lenguas y dialectos afrodescendientes a lo largo del mundo. En ese proceso creativo, lo territorial, es determinante. Se inscribe en el plano de lo inherente al hecho lingüístico, al acto de hablar, por tanto, a lo comunicacional. Esto, en la medida que los vocablos y palabras que el ser humano crea y emplea en su cotidianidad, lo hace en un contexto temporal-espacial determinado, abocado al contacto con lo no humano, y que desde ahí produce su comprensibilidad entre las personas que habitan un lugar. Agregaríamos aquí que, estas aristas, *hacen* territorio y, al mismo tiempo, crean los dialectos, es decir, se coproducen.

A partir de lo anterior, los dialectos afroecuatorianos son expresiones lingüístico-territoriales que remiten a los procesos sociohistóricos existenciales desarrollados en dichos territorios. De tal forma, los vocablos dialectales también son registros de las distintas dimensiones de la experiencia afroecuatoriana: su ontología, sus

mitologías, sus estéticas, sus epistemologías. Retomando la reflexión de Iván Mendizábal, la oralidad afroecuatoriana- y sus dialectos-, refiere a una cosmovisión que “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” (2012, p.10). Así entonces, los dialectos afroecuatorianos son la materialización de cómo el pueblo afroecuatoriano ha pensado y creado mundo desde su experiencia particularmente situada.

Es por esto que la Etova ha incursionado en la investigación, resguardo y reivindicación de las palabras que forman parte del dialecto afrochoteño- que asimismo forma parte de los dialectos afroecuatorianos engendrados en diferentes territorios del país-, desde el proceso-experiencia de la cochita amorosa. Su razón de ser encuentra sentido en la dinámica de que su puesta en práctica evoca las formas de existencia de los diferentes territorios afroecuatorianos, de las *vidaexistencias*, dialogando con el trabajo reflexivo de Katty Hernández (2022), aludiendo a las diferentes existencias vivientes e inertes, que desde la afroecuatorianidad componen lo humano. Pero Hernández sitúa otra dimensión importante referente a lo territorial y, para los fines de este escrito, los dialectos afroecuatorianos, aquella dimensión es trabajada como *cuerpoterritorio*, la cual significa:

La total simbiosis que se teje entre persona y naturaleza, entre cuerpo y territorio; simbiosis que se teje mediante el permanente interflujo de esa fuerza vital/espiritual entre todas y cada una de las vidaexistencias. Una circulación o flujo que, marcada a la vez por el equilibrio y caos, no debe ni puede interrumpirse-, al contrario, debe ser sostenida, (re) actualizada, reforzada. (2022, p.285)

Es en ese ejercicio de sostenimiento, actualización y reforzamiento de los *cuerposterritorios*, que la Etova aborda los dialectos afroecuatorianos desde la cochita amorosa. Su afroepistemología da cuenta de esta dimensión a ser resguardada y reactualizada, pero,

además, demanda un rol diferente a de ser únicamente espectador de su porvenir, como expone Mendizábal:

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.** (2012, p.10a, énfasis añadido)

De manera que, en la puesta en ejecución de la cochita amorosa referente al resguardo y reivindicación de los dialectos afroecuatorianos, también se reaviva el constante ejercicio político de proyectarse y posicionarse desde otros sitios ante lo hegemónico-colonial. Desde el hacer que los cuerposterritorios hablen, entonces, el pueblo afroecuatoriano disputa las maneras tradicionalmente dominantes de imaginar y materializar el mundo, sus aspiraciones, sus referencias, lo válido, y, por tanto, lo real.

Sobre una comunicación comunitaria cimarrona

A lo largo de las líneas expuestas en este texto, se han podido vislumbrar ciertas categorías referentes a pensar en una comunicación comunitaria liberadora-existencial, anti hegemónica, anti sistémica, desde abajo-desde los márgenes, y política. Estas categorías guardan profunda relación con lo que desde hace algunos años la afrodescendencia viene trabajando a partir de la experiencia del cimarronaje. Como sabemos, *cimarrón/a*, es una palabra utilizada para etiquetar a los animales que salían de los corrales hacia el monte. Con este término se nombró a lxs esclavizadx que se fugaban-escapaban de la mecánica esclavista-colonial, muchxs de ellxs formaban enclaves de esclavizadx fugitivxs, los cuales eran denominados *palenques*, *quilombos*, o *cumbes*. A partir de esto, la militancia afrodescendiente, en diversos países, ha reposicionado, resignificado y reivindicado la experiencia del cimarronaje como un acto referencial para sus luchas culturales, sociales, educativas y políticas.

En esa línea, en esta parte del presente escrito quisiera, a la luz de lo expuesto sobre la cochita amorosa, esbozar ciertas reflexiones de lo que podría pensarse como una comunicación comunitaria cimarrona. Entendiendo que el presente interés no se presenta como un análisis terminado, sino como la apertura del mismo.

Sobre la actitud cimarrona

El término “esclavx” hace referencia a una constitución ontológica de esclavitud para con cualquier ser humano. De ahí que utilizar el término “esclavizadx” tenga mas pertinencia, pues este alude a un proceso violento en donde una persona forzosamente es sometida a esclavización. Como expone Chalá Cruz, “el proceso de cimarronaje se expresó en el momento mismo del secuestro, transporte y trata esclavista transatlántica-subsahariana, a partir de entonces -siglo xvi, se volvió parte constitutiva de esta” (2023, p.53). Esto nos hace comprender que, lxs esclavizadx del continente africano hacia las diversas partes del mundo, nunca tuvieron una actitud pasiva respecto a su sometimiento. Pongamos por caso, el acto de lxs esclavizadx de lanzarse al mar desde las embarcaciones esclavistas en su trayecto hacia los diferentes territorios colonizados, o los abortos inducidos por parte de las esclavizadas que no concebían el sacar de sus vientres a más mano de obra esclavizada.

En ese contexto, retomando a Lebron Ortiz, la experiencia del “cimarronaje se puede concebir como un estado existencial del Ser, en el cual uno afirma lo trans-ontológico, **como autonomía ontológica, o la capacidad de crear un mundo propio según el imaginario propio**” (2020, p.8, énfasis añadido). En esa línea, como exponíamos líneas arriba, a partir de la deshumanización de los sujetos esclavizadx, sus prácticas, costumbres, saberes, en suma, sus cosmogonías, fueron desvirtuadas desde su fundamento mismo, el *ser*. Aquel ente que ha sido despachado a la zona del no-ser, irremediabilmente queda desprovisto

de cualquier capacidad generativa de sentidos y existencia. De ahí que el cimarronaje se muestre como un estado existencial que reconozca lo propio como potencia de legitimidad.

De tal manera, comprendemos la actitud cimarrona como el acto de confrontación y acción liberadora de la desviación existencial que mencionábamos líneas arriba a partir de la reflexión fanoniana. Para tal proyecto, lxs cimarronxs fundan sus prácticas en lo que Lebron Ortiz ha trabajado como “lógicas cimarronas”:

La utilización de instituciones, prácticas, costumbres, y conceptos dominantes para adelantar una lucha, o la autogestión comunitaria, o la resignificación de espacios y recursos en un proceso de confrontación con y huida del mundo euromoderno son ejemplos de manifestaciones concretas de las lógicas cimarronas. (2020, p.15)

Así entonces, dicha actitud requiere, como en los tiempos coloniales y de esclavitud, que los sujetos sepan claramente las lógicas y barreras que el sistema-amor pone para configurar las jaulas y trabas para la existencia, para poder escapar y cimentarse en lo propio. Profundizando en esta reflexión, la actitud cimarrona consiste en conocer y dominar las herramientas del amor y tener claro la nocividad de su reproducción, en tanto “las herramientas del amor nunca desmontan la casa del amor. Quizá nos permitan obtener una victoria pasajera siguiendo sus reglas del juego, pero nunca nos valdrán para efectuar un auténtico cambio” (Lorde 2003,118). En consecuencia, la actitud cimarrona exige comprensión y acción liberadora, pues el estado de existencia del ser que exponía Lebron Ortiz, está siempre encaminada a una transformación.

Pensar en una comunicación comunitaria cimarrona

Cuando pensamos en los palenques, cumbes o quilombos de cimarrones, no es difícil imaginar que estos enclaves eran territorios que funcionaban desde una profunda lógica comunitaria. De hecho, un

referente ancestral de la cochita amorosa está en el funcionamiento que se desarrolló en dichos enclaves. A partir de ahí, estamos en capacidad de pensar en procesos de comunicación comunitaria cimarrona, mismos que se fundamentan en el accionar protagónico de la comunidad como eje rector, y que persiguen un rol liberador-transformador.

Para tal proyecto, como explicábamos en el apartado anterior, es menester la aprehensión de los métodos en que la comunicación tradicional-hegemónica ha venido operando. Hablamos de la acción de *aprehender*, y no únicamente de *aprender*, pues entendemos la primera como un accionar de dominio y práctica de los métodos sistémicos comunicación social, anclados, principalmente, al accionar de lo mediático como instrumento de control y manipulación. No obstante, este dominio, consecuencia de la aprehensión, exige asimismo de una imaginación política que postule otras formas de comprensión comunicacional. Para tal efecto, la recuperación y valorización de las epistemologías ancestrales-afroepistemologías- se muestran como actos pedagógicos pertinentes. León Castro ha profundizado en esto como pedagogías del desaprender, aquellas que:

Cuestionan esos dispositivos de poder, que están constituidos en los discursos, prácticas, instituciones y epistemologías, y que se han convertido en pedagogías del terror, configurando una condición de no existencia de los colonizados- desde la filosofía fanoniana-y a pesar que intentaron mermar la esperanza existencial de recobrar su humanidad, **reconstruyeron desde la fuerza de la ancestralidad pedagogías de la resistencia**. (León Castro 2023, p.8, énfasis añadido)

Como vemos, estas pedagogías del desaprender son, al mismo tiempo, pedagogías de resistencia frente a los artilugios que pretendieron invalidar la existencia de unos grupos, así como sus prácticas y formas ancestrales de comunicación. Es por esto que, un proyecto de comunicación comunitaria cimarrona requiere de incorporar en su fundamento y acción, pedagogías del desaprender

y/o suficiencias íntimas que se cimentan en pensar en el bienestar colectivo-comunitario, como motor de su desarrollo. Allí radica el complemento para proyectar otro tipo de comprensión comunicacional, para imaginar la comunicación, desde la autonomía de lo propio, conversando con Lebron Ortiz.

De tal forma, entendemos que la comunicación comunitaria cimarrona no encontraría sentido sin que se dimensionen los procesos comunicacionales comunitarios, como los inherentes a los de la coquita amorosa, antes que productos técnico-mediáticos. Pero va mas allá, pues la construcción de procesos de comunicación comunitaria cimarrona busca transformar radicalmente las estructuras que hacen que los individuos y sus comunidades permanezcan pasivos, y tomen el protagonismo que les pertenece. Buscar hacerse cargo de la transformación de sus problemáticas comunitarias, es lo que configura su accionar político.

Ahora bien, para dicho accionar político, y entendiendo a la política como propuesta y disputa de sentidos, lo comunitario cimarrón irrumpe también desde lo estético, desde el acto subjetivo-sensitivo, desde el “cimarronaje de las subjetividades” (Chalá Cruz 2023, p.75). Entendiendo que muchas de nuestras aspiraciones, deseos, proyecciones, valorización de lo bello, o lo bonito, ha sido una elaboración-imposición desde la externalidad. Esta elaboración se ha configurado como uno de los elementos mas letales referente a la deshumanización de los cuerpos, expresiones y prácticas, en tanto que han sido elaboraciones desajustadas del calor de los territorios. Al respecto, conviene la siguiente reflexión de León Castro (2021b) respecto del cimarronaje y su dimensión existencial-política:

La producción de pensamiento existencial proviene de entender que tiene una realidad socio-política-cultural distinta, incluso dentro del universo de los colonizados o subalternos. Es un asunto de contexto, pero, sobre todo, de experiencia de vida, y esto marca una distancia epistemológica con la tradición occidental y, si se quiere, hasta ontológica. (p. 163)

En esa distancia epistemológica y ontológica que plantea León Castro, se encuentra la urgencia de imaginar, pensar, y actuar lo propio. Pues también se inserta en lo contextualmente pertinente a las problemáticas y realidades que los grupos humanos experimentan en sus diversas cotidianidades. Ante eso, la comunicación comunitaria cimarrona tiene la responsabilidad de irrumpir sobre la desviación existencial impuesta y proponer otras maneras de pensar el bienestar de lo individual desde lo colectivo, creando procesos horizontales, que valoricen las diversas formas de comunicación entre lo humano y no humano, y tenga un fin liberador-transformador.

Reflexiones finales

La tarea de posicionar los procesos humanos respecto a los procesos técnico-instrumentales, se vuelve, hoy, más que nunca, relevante. Frente a los avances de preponderar lo tecnológico, lo virtual y/o artificial, antes que lo cercano, o lo íntimo, la promoción de la comunicación comunitaria surge como una necesidad imperante, en tanto que parte de lo común como bienpreciado. Lo común, como cuestión relacional, evidentemente se inscribe en un terreno de disputa respecto a la ideología individualizante que impera en nuestros tiempos.

Ante eso, es apremiante que los procesos que las organizaciones, colectivos, pueblos, barrios, o territorios están desarrollando, sean visibilizados. Esto, a razón de que muchas de estas experiencias desarrolladas desde lo no hegemónico-mediático, están haciendo uso de formas ancestrales de abordaje del mundo presente. Estas formas ancestrales, como explicamos en líneas anteriores, no son herramientas anacrónicas, pues las mismas viven en constante actualización, en tanto son ejecutadas por los en constante readecuación de sus formas de vida. Es así que, el pueblo afroecuatoriano, históricamente ha venido aportando con otras formas de hacer y comprender el mundo en la medida que sus territorios lo han dictado. Desde ahí, sus formas

de organización y comunicación, como lo es la cochita amorosa, tienen mucha valía en las discusiones sobre comunicación comunitaria.

Su valía radica en el contenido de sus metodologías-afroepistemologías-, así como los fundamentos y objetivos que persiguen. Su proceso sociohistórico, ha hecho que la experiencia afroecuatoriana se funde en pensar y accionar desde lo colectivo para poder sortear las diferentes formas en que el sistema dominante ha perpetuado sus formas de dominación. En ello, la oralidad ha significado un elemento angular en el proceso de resistencia existencial colectiva. A través de la reproducción y renovación de sus repertorios. La decisión de acercarse a lo ancestral no responde a una nostalgia pasiva sobre un pasado inerte, esta se ancla en la necesidad de métodos y saberes cercanos, y, por tanto, ajustados a la pertinencia de su urgencia contextual.

Esto no significa que estos saberes no puedan ser compartidos o utilizados en otros contextos. Como revisamos, la cochita amorosa, más allá de su elemento fundacional afrocentrado, propone líneas de acción a extrapolarse en otros territorios, pueblos o realidades en general. Es decir, el preponderar ejercicios comunitarios de generación y transmisión de conocimiento, es una epistemología que excede a la creatividad y potencia afrodescendiente. En la historia de la humanidad, existen diversos casos de tal ejercicio, venidos a menos por la reducción comprensiva de la comunicación como acto humano. Este texto ha perseguido eso, la valorización de formas ancestrales y actuales de procesos comunicacionales engendrados y actualizados en lo comunitario, evidenciando que sus saberes son de mucha valía.

En consecuencia, la importancia de las potencialidades teóricas, epistemológicas, ontológicas y políticas de la comunicación comunitaria, surge de los horizontes a las que esta se proyecta. Partiendo de lo común, y terminando en lo común, su accionar siempre persigue un afán de transformación. Como describíamos en las motivaciones de la cochita amorosa, el bienestar colectivo es un objetivo no negociable, pues este forma parte del fundamento de su desarrollo. Se hace comunicación

comunitaria en, con y desde las comunidades, pues se pretende la liberación de las mismas.

Referencias bibliográficas

- Antón, J. y Jonhson, E. (2020). *Educación, negritud y nación: políticas de inclusión educativa para afrodescendientes en Ecuador*. Editorial IAEN.
- Arboleda, S. (2011). *Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano* [Tesis de Doctorado, Universidad Andina Simón Bolívar Ecuador]. <https://bit.ly/4ck5bmz>
- Chalá Cuz, J. (2023). *Sabiduría cimarrona afrochoteña*. [Tesis de Doctorado, Universidad Andina Simón Bolívar Ecuador]. <https://bit.ly/43wPyan>
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, mascarar blancas*. Ediciones Akal.
- García, J. (2022). *Cimarronaje, afroepistemología y soberanía intelectual*. Edición digital. Fundación Editorial El perro y la rana. <https://bit.ly/4mNOEoJ>
- Hernández, K. (2022). *Los hilos que entretejen cuerpoterritorio y vidaexistencia: reflexiones con abuelas afrodescendientes y su pensamiento/saber*. Universidad Andina Simón Bolívar-Ecuador.
- Lipski, J. (2008). Afro-choteño speech: towards the (re)creation of a 'black spanish'. *Negritud: Revista de Estudios Latinoamericanos*, 2, 99-120.
- Lebrón Ortiz, P. (2020). Teorizando una filosofía del cimarronaje. *Tabula Rasa*, 35, 133-156. <https://doi.org/10.25058/20112742.n35.06>
- León Castro, E. (2021a). "Nadie muere en las visperas": Saberes y haceres sentipensantes en tiempos de confinamiento. *Revista Ciencias Sociales*, 1(43), 063-076. <https://doi.org/10.29166/csociales.v1i43.3351>
- León Castro, E. (2021b). *Filosofía de las existencias desde el cimarronaje. Desaprenderes desde los márgenes*. Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, Ediciones Abya-Yala.
- León Castro, E. (2023). Introducción. En A. León Castro (coord.), *Pedagogías del desaprender* (pp. 7-17). Ediciones Abya-Yala.
- Lorde, A. (2003). Las herramientas del amo nunca desmontan la casa del amo. En *La hermana, la extranjera*. horas y HORAS, la editorial.
- Maldonado, O. (2018). *Vocablos y expresiones que hacen particular el habla del pueblo afrochoteño*. Cotacachi-Ecuador: CREATIBOS.
- Mbembe, A. (2016). *Crítica de la razón negra*. Futuro Anterior Ediciones.
- Mendizábal, I. (2012). La lengua y lo afro: de la literatura oral a la oralitura. *Chasqui*, 93-100.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder y clasificación social. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. CLACSO.

- Walsh, C. y García, J. (2015). Memoria colectiva, escritura y Estado. Prácticas pedagógicas de existencia afroecuatoriana. *Cuadernos de Literatura* 19(38), 79-98. <http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.cl19-38.mcee>
- Walsh, C. y García, J. (2002). El pensar del emergente movimiento afro ecuatoriano - Reflexiones desde un proceso. En D. Mato, (ed.), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder* (pp. 317-327). CLACSO, CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela.

Habitancia: una gramática moral para la comprensión de las convivencias en el oriente de Cali, Colombia²⁸

Carlos Andrés Tobar Tovar²⁹

Pontificia Universidad Javeriana Cali

Introducción

En la actualidad, el auge de las crisis urbanas ha evidenciado diversas experiencias creativas para el afrontamiento de la vulnerabilidad en diversos contextos del Sur Global (Halpern y Ranzani, 2022). Según Grau *et al.* (2021), la pandemia por COVID-19 evidenció la interdependencia entre las crisis naturales y las antropogénicas, así como una gama significativa de metodologías populares orientadas a la resiliencia urbana.

Las crisis naturales son causadas por fuerzas impredecibles que adquieren la forma de catástrofes naturales y que cada vez son más recurrentes en América Latina en tiempos de calentamiento global

28 Este artículo es resultado del proyecto de investigación *Aproximaciones a la acumulación territorial: descripción de procesos de vulnerabilidad social en el Valle del Cauca*, financiado por la red Contested Territories y la Pontificia Universidad Javeriana (Código: 20099).

29 Profesor del Departamento de Comunicación y Lenguaje de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Javeriana Cali. <https://orcid.org/0000-0001-5144-5462>

(Casas-Martínez, 2020). Las crisis antropogénicas se derivan de la suma de las experiencias acumuladas de injusticia social y de la dificultad que tiene el Estado para atender las demandas comunitarias, las cuales se agravan cuando ocurren crisis naturales (Valdez-Fernández *et al.*, 2021).

Es importante anotar que en la actualidad no hay crisis naturales que no tengan un origen antropogénico (Huang *et al.*, 2022). La deforestación de las selvas, las violencias armadas, la desposesión de derechos, son algunas de las externalidades que causan la precarización de las condiciones medioambientales, sociales y económicas, propias de las ciudades latinoamericanas (Valdez-Fernández *et al.*, 2021).

El afrontamiento de las contingencias mencionadas revela una dialéctica que va de la percepción de la vulnerabilidad, revelada por la crisis, y las experiencias creativas de resiliencia, agenciada por las comunidades (Moreno-Carmona *et al.*, 2021). De esta forma, las crisis tienden a ser explicadas desde la precarización y el acostumbamiento a la vulnerabilidad expresadas en las injusticias sociales y externalidades como la inasistencia estatal y la eventual parálisis de la crítica social (Fascioli, 2018).

Por su parte, la resiliencia se presenta en los barrios populares como “una actitud de aguante propositivo” la cual responde a una retórica popular del cambio social y a una estrategia para ser conscientes que las crisis son constitutivas de la vida en los contextos vulnerables (Moreno y Mornan, 2015). Al respecto comenta una habitante del oriente de Cali.

La resiliencia urbana es una condición instalada en la mente de los habitantes del distrito de Aguablanca. Desde que llegamos hemos tenido que proponer, resolver entre nosotros, tratar de cambiar cosas que son muy complicadas. Ya sea traer el agua en tubos, hacer nuestras propias casas o inventar estrategias para que los jóvenes no se maten, la resiliencia tiene que ver con inventar y no cansarse. (B. Mosquera, comunicación personal, 22 de enero de 2024)

Desde esta perspectiva, la vulnerabilidad debe entenderse como una desensibilización que impide la percepción de riesgos

(Luna, 2015; Casas-Martínez, 2020). La conformación de las ciudades latinoamericanas en el transcurso del siglo XX implicó desplazamientos del campo a la ciudad que profundizaron las formas de vulnerabilidad; en aras del control poblacional, las ciudades generaron sus formas de clasificación y masificación de diversos grupos sociales asimilados por la vía de conflictos interclase, los cuales dieron forma y contenido al modo en que hoy día entendemos las crisis urbanas (Romero, 2010).

Por su parte, la resiliencia urbana responde a procesos de educación popular donde los participantes ganan sensibilidad al reconocer que pueden ser partícipes de un horizonte resolutivos de la vida en común (Orrego-Noreña y Jaramillo-Ocampo, 2019). Muchos de estos aprendizajes se pusieron a prueba durante la pandemia de COVID-19 y el subsecuente Paro Nacional de Colombia en 2021, la sensibilidad respecto de las necesidades comunitarias posibilitó la optimización de la atención a la emergencia (Fernández *et al.*, 2020; Tosso *et al.*, 2020).

Dentro de los esfuerzos populares por una educación para la vida en común, en este capítulo aludimos a la pedagogía de la “Habitancia”, una experiencia encaminada a generar consensos entre habitantes de barrios vulnerables en el oriente de Cali. Esta propuesta es agenciada por la Institución Educativa Nuevo Latir, ubicada en el barrio Alfonso Bonilla Aragón del Distrito de Aguablanca en la ciudad de Cali, Colombia.

El caso merece especial atención porque Habitancia busca relacionar/hibridar la historia de la educación popular de Aguablanca con una propuesta formal orientada a la integración social que comenzó en 2016 con la inauguración de una infraestructura multipropósito pensada para generar cambios urbanos significativos en el barrio del oriente caleño.

Para efectos de nuestro estudio, entenderemos la Habitancia como una gramática moral, una ampliación del lenguaje cívico que busca ganar sensibilidad respecto de las prácticas sociales que acrecientan la vulnerabilidad (Honneth, 1997). Se trata de una pedagogía para el cuidado y bienestar de las juventudes populares.

El objetivo de nuestro análisis es valorar las formas en que la Habitancia, como manifestación de la resiliencia urbana, promueve una educación sensible que amplía el lenguaje popular sobre el afrontamiento de la vulnerabilidad y las crisis urbanas. Dicho de otra forma, el estudio hace énfasis en el potencial que tiene la categoría para promover una aproximación a convivencias posibles y deseables desde una perspectiva comunitaria en la que se hibrida la educación popular y la formal.

El capítulo se fundamenta en la experiencia metodológica desarrollada durante septiembre de 2023 y marzo de 2024, en el proyecto de investigación titulado *Aproximaciones a la acumulación territorial: descripción de procesos de vulnerabilidad social en el Valle del Cauca*, financiado por la Pontificia Universidad Javeriana Cali y la Red Contested Territories.³⁰ A partir de esta experiencia se realizaron diálogos caminados con líderes sociales de las comunas 13, 14 y 15 del distrito de Aguablanca y la profesora Sandra Liliana Sarria de la Institución Educativa Nuevo Latir, destacamos la participación de los profesores Efendy Maldonado,³¹ Phillip Horn,³² Mariana Serrano Birhuett y Windsor Martin Torrico Carvajal³³ en la realización de las entrevistas que se retoman en este texto.

También se destaca la puesta un ejercicio de escenificación de tres hitos que permiten narrar la historia reciente del distrito de Aguablanca. Este ejercicio se fundamentó a través de un musical compuesto por dos actos, los cuales ilustran la llegada de los primeros habitantes a las

30 <https://www.contested-territories.net/>

31 El profesor Maldonado, de la Universidad de Vale do Rio dos Sinos (São Leopoldo, Brasil), estuvo en Cali del 13 al 21 de febrero realizando trabajo de campo para la misión académica titulada *Processos comunicacionais alternativos na América Latina: as inter-relações comunicação/educação na constituição de sujeitos comunicantes; os novos modos e formas de exercício da cidadania comunicacional; e a renovação das teorias críticas latino-americanas em comunicação na Colômbia*.

32 El profesor Horn, de la Universidad de Sheffield (Reino Unido), estuvo en Cali del 19 al 23 de marzo de 2024, en el evento titulado *Simpósio internacional Convivencias y luchas por el espacio habitado*, financiado por la red Contested Territories.

33 La profesora Serrano y el profesor Torrico hacen parte Instituto de Investigación y Acción para el Desarrollo Integral (Bolivia), estuvieron junto con el profesor Horn en el evento previamente mencionado.

zonas inundables del río Cauca y las experiencias juveniles relativas a las violencias y la falta de oportunidades educativas y laborales. Esta obra audiovisual se titula *Dónde meter la cabeza*³⁴ y hace parte del proceso metodológico que solventa este capítulo.

Para la exposición de los asuntos a tratar proponemos la siguiente agenda. En primera instancia, contextualizaremos a los lectores a través de la descripción de tres hitos de la conformación de barrios populares en el distrito de Aguablanca. En segunda instancia, nos aproximaremos al concepto de Habitancia y cómo responde a la lógica de una gramática moral para entender y atender las crisis urbanas. Finalmente, identificaremos las dimensiones de la propuesta pedagógica y reflexionaremos sobre sus alcances.

1. Tres hitos de la conformación de barrios populares en Aguablanca

El distrito de Aguablanca está constituido por las comunas 13, 14, 15 y 21, las cuales agrupan 51 barrios habitados por aproximadamente 700 000 personas, el 30 % de la población de la ciudad de Cali, estimada en 2 227 642 habitantes (DANE, 2020). Estas comunidades se conformaron durante la segunda mitad del siglo XX y lo que va del XXI, recibiendo poblaciones desplazadas y migrantes venezolanos.

Según Cabrera (2022), el distrito de Aguablanca se construyó a parir del secamiento de los humedales que conformaban las zonas inundables del río Cauca, las cuales fueron rellenadas para transformar los ecosistemas y dar lugar a los procesos de urbanización por autoconstrucción.

Las comunidades de recién llegados estaban conformadas por habitantes de diversos territorios del Pacífico colombiano que no contaban con una historia común y muchas veces su integración

34 El musical es el resultado de una experiencia de cocreación coordinada Peter Petkovsek, Angelly Álvarez y Martín Segovia, financiada con recursos de la red Conested Territories y la Pontificia Universidad Javeriana Cali. Véase: <https://bit.ly/43wDQwv>

se caracterizó por ser violenta dado que debían competir por los recursos de subsistencia pese a la discriminación y la aporofobia (Arana-Castañeda, 2020). Para ilustrar el proceso de poblamiento de Aguablanca presentamos tres hitos a considerar.

El primero refiere a los avatares de las migraciones y la autoconstrucción. Esta experiencia que acontece entre 1950 y 1990, alude a los esfuerzos comunitarios por hacer habitables los barrios aprovechando los recursos disponibles y la articulación de diversas fuerzas sociales, tales como la administración pública, la empresa privada y la cooperación internacional, entidades que seguirán estando presentes en los relatos sobre como afianzar modelos que favorezcan el desarrollo popular (Vinasco-Martínez, 2018). Al respecto comenta un entrevistado:

En 1960 estos eran cultivos de millo, el barrio Charco Azul tenía la forma de un caserío o un pueblo, venir aquí era como venir a una zona rural que con el tiempo fuimos transformando, nosotros hicimos nuestras casas. Uno de los momentos más evidentes de este cambio fue la creación del parque de El Separador por allá en los 90. El barrio estaba dividido por un canal de aguas residuales y junto con los líderes y los jóvenes nos pusimos en la tarea de rellenarlo para hacer un espacio de esparcimiento y recreación que antes no teníamos. La alcaldía de esa época se opuso porque al tapar ese canal se inundaban barrios tradicionales de Cali, tuvieron que negociar con nosotros y poner un tubo bajo tierra que permitiera continuar la función que tenía el canal, pero encima nos permitieron hacer el parque que hoy día sirve para integrarnos. (B. Mosquera, comunicación personal, 22 de enero de 2024)

La fisionomía de los barrios de este periodo puede valorarse en la película *La Vuelta*,³⁵ realizada en 1999 en el barrio Charco Azul. La película presenta cómo eran las casas y los dramas sociales relacionados con la segregación espacial, la discriminación racial y su incidencia en la falta de oportunidades para las juventudes.

35 Realizada con actores naturales que actualmente son líderes sociales del barrio Charco Azul. Comuna 13, distrito de Aguablanca. Véase: <https://bit.ly/4dSohCD>

El segundo hito alude al conflicto juvenil violento entre pandillas, el cual ocurre entre 1990 y 2015. Una vez los barrios son conformados, los niños que participaron en la autoconstrucción crecieron con un fuerte arraigo por los territorios a pesar de estar totalmente marginados de oportunidades educativas y laborales. Se trataba de jóvenes que padecieron diversas carencias socioafectivas propias de la violencia intrafamiliar y las dificultades por la generación de los recién llegados, aquellos que buscaban cómo integrarse a la ciudad por la vía de la construcción o el servicio doméstico (Moreno y Mornan, 2015).

Las pandillas son el resultado de una serie de fracasos institucionales que tienen lugar en la familia, la educación y la justicia (Ordóñez, 2017). La violencia intrafamiliar, la deserción escolar y el abuso policial constituyen el subtexto de juventudes al margen de la integración social (Villamizar, 2020). El final de este periodo ocurre que, con el refinamiento de las bandas de crimen organizado y el microtráfico de estupefacientes, los dramas de las juventudes pasan a un segundo plano cuando lo que impera es el negocio de la droga (Ordóñez, 2017). Al respecto comenta una líder social.

Al principio los niños y jóvenes ayudaron a levantar las casas, pero después empezaron a ser víctimas de la violencia, las pandillas imitaban las violencias del campo, aquellas que ocasionaban desplazamiento, muchos jóvenes buenos murieron por balas pérdidas o simplemente quedaron discapacitados. (N. Torres, comunicación personal, 08 de febrero de 2024)

El auge del paramilitarismo, las oficinas sicariales y el microtráfico de narcóticos, generaron una transformación en la violencia juvenil, se pasó de las pandillas a las bandas criminales, los conflictos violentos actuales no se relacionan con los dramas del reconocimiento juvenil, sino que son el resultado de intercambios económicos inherentes a la cultura capitalista adaptada a las prácticas de ilegalidad en el distrito de Aguablanca (Villamizar, 2020).

El tercer hito tiene lugar con los diálogos de paz con la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) en 2016,

así como con la crisis urbana ocasionada por el aislamiento social que vino con la pandemia de COVID-19 en 2021 y el Paro Nacional del mismo año. Los acuerdos de paz causaron un clima de optimismo que se vio representado en las expectativas de las organizaciones de base comunitaria (OBC), las cuales consideraron que podrían tener mejores condiciones de participación en la deliberación pública de políticas atinentes a la construcción de paz (Zuleta-Ruiz, 2021; Arana-Castañeda, 2020). Al respecto, comenta una líder.

Todos ayudamos a levantar las casas, traer el agua, la energía y nos empezamos a educar entre nosotros porque no había colegios ni instituciones estatales que nos ayudaran en ese tiempo. Mi mamá y yo hicimos la casa en la que hoy vivimos y así fuimos haciendo el barrio. (S. Sarria, comunicación personal, 20 de marzo de 2024)

Conforme se instaura el gobierno del presidente Iván Duque Márquez (2018-2022), se incumplieron sistemáticamente los acuerdos de paz y se aumenta el asesinato de líderes sociales en todo el país, el ambiente de pesimismo se complica cuando en marzo de 2020 inician los aislamientos sociales a causa de la pandemia por COVID-19 (Serrano-Gallardo, 2021). La falta de acceso al trabajo y las dificultades para atender la emergencia sanitaria vienen acompañadas de inseguridad alimentaria, la cual se encuentra como una de las motivaciones del Paro Nacional ocurrido en abril de 2021.

El distrito de Aguablanca será uno de los contextos más activos en cuanto al estallido social porque las juventudes participaron activamente en la construcción de barricadas que dificultaron la movilidad y en la participación en Puntos de Resistencia, los cuales sirvieron para visibilizar las necesidades de la población y promover escenarios de encuentro con la administración pública (Instituto de Estudios para el Desarrollo y la Paz [Indepaz], 2021). Al respecto señala una líder social.

Muchos de los jóvenes del estallido social participaron en saqueos [del Paro Nacional 2021]. Cerraban las calles, quemaban llantas y generaban pánico.

Muchos decían que terminaríamos como Venezuela, sin oportunidades y más vulnerados. Tuvimos miedo, pero también sucedieron casos insólitos, como cuando uno de los jóvenes fue a saquear una tienda donde acostumbraban a fiarnos y al otro día la mamá fue con el muchacho a devolver lo que se había robado y juntos ayudaron a limpiar y a arreglar lo que se había dañado por el saqueo. También tuvimos el Punto de Resistencia de Nuevo Latir, ahí se reunieron personas de la alcaldía y se pudieron pactar algunos acuerdos para ver cómo se les daban oportunidades a los jóvenes. (N. Torres, comunicación personal, 8 de febrero de 2024)

Los tres hitos pueden entenderse como ciclos de crisis y resiliencia. Cada uno plantea una gama de problemas que las comunidades deben afrontar en virtud de la supervivencia y a la par de los potenciales de acción, también encontramos externalidades que fundamentan los desafíos del tiempo presente.

Resaltamos la importancia de la infraestructura social en el abordaje de las experiencias de crisis y resiliencia que transcurren a lo largo de la historia del distrito de Aguablanca. Esta forma de infraestructura articula los potenciales de acción de los que disponen las comunidades para dar respuesta a las contingencias derivadas de las crisis urbanas (Pérez-Valbuena *et al.*, 2016). Refiere a estrategias fundamentadas en epistemologías populares con capacidad de vincular diversos intereses a pesar de que se encuentren en disputa.

Las OBC representan los esfuerzos de la infraestructura social, favorecen el aprendizaje y promueven estrategias que permiten la resiliencia (Pérez-Valbuena *et al.*, 2016). Los hitos permiten identificar tramas a las que reaccionan los grupos. Para el primer hito se trata de la adaptación de los ecosistemas al medio urbano, el segundo hito refiere a la comprensión de las violencias y el tercero a los desafíos de la construcción paz.

Para este estudio se han escenificado los dos primeros hitos a través del musical titulado *Dónde meter la cabeza*, el cual es representado por un grupo juvenil afiliado a la Fundación Son de mi Gente del barrio Marroquín 2, comuna 14. A través de la reconstrucción de la historia,

para este ejercicio audiovisual, aprendimos sobre la necesidad de comprender cómo se forjan nuevas ideas y valores que explican las decisiones que toman las comunidades a partir de los recursos disponibles.

Tales ideas y valores representan una alternativa a los acervos hegemónicos con los que la sociedad hegemónica tiende a plantear las convivencias. El texto dramático de *Dónde meter la cabeza* evidencia esa dialéctica entre la crisis y la resiliencia, asuntos que componen una gramática moral, una manera de entender los alcances de la conflictividad social en un contexto situado.

2. Una gramática moral para aprender a convivir

La pregunta por la moralidad alude a una aproximación a la noción de justicia como criterio para ordenar la vida en común en medio de los conflictos sociales (Giusti, 2018). Desde esta perspectiva, el pensamiento moral se instala cuando las comunidades generan experiencias en las que van más allá de sus comprensiones culturales o doctrinales en favor de un acuerdo que favorezca el encuentro entre las partes (Nussbaum, 2011).

Un cuestionamiento ético exige la cimentación de los vínculos con sujetos que hacen parte de una experiencia biográfica, estos son en primera persona, involucran al individuo con una manera singular de ver el mundo (Ortiz Millán, 2016). En oposición a esta aproximación, los asuntos morales requieren de los aprendizajes de la otredad y por ello se instalan como acuerdos vinculantes, precedidos por un entendimiento de la historia común que siempre es plural (Fraser y Honneth, 2003).

En otras palabras, mientras que la ética recupera la relación del individuo con su biografía, una comprensión moral ocurre cuando se establece una experiencia del lenguaje en las que se acude a criterios de justicia para integrar valoraciones sociales plurales capaces de revitalizar vínculos solidarios y ampliar los significados que fomentan convivencias posibles y deseables (Pulecio Pulgarin, 2011).

Son muchas las teorías de la justicia que explican los alcances de tal ampliación del lenguaje, y en todas se hace énfasis en la necesidad de generar experiencias que superen el utilitarismo con el que se tiende a cosificar las interacciones, como una externalidad producida por la cultura capitalista (Grueso, 2021). En su afán por integrar las diversidades culturales, se ha perfeccionado una tecnología de la dominación que promueve la juridización de los conflictos vaciándolos de las pugnacidades propias del pensamiento moral, que ve en la pluralidad una vía para ampliar la comprensión que tenemos de la otredad (Ramírez de Ramírez y Pérez Sisto, 2008).

En este orden de ideas, la moralidad responde a las lógicas de expansión o contracción de los lenguajes en contextos situados. La cultura del capitalismo que se instala en el campo y las ciudades, como resultado del conflicto armado colombiano, tiende a desarticular los acuerdos y la inteligibilidad respecto de los horizontes axiomáticos de convivencias posibles y deseables (Martínez Chapa, 2021). Tal cultura es cortoplacista porque requiere de una valoración constante de los medios de subsistencia que siempre son escasos y totalmente ajenos a la gobernabilidad de las comunidades.

En circunstancias como las mencionadas, el pensamiento moral tiende a contraerse por los efectos del pragmatismo utilitarista con el que el pensamiento se orienta a la satisfacción de demandas económicas que discrepan de horizontes solidarios y configurados por la creación de vínculos sociales (Murillo Carvajal, 2022). Al respecto comenta una entrevistada:

La diferencia entre una pandilla y una banda criminal es que con la primera se puede hablar y la segunda no. Las pandillas de Aguablanca se conformaron por los niños que hicieron parte de la autoconstrucción de los barrios en la década de los 90 y que no tuvieron oportunidades sociales. Hoy día las bandas criminales funcionan como negocios donde lo que importa es la plata, ellos no entienden otra lógica y por eso es que no es posible hacer acuerdos o llegar a un pacto que nos pueda ayudar a mejorar la convivencia, esa gente responde intereses de jefes y patrones que no están aquí, están en

las cárceles o haciendo parte de procesos criminales que uno desconoce. (N. Torres, comunicación personal, 22 de febrero de 2024)

En contraposición, la expansión del lenguaje moral tiene lugar cuando las comunidades tienen la oportunidad de afrontar sus pugnacidades construyendo valores propios que permiten adjudicar a la convivencia un sentido resolutivo y vinculante. La moralidad se contrae porque los valores o atributos con los que se entiende la vida en común dejan de ser vigentes y por ello pierden el sentido para describir el trato deseado en el intercambio intersubjetivo. Por su parte, una moralidad situada expande las valoraciones porque favorece la expresión y tramitación de los contenidos conflictivos que siempre están presentes en la coexistencia humana. Al respecto comentan:

Habitancia no lo resuelve todo, tiene límites como toda pedagogía. El desafío es que pueda llegar a vincular a las comunidades y que les dé la oportunidad de comunicar sus aspiraciones y mejorar las convivencias. Es un valor de los más pobres, una creación de nosotros que apareció cuando era importante explicar que los bienes públicos también pueden ser aprovechados por los más vulnerables, que no hay necesidad de robarse las baldosas o ensuciar los baños, que lo que hay aquí hay que cuidarlo para que podamos seguir gozando y estando juntos. Habitancia podría ser un aporte que Aguablanca le hace a Cali, una manera en que nosotros podemos contribuir a que la convivencia sea mejor en una ciudad muy violenta, pero a la vez donde hay mucha vida. (S. Sarria, comunicación personal, 21 de febrero de 2024)

En consonancia con lo planteado, una gramática moral alude a una experiencia del lenguaje. Es decir, alude a procesos de ampliación de los significados que otorgan contenido a las prácticas con las que se hacen inteligibles comportamientos sociales orientados a la composición de lo común (Monsalvo, 2014).

De esta manera, una gramática moral recupera los enunciados aprendidos del afrontamiento de las crisis y los dota de un sentido vinculante, los expresa de modo que favorece la comunicación social de reclamos o exigencias que han sido invisibilizados por efectos de la

dominación y la hegemonía (Giusti, 2018). Tal experiencia relaciona la capacidad de agencia con los horizontes consensuales del bienestar, el cual ya no es el resultado de una imposición, sino de la participación en los criterios de justicia que la hacen posible.

Para autores como Honneth (2009), las gramáticas morales requieren de dos operaciones cognitivas complementarias. Por una parte, demandan la percepción de la inmanencia social, la cual se representa en las formas en que las injusticias desensibilizan a los sujetos respecto de la vulnerabilidad, suponen un acostumbamiento a las condiciones de precarización. Por la otra, demandan de una disposición normativa para comprometerse con estrategias de transformación, que recuperan los aprendizajes que dejan las crisis, se plantean como escenarios resilientes en los que se articulan diversos potenciales de acción, con el propósito de proponer nuevas formas de abordar el cambio social (Honneth, 2011).

Según Fraser y Honneth (2003) y Calvo (2018), las exigencias morales de la justicia social, evocadas en la clave de reconocimiento cultural, redistribución económica, representación política y justicia ambiental, entre otras, constituyen un lenguaje político que le sirve a los grupos para establecer escenarios deliberativos dentro de un Estado social de derecho. Estas perspectivas pueden componer espacios institucionales de comunicación, capaces de visibilizar los problemas sociales a partir de un diagnóstico contextualizado.

También sirven para dar continuidad a la lucha social en contextos institucionalizados, en los que el Estado busca integrar las comunidades redefiniendo lo que son las injusticias desde perspectivas comunitarias. En el caso colombiano, el acostumbamiento a las vulneraciones viene de la mano de masacres, desplazamientos forzados y desposesión de tierras, entre otros, correlatos de la acumulación territorial que son el sustrato material/económico de las injusticias (Grueso, 2022). Llevar las disputas a los escenarios institucionalizados permite dotar a la política del carácter resolutivo que se pierde en la violencia.

Incorporar las pugnacidades inherentes al pensamiento moral posibilita mejores opciones de participación en las que las comunidades y grupos pueden actualizar los referentes que tiene el Estado para determinar cuáles son las injusticias que debe atender. Tales abordajes amplían el vínculo que los ciudadanos establecen con las dependencias estatales encargadas de la valoración de las demandas sociales, así como de las vías para su resolución.

Las experiencias de ignominia e indignación moral pueden contribuir a dar contenido a los aprendizajes morales requeridos, para generar los potenciales de acción que favorecen la puesta en marcha de una pedagogía para imaginar la convivencia en contextos que han padecido el impacto de las violencias (Herrero-Rico, 2021).

En resumen, los conflictos sociales requieren de una gramática moral para ser superados. Tal gramática hace inteligible una toma de conciencia respecto de cómo entender la relación entre vulnerabilidad, precariedad e injusticias en un contexto situado, así como establecer los horizontes resolutivos que le permiten a las comunidades ser resilientes y prepararse para el afrontamiento de futuras crisis. De esta forma, estos mecanismos de comunicación viabilizan el diálogo al interior de las comunidades al tiempo en que pueden contribuir a una metodología para la tramitación de los conflictos entre los grupos y el Estado social de derecho.

3. Habitancia: dimensiones de una pedagogía

Habitancia es una pedagogía popular orientada a la construcción de consensos entre actores sociales que habitan barrios vulnerables del Distrito de Aguablanca. Fue creada por profesores de primaria y secundaria de la Institución Educativa Nuevo Latir en 2016 a partir de la necesidad de generar condiciones de seguridad y respeto por la infraestructura creada para educar a 1600 estudiantes en el barrio Alfonso Bonilla Aragón, comuna 14.

Los promotores de esta pedagogía enfatizan en la necesidad de pensar críticamente la vulnerabilidad y las crisis urbanas, para recuperar aprendizajes orientados a la participación en la deliberación pública de los asuntos comunes que refieren a la integración de las comunidades en las dinámicas de reflexión sobre las injusticias en el oriente de Cali. Al respecto, comenta una de las profesoras entrevistadas:

(...) los niños y las niñas de estos barrios no entienden de cuidado, ellos y ellas no siempre han sido sujetos de cuidado, debido a las violencias que viven, por ello era necesario enseñarles a cuidar y a entender que la nueva infraestructura era parte de su comunidad y que no debían vandalizarla. Habitancia nace a partir de la necesidad de generar pactos, acuerdos sobre el cuidado de lo que nos es común, de lo público. Por eso antes de hacer el colegio teníamos que hacer comunidad, muchos de nuestros estudiantes fueron habitantes de calle y no sabían cómo hacer parte de un grupo, todos y todas tuvimos que aprender. (S. Sarria, comunicación personal, 21 de febrero de 2024)

La Habitancia, como categoría moral, nos ayuda a comprender procesos comunitarios de autogestión en los cuales es necesario tener una disposición para los consensos y las alianzas. La recuperación y mejoramiento de los espacios habitados supone la capacidad para resignificar las condiciones colectivas de vida, asumir que es posible acceder a convivencias posibles y deseables, a pesar de la propensión que tienen los barrios de Aguablanca a las crisis urbanas.

También es posible concebir el surgimiento de la Habitancia como una hibridación entre la educación popular y la formal. En los hitos propuestos para la historia de los barrios populares se planteó que los fracasos institucionales acrecentaron las vulnerabilidades del contexto; en esos escenarios de abandono y rechazo fue la educación popular la que dio acogida y posibilitó un acompañamiento a grupos que se percibían como incapaces de ser educados.

(...) muchos de nuestros niños y niñas venían de condiciones educativas muy precarias, estas se agravaron con la educación virtual durante la pandemia. Experiencias previas a Habitancia tuvieron lugar en la calle, enseñando en los parques, generando oportunidades de resocialización. Atendiendo la idea de Pablo Freire que dice que no nos educamos solos, sino en grupos. Hoy día esas experiencias siguen vivas, pero dentro de las oportunidades que brinda Nuevo Latir. (S. Sarria, comunicación personal, 21 de febrero de 2024)

No obstante, la educación popular tiene límites, ya que la inclusión social considera que los rituales de la escolaridad formal son una garantía de que los estudiantes han aprendido a formar parte de contextos pensados para la productividad y el trabajo.

En la actualidad, Habitancia ha servido para conformar una red de OBC que han venido diagnosticando la vulnerabilidad y promoviendo prácticas sociales orientadas a consensos sobre el cuidado y bienestar en los contextos habitables.³⁶ Esta red ha avanzado en la interlocución con tomadores de decisiones de la Gobernación del Valle del Cauca. Este es un logro significativo, dado que implica un fortalecimiento de las condiciones para la participación en el diseño y la implementación de políticas públicas.

Tal abordaje requiere pensar la relación entre vulnerabilidad, precariedad e injusticias, planteamos que la vulnerabilidad supone la aceptación de una precarización de la vida que solo es posible cuando injusticias culturales, económicas, políticas y medioambientales se armonizan con la cultura (Casas-Martínez, 2020).

El proceso de visibilizar cómo funciona la desensibilización tiene la capacidad de gestar gramáticas morales, comprensiones de la justicia que permiten vinculaciones en torno a lo que la comunidad determina como lo correcto o lo justo, se trata de un pensamiento moral situado, al margen de las comprensiones hegemónicas de una vida buena.

36 Esta red es conformada por la Institución Educativa Nuevo Latir, la Asociación Mejorando Vidas (barrio Charco Azul, comuna 13), la Fundación Son De Mi Gente (barrio Marroquín II, comuna 14), la Corporación PREHESCA (barrio El Vallado, comuna 15), y La Asociación Nacional de Afrocolombianos Desplazados (AFRODES) (barrio Llano Verde, comuna 15).

Destacamos dos dimensiones a considerar: por una parte, lo que se ha planteado en términos de inmanencia, una capacidad perceptual para diagnosticar los impactos de la precarización de la vida; y por el otro lado, la trascendencia, la capacidad de recomponer la comunicación social orientada a salidas normativas o resolutivas de la vida en común.

Tales dimensiones son abordadas en el despliegue de la pedagogía por parte de los educadores de la Institución Educativa Nuevo Latir. Esta hibridación entre la educación popular y la tradicional también responde a esta complementariedad.

Como sabemos, la educación popular en Latinoamérica, y especialmente en Aguablanca, se asocia con procesos de emancipación en contextos marginados que carecen de acceso a oportunidades sociales fundamentales o que simplemente han sido excluidos por causa de las políticas clasistas que impiden la integración de las periferias urbanas (Sanabria-Zaniboni, 2019). De ahí que, en sectores vulnerables, los educadores comiencen por afianzar el conocimiento que tiene de sus territorios y de las disputas que, en ellos, tienen lugar. Al respecto comenta un educador del barrio Charco Azul.

Una vez tuvimos el caso de unos jóvenes que se iban a la avenida a tirarles frutas a los carros que iban pasando. Era un problema grave porque había muchas quejas y los choferes de los buses pueden llegar a ser violentos. Eran jóvenes, casi niños, que no estudiaban, no trabajaban y tenían muchos problemas en sus casas. Un día los juntamos y los llevamos a cine, nunca habían ido. Después los llevamos a una piscina, tampoco habían tenido esa experiencia. Después cada uno de nosotros (los educadores) nos fuimos por separado con cada uno y les preguntamos qué pasaría si su mamá o un familiar van en el bus al que le tiran cosas, qué pasa si se accidentan. Cuando volvimos al barrio los jóvenes se comprometieron a no seguir haciendo eso, y nosotros a mirar estrategias para que pudiesen volver al colegio. (C. Montaña, comunicación personal, 21 de febrero de 2024)

La experiencia de la educación popular en Aguablanca no se orienta a la obtención de resultados satisfactorios en los exámenes estatales, tiene que ver con la idea de que la educación es una instancia

de socialización donde se aprende a convivir. En consecuencia, la educación formal responderá a las búsquedas de la inclusión y la formalización de oportunidades para las juventudes, donde el aprendizaje curricular según estándares de calidad constituye un horizonte a considerar.

El aprendizaje de habilidades o competencias para la empleabilidad, así como la disposición para la proyección social comunitaria, son atributos relevantes que favorecen el mejoramiento de la vida de las juventudes del oriente de Cali, al respecto señala una entrevistada:

Para muchos estudiantes Nuevo Latir significa la comida. En las casas en ocasiones no hay que comer y ellos vienen a desayunar aquí, a juntar lo que hay para llevar a sus casas. El colegio fue construido sobre una escombrera, un lugar donde botaban la basura e incluso cadáveres. Actualmente, el colegio abre sus puertas para que los jóvenes vengan a jugar, vayan a la biblioteca que está ubicada en un edificio muy bonito, genera condiciones de acceso muy importantes. Actualmente estamos desarrollando una escuela nocturna, para que las personas mayores y los vendedores ambulantes puedan venir a terminar su bachillerato y graduarse, también estamos avanzando en la educación técnica para que las personas aprendan un oficio. Nuevo Latir representa el futuro para nuestras comunidades. (S. Sarria, comunicación personal, 19 de marzo de 2022)

Con la llegada del actual presidente Gustavo Petro se proponen alternativas que buscan ampliar la cobertura de la educación en estas comunidades. Este fue uno de los compromisos del Paro Nacional 2021, el cual fue promovido por el punto de resistencia que se instaló en la Institución Educativa Nuevo Latir.

Es importante entender el Paro Nacional 2021 como un resultado de las incertidumbres ocasionadas por el incumplimiento a los Diálogos de Paz y el efecto que tendría la pandemia en la inseguridad alimentaria (Indepaz, 2021). Los jóvenes del distrito de Aguablanca protestaron y aprovecharon el lugar y significado que tiene Nuevo Latir, invitando a mesas de diálogo con la administración pública y promoviendo acuerdos que ayudarían a desescalar el estallido social (Aguilar-Forero, 2020).

No fue fácil. Nuevo Latir se convirtió en el punto de encuentro de múltiples visiones de la política en Aguablanca. La gente veía con dificultad el acceso a la comida. Si bien, los profesores nos involucramos en la distribución de los alimentos, nunca fue suficiente, siempre se necesitó más. Dentro del miedo que se sentía en ese momento, los profesores nos dimos a la tarea, por el medio que fuera: WhatsApp, Zoom, lo que fuera, de explicar a los niños cómo la historia de las injusticias institucionalizadas había causado la violencia que estábamos viviendo. Habitancia también tiene que ver con la contextualización de la historia que vivimos, con entender que las cosas no pasan porque si, sino que hay un vínculo con lo que vivimos como país. (S. Sarria, comunicación personal, 19 de marzo de 2022)

Desde esta perspectiva, Habitancia permite entender los conflictos sociales, identificando el lugar que tienen las juventudes en ellos. Para esto, los pedagogos han propuesto dimensiones para que los participantes vayan alcanzando niveles de reflexión que van desde la comprensión de su perspectiva biográfica hasta la disposición para establecer acuerdos con otros actores sociales. Al respecto consultar la siguiente tabla.

Tabla 1. *Niveles de formación de Habitancia*

Niveles de formación	Descripción
Nivel 1. Me veo, me reconozco y me merezco	En este nivel se realiza una introspección respecto de la relación que se tiene con el cuerpo y la identidad. Se entiende que es en la adolescencia cuando muchas preguntas sobre el yo tienen lugar; se enfatiza en el valor que tiene cada sujeto y los aportes que son capaces de realizar.
Nivel 2. Me relaciono con los otros	Refiere a una serie de cuestionamientos en tiempo presente en los que se plantea que el sujeto del aquí y el ahora es quien toma postura sobre el comportamiento que le vincula con su comunidad.
Nivel 3. Me relaciono con el mundo material	Responde a la relación del sujeto con las infraestructuras físicas-públicas que han sido dispuestas para el goce y el desarrollo comunitario. Es importante cuidar los bienes públicos porque tienden a ser escasos.

Nivel 4. Doy al mundo y a la comunidad	Se enseña que los jóvenes pueden aportar a su comunidad y que pueden incidir en el mejoramiento de aquellos asuntos que estiman ignominiosos. Se introduce una perspectiva ecológica que intenta recuperar la perspectiva individual fortalecida en los niveles previos.
Nivel 5. Soy responsable con mi formación	Refiere a la importancia de tener un camino de desarrollo personal que le permita continuar sus compromisos con la familia, la educación, la comunidad, y con los contextos significativos. Se promueve una comprensión espiritual del mundo, asumiendo que el sujeto está llamado a vivir en comunidades.

Nota. Elaborada a partir de conversaciones con Sandra Liliana Sarria (comunicación personal, 19 de marzo de 2022).

Habitancia refiere a un cuestionamiento continuo sobre el presente y su relación con una vida comunitaria que responde a crisis urbanas y a las dificultades cotidianas de la vida en común. Recupera los predicamentos éticos de la individualidad y los vincula con responsabilidades colectivas que permiten una disposición para el cambio social.

Conclusiones

En este capítulo nos hemos propuesto la tarea de introducir la Habitancia en términos de una pedagogía popular utilizada para educar sobre la importancia de establecer acuerdos entre actores sociales en disputa en contextos vulnerables. Para este fin, se ha planteado la relación que guarda esta categoría con las lógicas de crisis y resiliencia urbana, cada vez están más presentes en el discurso público de las convivencias actuales (Agudo-Odina y Soto-Marata, 2022).

Habitancia responde a la necesidad de hibridar la educación popular con la formal. Entiende que la educación responde a experiencias de socialización orientadas al aprendizaje de la convivencia y al aprovechamiento de los recursos que posibilitan la inclusión social, en escenarios en los que las juventudes deben competir por oportunidades escasas.

Sus dimensiones van desde el reconocimiento de la biografía y el impacto que tiene en las decisiones, también en la necesidad de experimentar la interdependencia como un rasgo constitutivo de la vida en común. Los jóvenes aprenden que los desafíos de la convivencia tienen lugar en el presente y que pueden aportar a una solución solidaria de problemas comunes.

En nuestra exposición hemos aludido a tres hitos de la conformación actual del distrito de Aguablanca, acudimos a la epistemología de la gramática moral para intentar comprender cómo se fundamentan nuevas ideas y valores desde la perspectiva de las comunidades, y, finalmente, se describieron las dimensiones de la propuesta pedagógica haciendo énfasis en los logros que tiene la puesta en marcha de estos procesos.

Esta argumentación enfatiza en las potencialidades de la propuesta, de seguro hay límites y desafíos a considerar, uno de ellos refiere a la motivación de los docentes y especialmente a la disposición para hacer parte de la transformación de modelos educativos con los que siempre se ha planteado las pedagogías para los más vulnerables (Mateus *et al.*, 2022; Menéndez *et al.*, 2020).

No obstante, el valor de Habitancia radica en su capacidad para generar convergencias que ayudan a explicar cómo se pueden mejorar las condiciones de vida, recuperando la perspectiva de las comunidades en el proceso.

Referencias bibliográficas

- Aguado-Odina, T. y Soto-Marata, P. (2022). Crecer y aprender, mientras tanto. El dominio teórico y etnográfico de una Antropología Sociocultural de la Educación. *Disparidades*, 77(1), 401-403. <https://doi.org/10.3989/dra.2022.015>
- Aguilar-Forero, N. (2020). Las cuatro co de la acción colectiva juvenil: el caso del paro nacional de Colombia. *Análisis Político*, 33(98), 26-43. <https://doi.org/10.15446/anpol.v33n98.89408>

- Arana-Castañeda, C. A. (2020). Ausencia y presencia estatal como forma de reproducción de la violencia urbana en el distrito de Aguablanca (Cali, Colombia). *Revista CS* (32), 77-102. <https://doi.org/10.18046/recs.i32.3910>
- Cabrera, A. (2022). Ciénaga de Aguablanca (Cali, Colombia), escenario de transformaciones socioecosistémicas en el Siglo XX. *Historia Ambiental Latinoamericana Y Caribeña (HALAC)* 12(1), 74-107. <https://doi.org/10.32991/2237-2717.2022v12i1.p74-107>
- Calvo, A. (2018). El lugar de la sensibilidad moral en la teoría del reconocimiento de Axel Honneth. En Grueso (eds.), *Axel Honneth, reconocimiento, herida moral y teoría crítica* (pp. 37-55). Programa editorial Universidad del Valle y Sello editorial de la Pontificia Universidad Javeriana Cali.
- Casas-Martínez, M. (2020). Enseñanzas de la pandemia COVID-19. El reencuentro con la vulnerabilidad humana. *Bioethics*. 6(2), 80-91.
- DANE (2020). La información del DANE en la toma de decisiones de las ciudades capitales, Cali, Valle del Cauca. <https://bit.ly/3FQ5ZFs>
- Fascioli, A. (2018). Potencial y límites de la justicia como reconocimiento: una mirada crítica a la obra de Axel Honneth. En Grueso (eds.), *Axel Honneth, reconocimiento, herida moral y teoría crítica* (pp. 55-81). Programa editorial Universidad del Valle y Sello editorial de la Pontificia Universidad Javeriana Cali.
- Fernández, J., Domínguez, J. y Martínez, P. (2020). De la educación presencial a la educación a distancia en época de pandemia por Covid 19. Experiencias de los docentes. *Revista Electrónica Sobre Cuerpos Académicos y Grupos de Investigación*, 7(14) 87-110. <https://bit.ly/43LudJ1>
- Fraser, N. y Honneth, A. (2003). ¿Redistribución o reconocimiento? Morata.
- Giusti, M. (2018). *Justicia como reconocimiento. Sobre el fundamento moral de la crítica de la sociedad*. En Grueso (eds.), *Axel Honneth, reconocimiento, herida moral y teoría crítica* (pp. 17-37). Programa editorial Universidad del Valle y Sello editorial de la Pontificia Universidad Javeriana Cali.
- Grau-Rebollo, J., Piella-Vila, A., González-Echevarría, A. y Valdés-Gázquez, M. (2021). Vulnerabilidad sociocultural en contextos de crianza: retos teóricos y propuesta analítica. *Disparidades* 76(2), 1-19. <https://doi.org/10.3989/dra.2021.021>
- Grueso, D. (2021). ¿Por qué redistribución, reconocimiento y participación política? En Grueso (eds.), *Redistribución, reconocimiento y participación política. La reflexión sobre la justicia en la obra de Nancy Fraser* (pp. 15-49). Programa editorial Universidad del Valle y Sello editorial de la Pontificia Universidad Javeriana Cali.
- Grueso, D. (2022). *Del conflicto armado a la reconciliación política*. En Grueso y Tobar (eds.), *Conflicto, memoria y justicia repensando las vías hacia la paz*

- en Colombia (pp. 15-49). Programa editorial Universidad del Valle y Sello editorial de la Pontificia Universidad Javeriana Cali.
- Halpern, B. y Ranzani, O. T. (2022). Enseñanzas de la pandemia de COVID-19 en América Latina: la vulnerabilidad genera más vulnerabilidad. *Revista Panamericana de Salud Pública*, 46(59), 1-3. <https://doi.org/10.26633/RPSP.2022.59>
- Herrero-Rico, S. (2021). La Educación para la Paz en tiempos de la Covid-19: repensar otras lógicas desde la imaginación, la fantasía, la creatividad y la utopía. *Araucaria* 23(48). <https://doi.org/10.12795/araucaria.2021.i48.15>
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Crítica.
- Honneth, A. (2011). La invisibilidad. Sobre la epistemología moral del reconocimiento. En *La sociedad del desprecio* (pp. 165-183). Editorial Trotta.
- Huang, T., Li, H., Tan, S., Xie, S., Cheng, Q., Xiang, Y. y Zhou, X. (2022). The efficacy and acceptability of exposure therapy for the treatment of post-traumatic stress disorder in children and adolescents: a systematic review and meta-analysis. *BMC psychiatry* 22(1), 259. <https://doi.org/10.1186/s12888-022-03867-6>
- Indepaz (2021). *Cifras de la violencia en el marco del Paro Nacional 2021*. <https://bit.ly/4jHP6uL>
- Luna, F. (2015). Repensando políticas públicas desde la noción de capas de vulnerabilidad: el caso de las personas mayores. *Bioethics Update* 1(1), 54-73. <https://doi.org/10.1016/j.bioet.2015.10.003>
- Martínez Chapa, O. (2021). Los valores éticos y la agenda del desarrollo: algunas consideraciones para la formación educativa. *RIDE. Revista Iberoamericana para la Investigación y el Desarrollo Educativo*, 11(22). <https://doi.org/10.23913/ride.v11i22.900>
- Mateus, J., Andrada, P., González-Cabrera, C., Ugalde, C. y Novomisky, S. (2022). Perspectivas docentes para una agenda crítica en educación mediática post COVID-19. Estudio comparativo en Latinoamérica. *Comunicar*, 70, 9-19. <https://doi.org/10.3916/C70-2022-01>
- Menéndez, D. y Figares, J. (2020). Retos Educativos durante el Confinamiento: La Experiencia con Alumnos con Necesidades Educativas Especiales. *Revista Internacional de Educación para la Justicia Social*, 9(3). <https://bit.ly/4jzcTwV>
- Monsalvo, M. (2014). “Sembrar nos salvó la vida”. Iniciativas de economías solidarias en el distrito de Aguablanca, Santiago de Cali, Colombia. *Theomai*, (30), 119-131. 1666-2830.
- Moreno, V. y Mornan, D. (2015). ¿Y el derecho a la ciudad? Aproximaciones sobre el racismo, la dominación patriarcal y estrategias feministas de resis-

- cia en Cali, Colombia. *Revista CS*(16), 87-108. <https://doi.org/10.18046/recs.i16.1987>
- Moreno-Carmona, N., Rincón, M., Rojas Cruz, C. y Soto, J. (2021). Fortalezas para la prevención de conductas de riesgo en adolescentes del distrito de Aguablanca de Cali (Colombia). *Revista Psicoespacios*, 15(26). <https://bit.ly/3HuJ7Mw>
- Murillo Carvajal, F. (2022). El utilitarismo clásico de Jeremy Bentham: Una discusión y revisión historiográfica alrededor del utilitarismo, su oposición a la filosofía de los derechos naturales y su postura frente a la redistribución de la riqueza. *Praxis Filosófica*, (55), 169-188. <https://doi.org/10.25100/pfi-filosofica.voi55.12360>
- Nussbaum, M. (2011). Perfectionist liberalism and political liberalism. En *Philosophy and Public Affairs*, 39, 3-45.
- Ordóñez, J. (2017). De la pandilla a la banda. Transformaciones de la violencia pandillera en barrios marginales en Cali. *Sociedad y Economía*, (32), 107-126. <https://bit.ly/45HQiuB>
- Orrego-Noreña, J. y Jaramillo-Ocampo, D. (2019). Educación, cuerpo y alteridad. Encuentros cara a cara para la formación del otro. *Alteridad. Revista de Educación* 14(1), 89-97. <https://doi.org/10.17163/alt.v14n1.2019.07>
- Ortiz Millán, G. (2016). Sobre la distinción entre ética y moral. *Isonomía*, (45), 113-139. <https://bit.ly/43TQIB9>
- Pérez-Valbuena, G., Ayala-García, J. y Chiriví-Bonilla, E. (2016). Urbanización y compromiso comunitario: cinco estudios de caso sobre infraestructura social en educación y salud. *Revista de Economía del Caribe*, (18), 140-159. <https://bit.ly/43S7ETa>
- Pulecio Pulgarin, J. (2011). Judith Butler: una filosofía para habitar el mundo. *Universitas Philosophica*, 28(57), 61-85. <https://bit.ly/3HGRx38>
- Ramírez de Ramírez, F. y Pérez Sisto, E. (2008). La subalternidad social y el reto de la otredad: el testimonio, otra forma de literatura. *Letras*, 50(77), 104-158. <https://bit.ly/4kSbhPO>
- Romero, J. L. (2010). *Latinoamérica las ciudades y las ideas*. Editorial Siglo XXI.
- Sanabria-Zaniboni, L. (2019). La educación popular latinoamericana. Historia y claves éticas, políticas y pedagógicas de Oscar Jara Holliday. *Revista Rupturas*, 9(2), 84-87. <https://dx.doi.org/10.22458/rr.v9i2.2524>
- Serrano-Gallardo, P. (2021). COVID-19: la vulnerabilidad en el ojo del huracán. *Revista de Enfermería Clínica* 31(1), S2-S3. <https://doi.org/10.1016/j.enfcli.2020.05.020>
- Tosso, M., Sáinz, M. y Casado, C. (2020) Desigualdades educativas derivadas del C-19 desde una perspectiva feminista. Análisis de los discursos de profesionales de la educación madrileña. *Revista Internacional de Educación para la Justicia Social*, 9(3), 157-180.

- Valdez-Fernández, A., Fernández-Silva, C., Bittner-Hofmann, C. y Mancilla-Mancilla, C. (2021). Aproximaciones al concepto de vulnerabilidad desde la bioética: una revisión integradora. *Persona y Bioética* 25(2), 1-20. <https://doi.org/10.5294/pebi.2021.25.2.2>
- Villamizar, D. (2020). Un mundo cambiante. En *Las guerrillas en Colombia, una historia desde los orígenes hasta los confines* (pp. 35-95). Debate.
- Vinasco-Martínez, D. (2018). Pacificando el barrio: orden social, microtráfico y tercerización de la violencia en un barrio del distrito de Aguablanca (Cali, Colombia). *Cultura y Droga* 24(27). <https://bit.ly/4kXQQkB>
- Zuleta-Ruiz, F. (2021). Guerra y paz: el conflicto de las interpretaciones. Lecciones y aprendizajes en el Acuerdo de Paz. *Bitácora Urbano Territorial* 32(1), 17-29. <https://doi.org/10.15446/bitacora.v32n1.98474>

Capítulo 2

Experiencias comunicativas entre mujeres indígenas de Roraima: cartografía de los medios sonoros como narrativas de resistencia crítica

Adriã Galvao³⁷

Lisiane Aguiar³⁸

Introducción

El estudio de la producción del podcast “Kunhantã-Narrativas de Mujeres Indígenas³⁹” propició su expansión al formato radial, presentando entrevistas a mujeres indígenas lideresas, periodistas, comunicadoras, artistas, artesanas, escritoras, médicas, chamanas, maestras, antropólogas y estudiantes universitarias, quienes narran sus experiencias y conocimientos.

37 Indígena, periodista y estudiante de maestría del Programa de Posgrado en Comunicación de la UFRR, email: galvoadria11@gmail.com

38 Profesora de Periodismo y del Programa de Posgrado en Comunicación de la UFRR, email: lisiaguiar@gmail.com

39 El podcast “Kunhantã” es parte del proyecto de investigación “Comunicadores indígenas y territorialidad amazónica: protagonismo en la creación de contenidos digitales en Roraima”. La idea surgió en 2022, mientras Adriã Galvão finalizaba sus estudios de periodismo. En 2023, amplió el formato al proyecto de extensión de la Universidad Federal de Roraima en el extremo norte de Brasil, estrenando un programa semanal en Rádio Universitária 95.9 FM.

A través de estas experiencias, buscamos reflexionar sobre cómo Kunhantã puede ser una herramienta de resistencia crítica para la preservación de la memoria identitaria de las mujeres indígenas en Roraima a través del uso de instrumentos tecnológicos de comunicación utilizados para capturar entrevistas (podcast y programa de radio), aquí llamados guardianes de la memoria. La estructura de este artículo debate los factores que implican la necesidad de visibilizar la identidad de las mujeres indígenas en Brasil y comprender el papel de la memoria en este proceso de resistencia.

En el acto de cartografiar la producción, observamos que “Kunhantã” es capaz de: a) materializar los conocimientos aportados por estas mujeres a través del registro y publicación de las narrativas en el espacio virtual; b) desencadenar la memoria a través de la verbalización de conocimientos que permean los procesos pasados de los sujetos; c) reafirmar la identidad que constituye a la mujer originaria a través de la memoria; d) producir medios de comunicación que recuperen el discurso desde la perspectiva de las mujeres indígenas y orienten estrategias que amplíen el protagonismo y la autonomía comunicacional comunitaria de las mujeres indígenas.

De esta manera, entendemos que los arreglos teóricos y las experiencias empíricas son procesos dinámicos y culturales, especialmente en el área de la comunicación, y que reflexionar sobre este orden abre siempre nuevas visiones y prácticas de pensamiento metodológico. Esta apertura al mundo nos da entonces la capacidad de realizar otras formas de articular acciones efectivas hasta el punto de componer artesanías identitarias indígenas, apropiándose de los conocimientos absorbidos en el entorno urbano para la producción, recolección y compartición de memorias que estructuran conocimientos originarios.

Observamos que la historia oral es una flecha en las manos de las indígenas, pues se construye sobre el esfuerzo de los colectivos por no perderse en el olvido, y es en ese esfuerzo colectivo donde se encuentran las expresiones comunicacionales que forjan a un pueblo, ya sea a

través del canto, la danza, la narración de cuentos, la elaboración de artesanías, entre otras formas de existir.

La oralidad, por lo tanto, no es solo una preservadora de la memoria, sino una productora, pues el tejido oral es responsable de la afirmación y el mantenimiento de la presencia indígena en los espacios urbanos actuales de Brasil. Al mismo tiempo, esta forma de comunicación también permite captar la sensibilidad histórica, señalando la interpretación de la emoción, la alegría, el miedo, la revuelta, entre otros sentimientos que estructuran la vida cotidiana de los pueblos indígenas.

Reflexionar sobre la oralidad como parte de la memoria significa observar las formas de institucionalización del conocimiento acumulado durante milenios por la tradición oral de las poblaciones nativas. No obstante, entre los innumerables mecanismos para fijar esta memoria, teniendo en cuenta la presencia de los pueblos indígenas en sus territorios y en los entornos virtuales, es necesario pensar en una herramienta capaz de ir más allá de las páginas de papel, amplificar múltiples voces y desterritorializar las representaciones que permean la formación identitaria de las mujeres indígenas. De esta manera, apuntamos a la artesanía comunicacional como una de las propuestas posibles para esta resistencia identitaria.

En este espacio entre sujetos comunicantes, proporcionado por el registro de discursos, encontramos las discursividades capaces de ofrecer la experiencia de transculturación en un campo de subjetividades y multiplicidades, que permiten enmarcar memorias e ideas en el discurso. Mientras el podcast materializa y almacena las experiencias capturadas en línea, el programa amplía la escucha a lugares donde Internet aún no es accesible, especialmente en comunidades donde viven mujeres indígenas.

Kunhantã es una manifestación de la memoria. Está constituida por identidades que construyen conocimientos basándose en la mujer indígena. El movimiento de descubrir identidades al inicio de las grabaciones es el primer acto de afirmación de las historias de estas

mujeres. Muchos procesos pasados que cada mujer lleva en su formación de identidad, al ser narrados en la producción de audio, forman una producción de significados tanto para el productor como para el oyente, abriendo puertas a las posibilidades de despertar memorias en más personas. Recordamos que este espacio de construcción de narrativas va más allá de los territorios. Está en la comunicación multimedia de las mujeres indígenas en sus más diversas formas de vida.

Metodología de la micropolítica crítica

Este artículo se basa en el ejercicio de pensar la actividad política practicada por los pueblos indígenas del Estado de Roraima en un contexto urbano a partir de procesos de comunicación oral y observar el potencial de creación de efectos de memoria en un ejercicio colectivo oralizado. Aquí entendemos por experiencia todo aquello “que nos sucede”. Un encuentro o una relación con algo que se experimenta, que se prueba (Larrosa, 2002, p. 21).

En este contexto de contribución académica y científica, traemos las palabras de la primera maestra indígena en comunicación de Brasil del Programa de Posgrado en Comunicación de Roraima, la periodista Ariene Susui:

¿Cuál será nuestra contribución real a la academia y a nuestras comunidades? A lo largo de este escrito es necesario que seamos autocríticos ya que estaremos en contacto constante con otros pensamientos. Debemos tener cuidado de no perdernos en las innumerables teorías y no olvidar que nuestros mayores necesitan nuestro tiempo en la universidad para ayudar a nuestro pueblo. (Lima, 2022, p. 32)

Fortalecer las diferentes existencias y conocimientos de los pueblos indígenas es precisamente parte de esta insurrección contra la lógica de la monocultura instaurada por el colonialismo, que hasta el día de hoy homogeneiza estos cuerpos. En el ámbito científico, es aún más necesario exigir el reconocimiento étnico e intelectual indígena para que nuestras epistemologías y cosmovisiones sean debatidas también

en los espacios académicos con el debido compromiso enraizado en nuestras identidades y experiencias.

Como señala el secretario ejecutivo del Ministerio de Pueblos Indígenas, Eloy Terena Amado: “Para nosotros, los pueblos indígenas, la única razón para dejar la comunidad y entrar en la academia es tener la seguridad de poder apropiarnos de este supuesto conocimiento científico y, de alguna manera, utilizarlo en beneficio de nuestra comunidad. Esto se combina con la justificación académica. Es una oportunidad para que el investigador indígena, como representante de su pueblo, hable en su nombre. Como es común entre nosotros, la expresión: ‘¡Ya basta de que los purutuyê [blancos] hablen por nosotros!’. Tenemos que hablar por nosotros mismos ahora, por eso enviamos a nuestros jóvenes a las universidades, para que compitan en igualdad de condiciones” (Amado, 2019, p. 25).

Nuestra artesanía para trazar caminos de comunicación desde una perspectiva decolonial surge de los diálogos contruidos en los episodios titulados: “Salud Mental de Mujeres Indígenas: Iterniza Pereira”; “Warao en Movimiento: Argênia Alcântara”; “Demarcando la Universidad: Yara Makuxi”; “Bordado y pintura: Georgina Sarmento”; “Comunicación indígena: Mayra Wapichana”; “Anaconda de Roraima: Alcineia Pinho”; “Mujeres que hacen el sol: Sony Ferseck”; “Investigación Indigenizante: Yara Makuxi”; “Los Pueblos Indígenas en la Medicina: Suenia Manduca”; “La comunicación en la Amazonía: Glycy Makuxi”; “La Boca del Bosque: Leoneide Pinho”; “Cobertura de la crisis yanomami: Evilene Paixão”; “Red Wakywai: Eliane Wapichana”, “Arte y Gráfica: Adrielle Wapichana” y “Escribiendo nuestras Historias: Márcia Fernandes”.

A través de horizontes teórico-metodológicos, comprendemos los procesos de resistencia de las mujeres indígenas Makuxi, Wapichana, Baniwa y Warao presentes en un estado de gran confrontación con las colonialidades históricas y la expropiación del territorio. Nuestra base es una movilización colectiva y subversión en Brasil que ofrece estrategias de amplificación y confluencia de voces indígenas,

apropiándose de plataformas de comunicación e información, en la lucha contra los patrones actuales de desigualdades de género, raza, clase, sexualidad, generación y ubicación geopolítica (Xakriabá, 2018; Danner *et al.*, 2018; Krenak, 2019; 2020; Potiguara, 2020).

Para esta investigación, presentamos tres movimientos complementarios que todavía no han sido desarrollados en otras investigaciones de la Teoría Decolonial y de las epistemologías no hegemónicas que arrojan luz, crítica y otras formas de comprender los fenómenos sociales, las desigualdades, la búsqueda de la justicia social y la producción de conocimiento (Esteves, 2022, p. 11).

Nuestro primer movimiento trae notas que comprenden las confrontaciones indígenas en espacios considerados urbanos que, atravesados por la movilidad y las expropiaciones, buscan mantener su subsistencia. El segundo movimiento se refiere al estudio de las formas de pensamiento de los pueblos indígenas, quienes presentan, en contraste, una conciencia capaz de subvertir la lógica occidental de vivir y actuar activamente en las ciudades. El tercer movimiento nos conduce hacia el tejido de estrategias micropolíticas de construcción y mantenimiento de identidades indígenas a través de la memoria, resultado de los efectos vivenciados en un contexto comunicacional.

Desde una perspectiva micropolítica andina aportada por la cartografía de Silvia Cusicanqui (2018, p.137) y apoyada también en la idea del filósofo Ailton Krenak y la escritora Aline Pachamama de proponer nuevas narrativas de la dimensión existencial de la vida contemporánea (Krenak, 2022, p. 40), esbozaremos algunos caminos capaces de inferir en las reformulaciones teóricas de una práctica comunicacional basada en la antropofagia generada a partir de las confluencias entre cuerpos y voces.

Inspirados por el filósofo (Krenak, 2022, p. 63), llamamos a una rebelión desde un punto de vista epistemológico, para colaborar con la producción de vida silvestre, con el fin de provocar una experiencia de forestación, que parta de la afirmación de la posibilidad de una vida ciudadana existente dentro del bosque. El término surgió en la

década de 1990, como resultado del movimiento social Alianza de los Pueblos de la Selva, que reunió a recolectores de caucho, comunidades tradicionales e indígenas de Brasil en defensa de la selva.

La experiencia producida por los habitantes humanos de los bosques durante tantos milenios, nos incita a pensar en este saber producir bosque y condensarse con él. Corresponde entonces a los pueblos indígenas, que hemos sido empujados a la vida urbana, reforestar los territorios cubiertos de concreto y acero, pues nuestras tierras fueron ocupadas con gran violencia y nos vimos obligados a venir a los centros urbanos a vivir la lógica individualista que exige pago por comida, ropa, vivienda, estudio y sueño.

La urbanidad instituye un modo de vida que es el capitalismo, mientras que las epistemes, producidas a partir de esta concepción del mundo, nos dictan los modos de vivir en él. El problema es que dentro de la ciudad hay cuerpos indígenas sobreviviendo, estudiando, trabajando y luchando por su derecho a existir. Al fin y al cabo, ¿qué es lo que determina el rostro de la ciudad? Si existimos en un contexto urbano, ¿por qué nosotros, los indígenas, permanecemos invisibles? A pesar de la asfixia, seguimos existiendo y desempeñando funciones diferentes en la ciudad, en función de nuestra forma de vida.

¿Cómo hacer que el bosque atravesase las murallas de la ciudad? ¿Cómo transformar la ciudad en un bosque? La cartografía de Silvia Cusicanqui (2018, p.137) nos señala una perspectiva micropolítica crítica y andina capaz de incitar el surgimiento de nuevas subjetividades, visiones de mundo y epistemes. La investigación realizada por Cusicanqui en la década de 1980 en el Taller de Historia Oral Andina, muestra, a partir de la noción práctica de territorio y pertenencia, de conflicto y convivencia, un arraigamiento identitario colectivo de centros comunitarios, organizaciones y comunidades de base insertas en la sociedad dominante. La idea de pensar la micropolítica surge de este lugar de reivindicación y ejercicio cotidiano de las subjetividades presentes en las dinámicas existenciales de un pueblo, en un contexto urbano.

Cuando la escritora riograndense Graça Graúna propone una (re) lectura que parte de la oralidad y se transfigura en la escritura, evoca el ejercicio llamado “*escreviver*”, (“escritura viva”), en el sentido de que las palabras están vivas y presentan una configuración de continuidad de la poesía, de la historia y de la memoria de los antiguos. En el ejercicio de aprender sobre ser indígena, Graúna intuye nuestro papel de hacer arte, “empezando por el arte de pensar, de reflexionar que la Tierra no nos pertenece; nosotros los indígenas pertenecemos a ella, a nuestra Madre Tierra” (Graúna, 2023), y este pensamiento es el que orienta nuestra mirada del mundo y la esfera comunicacional contemporánea.

La cartografía como propuesta teórico-metodológica cumple, entonces, una doble función: “detectar el paisaje, sus accidentes, sus mutaciones y, al mismo tiempo, crear rutas de paso a través de ellos”. (Rolnik, 1987, p. 6). ¿Qué paisajes pueden ser observados y recorridos por caminos alternativos tejidos desde el pensamiento colectivo que vaya a contracorriente de la lógica mercantilista de los procesos? Al pensar la creación de micropolíticas en el campo de la comunicación, observamos la artesanía de los canales de afecto para la constitución de territorios existenciales y la constitución de la realidad (Rolnik, 2006). Esto nos pone en posición de explorar caminos más autónomos, hechos de canto, de danza, de oración, de historia, de memoria, de (re) existencia.

Siguiendo esta directriz, la autora señala la necesidad de mirar los procesos de subjetivación, su relación con lo político, lo social y lo cultural. En ellos se elaboran los contornos de la realidad, aquella que se vive en movimiento y se crea colectivamente (Rolnik, 2006, p.11). Para ello, es necesario construir un mapa afectivo, elaborado a través de procesos de mediación sociocultural, mapeo participativo y compromiso de los agentes cartográficos con sus relaciones de pertenencia a los espacios. Generando así, posibilidades de lectura del territorio como producto de múltiples temporalidades, percepciones y apropiaciones del espacio, que desencadenan memorias y discursos.

En el contexto de cartografiar lo transitorio, pero que se construye a través del desplazamiento, los recorridos que analizan la estética comunicacional de medios sonoros como el podcast y la radio, parten de una teoría antropofágica que permite mapear estas inmersiones de subversión metodológica en producciones de audio que deben ser también un campo de afectación colectiva de la memoria. Pensaremos entonces en un guardián de la memoria que, a partir de una estética antropofágica (Santos y Aguiar, 2019, p. 5), crea una confluencia de voces para la preservación de la vida y el bienestar indígena. Una estrategia que subvierte el pensamiento del mercado de que las producciones sonoras, como la radio y los podcasts, son productos a disposición del capitalismo y no una herramienta para transmitir conocimientos, mantener, afirmar y reivindicar la memoria y la identidad de los pueblos indígenas.

Si evocamos a nuestros colectivos para un tejido epistemológico del pensamiento decolonial aportado por los pueblos indígenas a través de la comunicación, trayendo aquí la experiencia de una producción sonora producida por mujeres insertas en la urbanidad, seguiremos fortaleciendo caminos para estructurar nuestros conocimientos frente a los desafíos cotidianos vividos.

Nos interesa formular nuevos significados que estructuren la vida cotidiana en la que se inserta la mujer nativa (Pachamama, 2018, p.137). ¿Cómo pueden los conocimientos indígenas proponer una artesanía comunicacional a partir de sus ejercicios de memoria colectiva? ¿Cómo indigenizar la ciudad que se superpone a nuestros territorios en Brasil? Así, podemos pensar en una acción que mueva el tejido de este objeto guardián de la memoria: vivir nuestras subjetividades con la libertad que somos capaces de inventar, no de ponerlo en el mercado (Krenak, 2019, p. 15).

Una de las pistas de esta experiencia plena de nuestras subjetividades está en lo que llamamos micropolíticas para vivir Florestania, que en este trabajo serán los “lentes” para tejer un movimiento capaz de incidir en las normas establecidas en una

esfera primordialmente existencial, actualizando y consolidando consecuentemente los parámetros sociohistóricos y comunicacionales desde una perspectiva andina.

Los pueblos indígenas, que viven en el bosque mismo, son los descubridores y guardianes del conocimiento que sustenta la subsistencia de los pueblos no indígenas hasta el día de hoy. Del bosque provienen medicinas, alimentos, aire limpio, agua y todos los elementos que contribuyen a la producción de vida independientemente de la lógica de la vida en la ciudad.

La vida ciudadana en el bosque evoca una base de existencia horizontal que ya debería estar arraigada en la mente de todos: las personas son solamente otro nombre para lo que también es naturaleza. El bosque, como lugar que inspira y propone una manera de pensar la existencia plena, es lo que afirma el potencial de los pueblos originarios para realizar la artesanía del conocimiento de manera autónoma, ramificada y diversa. El filósofo Ailton Krenak dice que pasamos tanto tiempo intentando posponer el fin del mundo y buscando un uso a nuestra existencia, que olvidamos simplemente experimentar nuestras huellas en la tierra, lo que nos hace vivos y conscientes de lo que estamos obligados a vivir a merced de lo que dicta el capitalismo, que es salvaje y cruel con cualquiera que no predique su monocultura (Krenak, 2018, p. 31).

Como lo predijo el chamán yanomami Davi Kopenawa en su obra *La caída del cielo, el cielo caerá sobre nuestras cabezas. (A Queda do Céu, o céu vai cair sobre nossas cabeças)*. ¿Y qué hemos hecho hasta ahora? Nos encerramos en nuestros capullos egocéntricos y olvidamos que hay personas que sostienen el cielo. Somos nosotros, los pueblos indígenas, quienes aún insistimos y resistimos en nuestra forma de vivir, ser, caminar, escribir, hablar, sentir, producir.

Lo que estamos creando aquí son paracaídas coloridos para esta caída del cielo. De ahí el llamado a la materialización de nuestros conocimientos, para que nuestros hijos, hijas, nietos y nietas tengan el apoyo para no olvidar quiénes son y se preparen para continuar el

legado de resistencia, porque sabemos que esto es apenas el comienzo. Queremos estar presentes más allá de nuestros territorios, para apropiarnos del conocimiento del mundo de la ciudad, especialmente del que ofrecen las universidades.

Conscientes de la sabiduría del bosque, comenzamos a tejer esta investigación con el objetivo de visibilizar el conocimiento de los guardianes del bosque, los pueblos indígenas, utilizando un instrumento tecnológico que funcionará como guardián de la memoria. Aquí cartografiaremos la experiencia de producción del podcast Kunhantã y su contribución a la emancipación y protagonismo de las narrativas de las mujeres indígenas habitantes de Roraima. A partir de la construcción de un movimiento plural metodológico permanente, la cartografía funcionará para nosotros como el lápiz que dibuja la red de fuerzas a la que se conecta el objeto de investigación en medio de sus modulaciones (Barros y Kastrup, 2009, p. 57).

La idea es proponer a la investigación-intervención la “coexistencia de encuentros ocurridos cotidianamente”, que los investigadores Paulon y Romagnoli describen haber encontrado en guías, asambleas y entrevistas (Paulon y Romagnoli, 2010, p. 94). En los encuentros, la acción de cartografiar requiere una posición horizontal y de intercambio, donde investigador y objeto están cara a cara.

Identidad y memoria: la lógica de las oralidades

Para observar las construcciones sociales de las mujeres indígenas, su apego imaginario y reduccionista que sirvió como motor de la necesidad del ejercicio activo de la memoria, volvemos a lo que se considera el primer registro escrito de lo que luego se llamaría Brasil.

El colonialismo reservó un lugar oscuro y silencioso para las mujeres indígenas brasileñas en la jerarquía de identidad creada por los europeos. Privilegiar ciertas identidades sobre otras es una vieja estrategia de dominación de los pueblos que aún resuena en nuestra

sociedad actual. Al escribir su “Carta del Descubrimiento”, Pêro Vaz de Caminha (1500) se limitó a describir los cuerpos de las mujeres indígenas brasileñas en comparación con los de las portuguesas desde una perspectiva cristiana etnocéntrica. La observación de la desnudez también suele ir acompañada de la palabra “vergüenza”, como se puede observar:

Una de aquellas niñas fue teñida de pies a cabeza con ese tinte; y ciertamente, era tan bien hecha y tan redonda, y su vergüenza (que no tenía) tan graciosa, que muchas mujeres de nuestra tierra, viendo sus facciones, se avergonzarían, por no tener las de ella. (Caminha, 1500)⁴⁰

Consideradas bellas bárbaras, así nació una de las primeras visiones sobre la mujer indígena brasileña, caracterizada por la superioridad de género (masculino y femenino) en la observación y en los escritos de Caminha. La violencia que se estructuró en torno a las mujeres anunció la deslegitimación de sus identidades y los caminos de silenciamiento e invisibilidad a los que fueron encaminadas.

[...] sus vergüenzas eran tan altas, tan cerraditas y tan limpias de cabelleras que, si las mirábamos muy de cerca, no sentíamos vergüenza alguna. [...] Desde entonces no hubo más conversación ni entendimiento con ellos, porque era tanta su barbarie, que a nadie se le podía entender ni oír. (Caminha, 1500)

Tales características reduccionistas escritas y comunicadas al rey de Portugal, ya anunciaban las relaciones de poder que se construirían y el futuro de las mujeres indígenas. Dedicada al hogar y exenta de la toma de decisiones políticas en muchas comunidades que tuvieron contacto con los colonizadores. Las miradas dirigidas hacia las mujeres indígenas han sido desde hace mucho tiempo objetivadas sexual y religiosamente. No había espacio para narrar las vivencias de la mujer originaria, irónicamente olvidada, especialmente en los estantes de

40 Carta de Descubrimiento, Pêro Vaz de Caminha. Disponible en: https://www.acantilado.es/wp-content/uploads/cartas_descubr_brasil_extracto_y_indice.pdf

los libros de historia, pero este no es el recuerdo que los indígenas conservan de sus antepasados. Para los pueblos indígenas, las mujeres son guardianas de la cultura, fuentes de sabiduría, preservadoras de la lengua y la expresión cultural.

La memoria está viva y es completamente susceptible al olvido. Hay una falta de contacto con el objeto a memorizar, pero las manos que transcribieron lo que se considera historia brasileña, enseñada en los ambientes escolares frecuentados por indígenas, excluyen la participación de los pueblos originarios en la construcción civilizatoria del país. Especialmente porque nuestros antepasados fueron asesinados y diezmados por los antepasados de quienes escribieron la historia, por lo tanto, toda la creación imaginaria e imaginativa de los pueblos originarios estuvo vinculada a la Carta del Descubrimiento de Pêro Vaz de Caminha. Respecto a las mujeres, además de la mirada colonizadora, está también la mirada sexista y misógina.

Al explorar los caminos de la construcción histórica literaria, Michelle Perrot (1998) revela la tendencia historiográfica de la figura masculina al referir sus acciones a los hombres, incluso en territorios aún inexplorados. Cuando se trata de la figura indígena en nuestra historia, se nota la violenta segregación al limitar las experiencias ancestrales al pasado, colocando en primer lugar los avances civilizatorios de Brasil, como si los pueblos originarios no pudieran participar también de ese proceso de cambio de la sociedad, en lugar de asociar la experiencia indígena con la regresión.

La escritora Graça Graúna (2013) abordó, en sus reflexiones sobre la presencia indígena en la literatura brasileña, las imposiciones acarreadas por más de 500 años de colonización para la búsqueda tardía de la preservación de la memoria de los pueblos originarios:

La literatura indígena contemporánea es un lugar utópico (de supervivencia), una variante de la épica tejida a través de la oralidad; un lugar donde convergen voces silenciadas y exiliadas (escritas), a lo largo de más de 500 años de colonización. Enraizada en sus orígenes, la literatura indígena contemporánea se ha preservado en la auto historia de sus

autores/as y en la recepción de un público lector diferenciado, es decir, una minoría que siembra otras lecturas posibles en el universo de la poesía y la prosa autóctonas. (Graúna, 2013, p. 15)

Graúna evoca entonces la necesidad de reconocimiento de la propiedad intelectual indígena y de las múltiples facetas que configuran la manifestación del conocimiento indígena a partir de la oralidad, herramienta que teje prácticas identitarias en sus más diversas formas de expresión (2013, p.172). El llamado es a sembrar historias que se estructuren como árboles y sirvan de sombra para muchas generaciones indígenas. Si no sé quién soy, ¿cómo puedo contar la historia de dónde vengo? He aquí el punto de partida para preservar la memoria. Tejiendo los hilos que conforman lo que caracteriza la identidad del ser.

Si producir conocimiento a partir de las subjetividades y singularidades de la vida cotidiana requiere una posición de intercambio, ¿qué singularidades se producen mientras las mujeres indígenas cuentan sus experiencias en un estudio de grabación, frente a una intimidad única?; y a partir de ello, ¿cuál es la necesidad de materializar dichas experiencias? El filósofo y líder indígena Ailton Krenak dice que la memoria es conciencia crítica. Es lo que nos hace entender quiénes somos y dirige la forma en que nos posicionamos en nuestras experiencias en el mundo.

Con la ausencia de la memoria, nos convertimos en rehenes de cualquier discurso manipulador y colonizador que dicte o guíe nuestras vidas. Un discurso que insiste en decir que los indígenas necesitamos encajar en ciertos estándares para ocupar espacios y tener presencia en la sociedad. En el libro “Ideas para posponer el fin del mundo”, Ailton señala que la modernización arrancó a la gente del campo, de los bosques, de sus lugares de origen y los arrojó a esta licuadora llamada humanidad, que insiste en decir que todos somos iguales, un movimiento tan perverso que llevó a muchos familiares a olvidar y desconocer sus propios orígenes. Si las personas no tuvieran vínculos

profundos con su memoria ancestral, con los referentes que sustentan una identidad, se volverían locas en este mundo loco que compartimos (Krenak, 2018, p. 9).

Lo que intentamos hacer al evocar la resistencia es proteger el bienestar de las poblaciones indígenas en medio de la homogeneidad impuesta por la colonización. El camino para no olvidar pasa por la colectividad, por la conexión con familiares que no dejan morir el recuerdo; y no podría ser de otra manera, pues entendemos que una experiencia de esta naturaleza siempre tiene la compañía de muchos sujetos y también lleva consigo la forma colectiva de los pueblos indígenas de estar en el mundo (Graúna *et al.*, 2011, p. 18).

En esta construcción metodológica de investigación en movimiento, nos centramos en esa identidad que constituye a las personas. Aquí evocamos las incursiones identitarias de Stuart Hall en la posmodernidad, que la ubican en una definición discursiva y lingüística sujeta a vectores de fuerza, a relaciones de poder. No se definen simplemente, se imponen. No coexisten armoniosamente, lado a lado, en un ámbito sin jerarquías, se disputan (Hall, 2011, p. 81). Al explicar este campo de fuerzas definicionales, como vimos en el capítulo anterior, Hall sitúa la diferencia como un factor inherente a la construcción de la identidad. La gran cuestión es que tanto la identidad como la diferencia tienen una estrecha conexión con las relaciones de poder. “Nunca son inocentes” (p. 81).

Hall señala la identidad como una demarcación de límites, una línea entre “nosotros” y “ellos”. Esta línea no solo hace “distinciones gramaticales simples”, sino que también resalta indicadores de posiciones de sujeto fuertemente marcadas por relaciones de poder. Es a través de esas relaciones que una identidad específica se elige arbitrariamente como parámetro en relación con el cual se evalúan y jerarquizan otras identidades (Hall, 2011, p. 83). A partir de esta afirmación, Assis (2015, p. 24) considera esencial que la sociedad proporcione al sujeto una formación identitaria, para ayudarlo a registrar eficazmente las memorias, ya sea a través de monumentos,

museos, bibliotecas, fotografías, textos orales o escritos. De hecho, este certificado debería formar parte de la colección colectiva, ya que somos parte del todo, no vivimos y actuamos exclusivamente como individuos, sino como colectivo.

La forma en que se presentan las relaciones de poder en el contexto indígena se observa con fuerza en situaciones sociales urbanas, alejadas de la comunidad, viviendo lejos del pueblo, donde la mujer nativa pasa por un proceso de silenciamiento frente a otras voces que coartan el derecho a la palabra, desencadenando así una serie de ausencias y borrados. Sin embargo, Hall (2011) señala que es en este movimiento entre fronteras donde se hace evidente la precariedad de las identidades y la necesidad de representación que, como todo sistema de significación, forma la atribución de sentido a las mismas. Aquí tenemos la representación, como cualquier sistema de significación, como una forma de atribución de sentido (p. 91).

En general, cuando decimos algo sobre ciertas características de identidad de algún grupo cultural, pensamos que simplemente estamos describiendo una situación existente, un “hecho” del mundo social. Lo que olvidamos es que lo que decimos es parte de una red más amplia de actos lingüísticos que, en su conjunto, contribuyen a definir o reforzar la identidad que supuestamente estamos describiendo. (Hall, 2011, p. 93)

Es en este esfuerzo por representar subjetividades, considerando las prácticas sociopolíticas y culturales que involucran la construcción de identidad, que se crea un terreno fértil para la construcción de identidad y el fortalecimiento de memorias que capturan representaciones. Pero, ¿por qué pensar en la memoria como participante en la construcción de la identidad? Partimos entonces de un concepto de memoria creado socialmente a partir de un “proceso histórico de disputa sobre interpretaciones de hechos actuales o pasados; y como resultado del proceso, una de estas interpretaciones predomina, y las demás son (a veces aparentemente) olvidadas.

La cuestión está en las configuraciones de construcción de la memoria que demarcan una relación de identidad y diferencia, y en el movimiento de creación de memorias, es a ellos a quienes corresponde buscar emprender tal tarea. Su mayor contribución es buscar evitar que los seres humanos pierdan referencias fundamentales en la construcción de identidades colectivas, a pesar de ser identidades que están siempre en progreso, como afirma Boaventura Santos (1994, pp. 127-9).

En la construcción de la identidad, la memoria es un factor preponderante. Al escribir su libro “Memoria e identidad”, el teórico Joël Candau (2014) construye una simbiosis entre memoria e identidad. Para él, al mismo tiempo que la memoria nos moldea, también es moldeada por nosotros. Esto resume perfectamente la dialéctica de la memoria y la identidad que se combinan, se nutren y se apoyan mutuamente para producir una trayectoria de vida, una historia, un mito, una narrativa (Candau, 2014, p. 16). Esto significa darle al cuerpo portador de la identidad no solo el poder de reproducir la memoria, sino de traerla al presente y colocarla como agente activo en las configuraciones sociales (Candau, 2011, p. 23). Es en este punto que el autor aborda la importancia de ampliar la memoria a un sesgo colectivo, para que las mismas representaciones del pasado puedan ser compartidas en extensiones artificiales, y señala esta acción — en las sociedades modernas— como resultado de una mediación de la transmisión de la memoria.

Al pensar en una expansión de la memoria, Le Goff (2013) la sitúa en un eje colectivo capaz de contribuir a la formación identitaria de personas que se encuentran por debajo de una dominación social de poder. “El estudio de la memoria social es uno de los medios fundamentales para abordar los problemas del tiempo y de la historia, respecto de los cuales la memoria a veces llega tarde, a veces se adelanta” (Le Goff, 2013, p. 390). De esta manera, se observa que preservar la memoria es relevante para la formación crítica e identitaria de las generaciones posteriores. Pensando así, la memoria colectiva no es

solo un logro, sino también un instrumento y un objeto de poder. Las sociedades cuya memoria social es mayoritariamente oral, o que están en proceso de establecer una memoria escrita colectiva, son las que mejor permiten comprender esta lucha por la denominación del recuerdo y de la tradición, esta manifestación de la memoria (Le Goff, 2013, p. 435).

La afirmación identitaria que aporta Le Goff, nos incita a construir acciones dentro de la memoria colectiva para comprender los factores que constituyen a los sujetos, rescatando una de las principales herramientas para activar memorias, “la memoria oral”.

Las palabras, antes de ser escritas en paredes y papeles, solo se expresaban a través de la boca y así volaban libremente en el aire. Es en esta forma comunicacional de intercambio de signos, más allá de la materialización de la palabra (Souza, 2016), que se constituyen las memorias de las poblaciones indígenas. De esta manera, llegamos a comprender la influencia de la historicidad milenaria de los pueblos originarios, pero más aún, la intervención de las mujeres originarias en la estructuración de la vida cotidiana y en el tejido colectivo de acontecimientos e interpretaciones pasadas que forman la sociedad.

Podcast y radio: ejercitar la memoria

Kunhantã se grabó y editó utilizando la aplicación Audacity, mientras que el podcast se transmitió utilizando la aplicación Anchor, que permite distribuir podcasts en la red de transmisión Spotify. La distribución vía radio fue realizada por la Radio y TV Universitaria de la Universidad Federal de Roraima.

La identidad visual de Kunhantã presenta los colores verde, marrón y negro. El logotipo creado por el artista visual Luis Hernández, representa a una mujer indígena cuyo rostro tiene pinturas que hacen referencia a un altavoz. Las dos tonalidades de verde reflejan los colores predominantes en nuestra casa forestal, nuestra tierra, a la que

(Krenak, 2019) llama madre y proveedora en sentidos amplios, no solo en la dimensión de la subsistencia y el mantenimiento de nuestras vidas, sino también en la dimensión trascendente que da sentido a nuestra existencia. El color marrón se refiere a la tierra que nos da alimento y al suelo sobre el cual caminar.

Figura 1. Captura de pantalla de *Spotify* que contiene la descripción del podcast Kunhantã



Al analizar la pantalla de presentación del podcast, encontramos la descripción escrita del contenido con el siguiente texto: “Kunkantã es una herramienta de resistencia identitaria que narra las experiencias de las mujeres indígenas en el estado de Roraima. En cada episodio, una mujer indígena es invitada a conversar con el periodista Adriã Galvão. Kunhantã ya está presente en la programación de la Radio Universitaria de la Universidad Federal de Roraima, 95.9FM, todos los viernes a las 16:00 (hora local). Las ediciones transmitidas por la radio se publicarán aquí en Spotify”.

Además de las entrevistas que duran una media de 50 minutos, Kunhantã inserta canciones producidas por artistas indígenas de Brasil entre los bloques. Las mujeres son invitadas a entrevistas vía WhatsApp, Instagram, Facebook o personalmente durante reuniones en asambleas, foros y otros eventos que reúnen a mujeres indígenas. El programa y podcast es presentado, producido, editado y difundido por la misma persona, con la supervisión del director de Rádio Universitária. Reúne personalidades de distintas áreas del conocimiento y distintas experiencias y cuenta con un guion construido en base al perfil de cada mujer entrevistada.

Figura 2. Montaje fotográfico con invitados de Kunhantã



El 28 de abril de 2023 se estrenó en radio la primera edición, con una entrevista en vivo a Georgina Sarmiento, mujer indígena Makuxi y Wapichana, artista visual, bordadora e ilustradora. El programa continuó en Rádio Universitária y Spotify hasta noviembre de 2023.

En esta unión de voces reivindicamos la presencia de la memoria produciéndose y fortaleciéndose en todo momento durante las entrevistas. Ejemplificó como una de las acciones que todos los entrevistados destacaron en defensa de la autonomía y garantía de los derechos de los pueblos indígenas, siempre desde sus memorias identitarias vividas desde la experiencia con lideresas indígenas mayores.

Al hacer referencia a la palabra “cunhantã”, originaria del tupí-guaraní, la familia lingüística con mayor distribución geográfica y mayor diversidad de lenguas en Brasil⁴¹, se pretende evocar la conservación de la memoria social que contribuye a la formación identitaria de los sujetos que entrarán en contacto con el objeto (Le Goff, 2013, p. 390).

La unión de las quince (15) narrativas en un producto de comunicación trae consigo no solo actividades relacionadas con la identidad (Graúna, 2013, p.172), sino también el esfuerzo por preservar esta identidad a través de la memoria. Una acción que no permanece estática, sino que se presenta en diferentes momentos, ya sea en las grabaciones de entrevistas, en el intercambio de diálogos sobre el guion y ahora en la escucha vía internet. Es en este punto que practicamos la expansión de la memoria hacia un sesgo colectivo de modo que las mismas representaciones del pasado sean compartidas en extensiones artificiales (CANDAU, 2011, p. 35).

El podcast Kunhantã es una manifestación de la memoria. Está constituida por identidades que construyen conocimientos basándose en la mujer indígena. El movimiento de descubrir identidades al inicio de las grabaciones es el primer acto de afirmación de las historias de estas mujeres. Muchos de los procesos pasados que cada mujer lleva en su formación de identidad, al ser narrados en la producción de audio, forman una producción de significados tanto para el productor como para el oyente, abriendo puertas a las posibilidades de despertar memorias en más personas.

En diálogos que tocan la salud, la educación, los derechos humanos, el arte, la cultura, la ancestralidad, el desplazamiento y la política, nos topamos también con la demarcación del tiempo y el espacio en el que están insertas las mujeres, como el contexto de la pandemia de COVID-19, la crisis migratoria y el crecimiento de los ataques a los derechos constitucionales por parte del Estado.

41 <https://bit.ly/3FIO1oz>

Al narrar experiencias que llevan consigo especificidades de pertenencia, discutiendo orígenes y tradiciones aprendidas, ejercitamos oralmente nuestra memoria, que también puede ejercitarse a través de la narración de escenarios, experiencias y posiciones históricas. En este trabajo profundizaremos en la dinámica de producción de los tres (3) episodios pioneros de Kunhantã, grabados en 2022.

Figura 3. Captura de pantalla de la barra de descripción del episodio “Salud mental: Mujeres indígenas en tiempos de pandemia”



La descripción del primer episodio contiene la sinopsis del podcast con el texto:

El primer episodio del podcast Kunhantã trae la historia de Iterniza Macuxi, psicóloga del Consejo Indígena de Roraima (CIR) para hablar sobre los impactos de la pandemia de COVID-19 en la salud mental de la población indígena en el Estado y las estrategias adoptadas para combatir y proteger durante el período.

La temática abordada en este primer momento se centra en la cartografía del contexto histórico de la mujer indígena de Roraima en un entorno de pandemia⁴² que fija las cuestiones ideológicas que

42 <https://bit.ly/45TJw55>

ponen en riesgo la preservación de los conocimientos ancestrales, como la muerte de los “expertos en memoria” (Bergamaschi, 2002, pp. 133-134) y las implicaciones sanitarias del aislamiento social para el ejercicio de la memoria colectiva a través de las interacciones sociales, comprometiendo la preservación del patrimonio de un pueblo (Le Goff, 2013, p. 435). La entrevista también presenta la memoria en su construcción en dos sentidos: como dispositivo para describir la historicidad de los procesos en los que se encuentran las mujeres indígenas en el contexto de la pandemia, y como estrategia de resistencia identitaria frente a la imposición de rupturas de tradiciones y ritos, debido a las medidas de contención de la crisis sanitaria mundial.

Figura 4. Captura de pantalla de la barra de descripción del episodio Warao: la voz de la mujer indígena en movimiento



En la descripción del segundo episodio se encuentra el texto:

En este hilo que teje la preservación de la ancestralidad, conversamos con Argênia Alcântara, artesana, venezolana e indígena de la etnia Warao, sobre el desplazamiento forzado a Brasil, su proyecto de preservación de su cultura en los albergues de la Operação Acolhida, sus vivencias y saberes como mujer indígena.

El enunciado que da origen a esta obra resalta el camino de resistencia identitaria que estamos recorriendo y la participación de la narrativa auditiva en este proceso. Recorriendo las memorias colectivas e individuales del entrevistado en los diferentes espacios ocupados. En el contexto de desplazamiento en el que se encuentra Argênia, los relatos de consolidación identitaria se basan en memorias diaspóricas y en la producción de conocimientos ancestrales como estrategia de resistencia.

Las narrativas también materializan memorias no solo de historias pasadas, sino de acciones presentes que construyen la identidad de las mujeres indígenas en un lugar de permanencia forzada, que coloca a la identidad en un campo de batalla frente a los parámetros que la evalúan y jerarquizan (Hall, 2011, p. 83).

En el episodio, además del habla, se presenta otra expresión de la oralidad: el canto. Este tejido oral/musical es definido por la entrevistada como parte de su infancia, lo que constituye este momento como un reflejo de recuerdos en la formación del sujeto. De este modo, observamos nuevamente al podcast como un guardián capaz de dar atemporalidad a las memorias construidas y modelar las subjetividades del sujeto a partir del registro social (Guattari y Rolnik, 1996, p. 27).

Figura 5. Argênia Alcântara cantando durante la grabación del podcast Kunhantã



Figura 6. Captura de pantalla de la sección en Spotify que describe el episodio “Ocupando espacios: Mujeres indígenas en la universidad”



Yara Macuxi en el estudio de periodismo de radio de la UFRR durante la grabación del podcast. Foto: Adriã Galvão.

Con el tema “Ocupando Espacios: Mujeres Indígenas en la Universidad”, la descripción presenta el texto:

La invitada del tercer episodio es Yara Macuxi. La antropóloga y estudiante de maestría en antropología narra su experiencia como investigadora en la comunidad de Boca da Mata, sus relaciones de desplazamiento entre el pueblo y la ciudad y las perspectivas sobre la figura de la mujer indígena dentro de la universidad pública.

El tercer episodio del podcast narra los desafíos de identidad de las mujeres indígenas en el entorno urbano. Al llegar a la capital, Yara Macuxi se enfrenta a la eliminación de su identidad dentro de la universidad, lo que la lleva a un proceso forzado de reafirmación de su identidad y autonomía como persona indígena.

Al discutir durante la entrevista las metodologías de producción de conocimiento científico por parte de mujeres indígenas, lo que (Hall, 2011) llama demarcar diferencias para preservar identidades, también

incluimos a agentes activos en las configuraciones sociales que en conjunto hacen un recorte étnico-genérico de la memoria en el contexto educativo público, urbano y en medio de la diversidad de identidades. Las historias de Yara se entrelazan con las mías mientras contamos nuestras experiencias en medio de la invisibilidad impuesta, de ahí el desafío de seguir los caminos de (Candau, 2011, p. 23) y formar una identidad y preservar memorias en entornos de resistencia. La última experiencia práctica del podcast Kunhantã a ser mapeada convoca a la afirmación de la contemporaneidad de la memoria indígena en los espacios actuales, además de la ocupación de espacios, formulando significados que estructuran la vida cotidiana en la que se inserta la mujer nativa (Pachamama, 2018, p.137).

El encuentro de todas estas narrativas que forman el podcast debe ser parte de los procesos de reapropiación de las subjetividades que construyen identidades. Se puede decir, a su vez, que la producción sonora trae consigo este proceso de singularización, capaz de llevar a la afirmación de valores en un registro particular y a automodelar memorias identitarias a partir de la captura de elementos de esta situación específica. Es esta cartografía del discurso —de insertarse en las relaciones de poder locales, hacer alianzas y construir la propia referencia— lo que Guattari y Rolnik (1996, p. 46) señalan como la posibilidad de creación autónoma de sujetos. Es correcto afirmar, entonces, que esta cartografía de la memoria, creada a partir del podcast, sigue un camino de resistencia identitaria a partir de los recuerdos y las narrativas que presentan los entrevistados.

La invitación que hace Krenak (2019, p. 15) es la acción que mueve el tejido de este objeto guardián de la memoria: vivir nuestras subjetividades con la libertad que somos capaces de inventar, no de ponerlo en el mercado. Ya que la naturaleza está siendo atacada de una manera tan indefendible, al menos seamos capaces de mantener nuestras subjetividades. ¿Cómo puede este podcast ser una herramienta para ayudar a esta resistencia identitaria? Ahora, los contextos que involucran a los medios de comunicación abren un espacio para la

voz, al ser utilizados para registrar encuentros y narrativas que llevan consigo la memoria e identidad de los pueblos originarios, su inserción en la atemporalidad de las redes, anuncia también la suma de una fuerza en la lucha milenaria por preservar las memorias que forman a la mujer originaria.

Consideraciones finales

A partir de la comprensión de las estrategias de (re)existencia identitaria que generan las micropolíticas, nuestra reflexión se orienta a cartografiar las experiencias orales colectivas presentes en los centros comunitarios indígenas. La delimitación de experiencias nos muestra caminos para nuestro último movimiento: ofrecer una crítica, teniendo como núcleo la afectación de la memoria a partir de una autohistoria.

Pensamos la crítica y la comunicación decolonial a partir de reflexiones que consideran aspectos políticos, sociales, económicos, culturales y comunicacionales indígenas en su metodología de producción. De esta manera, es posible tejer una discusión estética que confluye en un trabajo epistemológico respecto a las producciones sonoras, basado en una perspectiva antropofágica que se entrelaza con la desterritorialización y descolonización de los cuerpos indígenas presentes en las ciudades.

Lo que proponemos, entonces, es idear los medios sonoros, encargados de capturar, almacenar y compartir producciones, no como un instrumento de marketing, sino como parte de un movimiento antropofágico (Melo, 2010). Una de sus características antropofágicas se basa en el hibridismo de su construcción marcada por el lenguaje de la radio y su repositorio en la web.

La antropofagia pasa del ámbito estético —implícito y subjetivo— al político, a partir de la conciencia de las condiciones estructurantes que se dan en el contacto con el otro. Por ser política, se construye a partir del diálogo y lo permea para pensar lo estético, lo subjetivo

y lo implícito, como forma de poner en tensión las condiciones estructurantes (Aguiar y Santos, 2020, p.111).

La podosfera, como el total de elementos que involucran al podcast, es un campo que podemos percibir como una zona de tránsito intenso, en la que los sujetos comunicantes son productores y consumidores. Sus producciones están dirigidas casi en su totalidad por profesionales no comunicadores, lo que proporciona un acceso sin precedentes a estos temas (Aguiar y Santos, 2019). Ahora bien, un campo de democratización de los sujetos y de los discursos debe, entonces, valorizar los movimientos identitarios del ser, movimientos que se hacen posibles gracias a la activación de la memoria.

Es en este espacio entre sujetos comunicantes que se encuentran discursividades capaces de ofrecer la experiencia de transculturación provocada por la antropofagia en un campo de subjetividades y multiplicidades (Aguiar y Santos, 2019) que permiten enmarcar memorias e ideas en el discurso, con la perspectiva de construir su adaptación/recreación para el presente, siguiendo sus propósitos (Soares, 2021, p. 32).

Las producciones sonoras en sí mismas desencadenan una memoria identitaria de quienes escuchan y de quienes hablan, pues subrayan precisamente las experiencias del sujeto productor y consumidor, al mismo tiempo que presentan las texturas de las memorias oralizadas como posibilidad de fortalecer las luchas, en este caso directamente, de las poblaciones indígenas. Este atributo que rompe las líneas de la temporalidad indica que este medio de comunicación funciona como una extensión de los sentidos humanos y que, por tanto, son como “agentes productores de acontecimientos”.

Habiendo visto el potencial de los podcasts para la autonomía comunicacional que ayuda a los pueblos indígenas a producir narrativas autónomas, me siento verdaderamente animado a continuar esta movilización a través de las voces. Esta cartografía del discurso que permite crear mundos y formas diferentes de contar historias debe luego ser recorrida, por ello, a pesar de este arco final, es importante

resaltar que la cartografía no nos lleva a un destino final, solo nos señala la dirección que debemos seguir (Guattari y Rolnik, 1996).

¿A dónde iremos después? En el camino que ya estamos recorriendo, construyendo modos de existencia más auténticos, reapropiándonos de los medios y reforestando formas de conocimiento. Apoyados en nuestra memoria, seguiremos utilizando los mecanismos de preservación de nuestra identidad para fortalecer una comunicación que acerque y llegue a más pueblos indígenas.

Referencias bibliográficas

- Aguiar, L. (2022). *descolonizaREterritorializar* as metodologias: micropolíticas críticas e problematização da experiência na investigação com comunicadores indígenas. En Woltrich, Laura; Rosário, Nísia Martins do, *Experiências metodológicas na Comunicação*. Pimenta Cultural.
- Aguiar L. y Santos, L. Correia Cunha. (2019). *Podcast Macunaína: A construção de um podcast antropológico como crítica à Estética da Linguagem Sonora*.
- Amado, Luiz H. Eloy. (2019). *Vukápanovo - o despertar do povo Terena para os seus direitos: movimento indígena e confronto político*.
- Assis, M. J. Paulino. (2015). *Registro de Memórias: uma questão identitária*. Mamanguape, Paraíba.
- Candau, J. (2014). *Memória e identidade*. Tradução Maria Letícia Ferreira. 2. reimpresão. Contexto.
- Danner, L. F., Dorrico, J. y Danner, F. (2018). Indígenas em movimento. *Literatura como ativismo. Remate de Males, Campinas, SP*, 38(2), 919-959.
- Esteves, L. Cruz. (2022). *Ativismo de mulheres indígenas em ambientes digitais: diálogos sobre (de) colonialidades e resistências comunicativas*.
- Graúna, G. (2013). *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil*. Mazza.
- Guattari, F. y Rolnik, S.. (2011). *Micropolítica: cartografias do desejo*. Vozes.
- Hall, S. (2011). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11. DP&A editora.
- Kastrup, V. (2007). O funcionamento da atenção no trabalho do cartógrafo. *Revista Psicologia e Sociedade*, 19, 15-22.
- Krenak, A. (2019). *Ideais para adiar o fim do mundo*. Companhia das letras.
- Krenak, A. (2022). *Futuro Ancestral*. Companhia das Letras.

- Larrosa Bondía, J. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. Universidade de Barcelona.
- Le Goff, J. (2013). *História e Memória*. Tradução: Bernardo Leitão, Irene Ferreira e Suzana Ferreira Borges. 7. ed. Editora da Unicamp.
- Lima, A. dos Santos (2022). *Comunicação indígena em Roraima e a criação de novas territorialidades digitais: Rede Wakywai, resistências e saberes amazônicos*. [Dissertação Mestrado em Comunicação]. Universidade Federal de Roraima, Boa Vista.
- Navarro, E. de Almeida (2017). Dicionário de Tupi Antigo: a língua indígena clássica. *Revista Cambiassu, São Luís/MA*, 13(21).
- Pachamama, A. Rochedo (2019). *Mbaima Metlon: Narrativas de mulheres indígenas em situação urbana*. Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
- Paulon, S. M., & Romagnoli, R. C. (2010). *Pesquisa-intervenção e cartografia: melindres e meandros metodológicos*. *Estudos E Pesquisas Em Psicologia*, 10(1), 85-102. <https://doi.org/10.12957/epp.2010.9019>
- Perrot, M. (1988). *Mulheres Públicas*; tradução Roberto Leal Ferreira- São Paulo; Fundação Editora da UNESP.
- Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo Ch'ixi Es Posible: Ensayos Desde un Presente en Crisis*. Tinta Limón.
- Rolnik, S. (2006). *Cartografia Sentimental*. Transformações Contemporâneas do Desejo. Sulina; Editora da UFRGS.
- Santos, L. Correia Cunha (2023). *O deglutir epistemológico de uma transmetodologia antropofágica*.
- Santos, L. Correia. (2022). Experiências antropofágicas e gambiarras Produção de podcast como ferramenta de comunicação alternativa por comunicadores indígenas. *Trajetos Erráticos: Revista de Educação Audiovisual*. e 1, nº 03.
- Silva, Fádá C. M. O. (2022). *Memórias discursivas: da rádio ao podcast*. Navegando nas ondas do interdiscurso. Pedra Branca.
- Souza, T. C. C. (1994). *Discurso e oralidade: um estudo em língua indígena*. [Tese doutorado em lingüística]. Instituto de Estudos da Linguagem. Universidade Estadual de Campinas.

Los Yanomami de la Amazonía brasileña en X-Twitter y la campaña “Fuera minería, fuera COVID”

Vilso Junior Santi⁴³

Evilene Paixão Gomes⁴⁴

Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, Roraima, Brasil

Introducción

Este informe presenta los resultados de una investigación sobre las prácticas de etnocomunicación Yanomami en X-Twitter, centrándose en la campaña “Fora Garimpo, Fora Covid” / “Fuera Minería, Fuera Covid), lanzada por el Foro de Liderazgo Yanomami y Ye’kwana en 2020.

La investigación mapeó el discurso del vicepresidente de la Asociación *Hutukara* Yanomami (HAY)⁴⁵ y portavoz de la campaña, Dário Vitório Kopenawa Yanomami; utilizó el hashtag #ForaGarimpoForaCovid como indicador cuantitativo; y evaluaron la recepción y los efectos de sus publicaciones en X-Twitter⁴⁶.

43 Profesor-Doctor, Investigador del Curso de Periodismo y del Programa de Posgrado en Comunicación (PPGCOM-UFRF), e-mail: vjrsanti@gmail.com

44 Máster en Comunicación del Programa de Posgrado en Comunicación (PPGCOM-UFRF), e-mail: evile-nepaixaoo@gmail.com

45 Disponible en <https://hutukarayanomami.org>. Consultado el 20 de abril de 2024

46 Disponible en https://twitter.com/Dario_Kopenawa. Consultado el 19 de abril de 2024

Para ello, adoptó un enfoque transmetodológico, según Maldonado (2019), incorporando los principios de historicización, contextualización, culturológicos, etnográficos y praxiológicos sistematizados por Santi (2014; 2015; 2016 y 2017).

Imagen 1. Protesta en aldeas Yanomami en 2020



Foto: Christian Braga/ISA

En este informe, presentamos primero nuestro marco teórico-metodológico; y luego, en su fundamentación, destacamos: a) que Roraima es una Tierra Indígena; b) el contexto histórico del Pueblo Yanomami, la Asociación *Hutukara* Yanomami (HAY) y el Foro de Liderazgo Yanomami y Ye'kwana y sus principales características; c) se analiza la cosmología del Pueblo Yanomami, a partir de la obra “La Caída del Cielo” de Davi Kopenawa y Bruce Albert; d) se discute la invasión de la minería ilegal, la llegada de la *Xawara* (epidemia) del Covid-19; e) se discute sobre Etnocomunicación y la Flecha de Comunicación

Indígena, el uso de internet y redes sociales (como X-Twitter), a partir de las ideas del net-activismo y el ciberactivismo; f) se detalla los entresijos de la campaña “Fuera Minería, Fuera Covid”; el papel de su portavoz Dário Vitório Kopenawa Yanomami y el desarrollo del hashtag #ForagarimpoFora Covid y sus desarrollos en X-Twitter.

En las consideraciones finales, estimamos que la investigación arrojó una evaluación positiva de los resultados de la campaña y sus implicaciones tanto para las Prácticas de Etnocomunicación (ahora digitales) como para la defensa de los derechos de los Pueblos Indígenas; especialmente, los Yanomami y Ye'kwana en el país.

1. Marco teórico-metodológico

Como marco teórico-metodológico, utilizamos la perspectiva transmetodológica de Maldonado (2019), y los principios de historicización, contextualización, culturoológico, etnográfico y praxiológico. El itinerario cartográfico del estudio utilizado aquí se apropia de los principios teórico-metodológicos estructurados por Santi (2014; 2015; 2016 y 2017) y utilizados en trabajos como los de Araújo (2019; 2021) y Barbosa (2021).

En este trabajo se aplicó el principio de historicización y la investigación para ayudar a demostrar las prácticas de etnocomunicación de los Yanomami en X-Twitter. Se usó la campaña “Fora Garimpo, Fora Covid”, / “Fuera Minería, Fuera Covid”, para comprender cómo su portavoz, Dário Vitório Kopenawa Yanomami, se valió de la red social para la participación social y política, y se evaluó la efectividad de esta estrategia de comunicación.

Utilizamos la Contextualización para acercarnos al corpus de estudio y a la realidad en la que se configuró el problema de comunicación. Contextualizar, por tanto, aquí implica traer al debate aquello que nos llamó la atención en el escenario investigado. Esto se dio en dos momentos: primero, por la cantidad de firmas obtenidas en la

campana (que esperaba conseguir 200 000 y se obtuvo el apoyo de más de 400 000 personas); y segundo, con la repercusión de los tweets y el #hashtag creado por el joven líder Dário Kopenawa Yanomami. A partir de ello, se aplicó la contextualización y la investigación exploratoria para presentar en detalle el corpus de estudio y, obviamente, mapear las prácticas etnocomunicativas de los Yanomami en X-Twitter.

Para operacionalizar este principio Culturológico recurrimos al análisis de contenido, que Bauer y Gaskell (2012) afirman que es una técnica híbrida que ayuda en el proceso de comprensión de la complejidad de un conjunto de textos, implicando a menudo su tratamiento estadístico. Esto concuerda con los textos de los tweets analizados, ya que reproducen y representan acciones de los actores involucrados. Bauery Gaskell (2012) afirman que el análisis de contenido permite el estudio de las dimensiones sintáctica (centrada en la forma) y semántica (centrada en el significado). En esta etapa se estudiaron los textos del X-Twitter de Dário Kopenawa Yanomami, a partir del registro realizado para la campaña “Fora Garimpo, Fora Covid” / “Fuera Minería, Fuera Covid”, asumiendo que este análisis es capaz de revelar una serie de características de un contexto más amplio de la campaña.

El cuarto principio, Etnográfico, se centra en la observación de las relaciones sociales cotidianas que se desarrollan entre sujetos (individuos o instituciones) y objetos/dispositivos de comunicación. En resumen, según Santi (2014, p. 08) “el principio etnográfico no muestra nada más allá de la importancia de los actores sociales —sus conflictos, sus encuentros y desacuerdos, su vida cotidiana— en la vida cotidiana de las prácticas de comunicación”. Siguiendo a Santi (2014), la intención de usar la inspiración etnográfica en el estudio de la comunicación es comprender cómo se producen las prácticas comunicativas en diferentes contextos.

En ese momento centramos nuestra atención en lo que estimulaba nuestra percepción y nos ayudaba a entender cómo se desarrollaba la campaña en las redes sociales y la importancia de esto para llevar el mensaje del Pueblo Yanomami a todo el mundo. Para ello, se realizó

una entrevista a Dário Vitório Kopenawa Yanomami en busca de más respuestas. Al realizar la gestión cartográfica de la entrevista, nuestra intención fue investigar la experiencia relatada por el entrevistado y capturar los acontecimientos narrados en su discurso. La entrevista adquirió, entonces, un carácter cualitativo y se acercó más a una conversación, en la que las preguntas eran flexibles y se adaptaban a esa situación. Como bien señalan Tedesco, Sade y Caliman (2014, p. 100), la entrevista pretende rescatar “[...] no hablar de la experiencia, sino más bien la experiencia en el hablar”.

El principio praxeológico se relaciona con una discusión metodológica que concierne a la conjunción entre teoría y práctica en el desarrollo de la investigación. Santi (2014, p.10) aclara que:

Una aproximación praxeológica sostiene, de este modo, que los avances teóricos obtenidos a través de la reflexión sobre la comunicación deben volverse operativos y traducibles a la práctica. Postula que ya no debe haber una confrontación entre teoría y práctica, sino aportes teóricos orientados a fertilizar la acción en sí misma, así como aportes prácticos orientados a fertilizar la teoría.

Para operacionalizar este principio, utilizamos herramientas metodológicas del Análisis del Discurso. Según Souza (2014), la función del Análisis del Discurso es explicar los recorridos del sentido y los mecanismos de estructuración de las narrativas. En otras palabras, aclarar por qué un texto produce significado y no (solamente) los significados contenidos en el texto; y también, cómo funcionan los discursos en las prácticas.

Buscamos, a través de estos procedimientos metodológicos, delimitar las Formaciones Discursivas (FDs) y vincularlas a las Formaciones Ideológicas (FI), para comprender el lugar del discurso del sujeto y los significados en las producciones que desencadenamos, ya que como bien señala Souza (2014, p.25), “[...] el significado es producido por la ideología, la ideología se organiza en discursos y los discursos determinan las palabras que se dirán”.

El marco teórico-metodológico desarrollado en la investigación demuestra su funcionalidad en la vida social cotidiana de la comunidad indígena estudiada. En el caso de este estudio, se expresa cómo contribuye a la construcción y organización del conocimiento sobre las Prácticas Etnocomunicacionales Yanomami en X-Twitter y al estudio de la campaña “Fora Garimpo, Fora Covid” / “Fuera Minería, Fuera Covid”, evaluando la efectividad de esta estrategia de comunicación Yanomami – lo que ayuda, como explica Linda Tuhiwai Smith (2017), a visibilizar las luchas de los pueblos indígenas emprendidas a través de prácticas comunicacionales, constituyéndose así en un espacio de lucha indígena.

2. Roraima es tierra indígena

Según datos del Censo 2022 divulgados por el Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE)⁴⁷, Roraima tiene una población indígena de 97 320 personas, la quinta más grande de Brasil. La población indígena corresponde al 15,29 % del total de 636 303 habitantes de la provincia ubicada en el extremo norte del territorio nacional. Como resultado, Roraima es el estado brasileño con más población indígena en comparación con la población total. Según el Censo, una de cada siete personas que viven en Roraima se declara indígena.

En todo el estado, hay 32 Tierras Indígenas aprobadas. En este contexto, la Tierra Yanomami, la mayor Tierra Indígena de Brasil en extensión, ubicada entre los estados de Amazonas y Roraima, tiene el mayor número de indígenas, con 27 152 —el equivalente al 4,36 % de la población total en tierras indígenas del país, según el Censo.

Ubicada en el extremo norte de Brasil, en la frontera con Venezuela, la Tierra Indígena Yanomami (TIY)⁴⁸ está habitada por los pueblos indígenas Yanomami y Ye'kwana, y tiene una extensión territorial de 9

47 Disponible en <https://censo2022.ibge.gov.br>.

48 Disponible en <https://bit.ly/3HHmHaQ>

664 975 hectáreas (96 650 km²) de bosque tropical. La TIY es reconocida por su alta relevancia en términos de protección de la biodiversidad amazónica. El territorio, sin embargo, recién fue aprobado el 25 de mayo de 1992.

La fiebre del oro en la Amazonia tuvo y sigue teniendo un fuerte impacto en la mayor Tierra Indígena de Brasil, que ya sufría invasiones, incluso, antes de su aprobación, hace más de 30 años. Los datos del Informe Yanomami Bajo Ataque,⁴⁹ elaborado por la Asociación *Hutukara* Yanomami (HAY) y la Asociación *Wanasseduume* Ye'kwana (Seduume), muestran que solamente en 2021, la minería ilegal aumentó un 46 % en comparación con el año anterior.

En los últimos cinco años, el territorio indígena ha sufrido su mayor devastación histórica y ha sido invadido por 20 000 *garimpeiros* (mineros ilegales), sin ningún control durante los años del gobierno de Jair Bolsonaro, según declaraciones de Asociaciones Indígenas. La invasión minera —que motivó la declaración de Emergencia Sanitaria en 2023⁵⁰— ha causado devastación al medio ambiente, contaminación de ríos y arroyos por mercurio (material altamente tóxico), propagación de enfermedades como la malaria y el COVID-19, abuso sexual e innumerables episodios de violencia y muertes contra los Pueblos Tradicionales de la Tierra Yanomami.

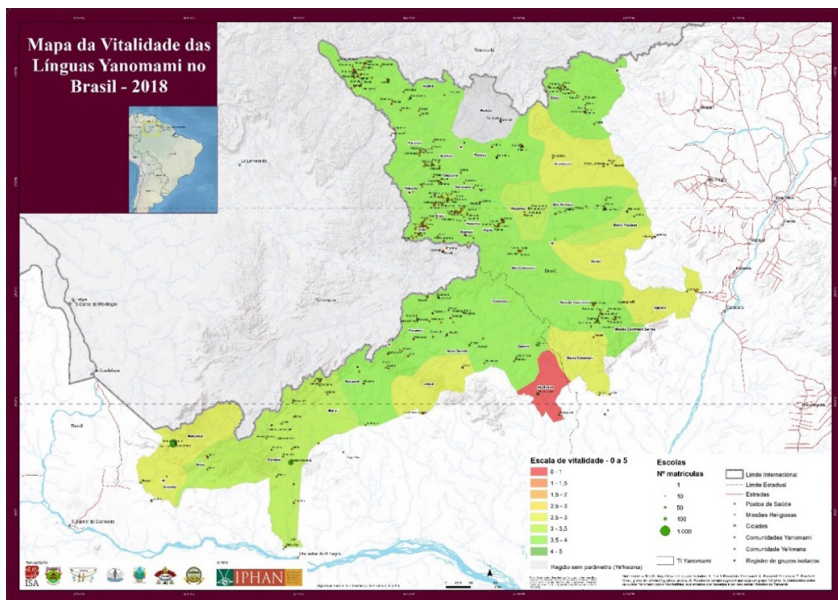
2.1. El pueblo yanomami

Como dijimos, 2 (dos) Estados-nación (Brasil y Venezuela) ocupan el territorio de los Yanomami, habitantes de los bosques y montañas del norte de la Amazonia. Al igual que con los pueblos más recientemente contactados, el contacto blanco permanente con los Yanomami no se expandió hasta este siglo. Debido a la distancia, una gran parte de la población mantuvo/mantiene todavía un contacto mínimo con el mundo blanco.

49 Disponible en <https://bit.ly/3STzJEt>

50 Disponible en <https://bit.ly/3SR2Jgf>

Imagen 2. Mapa del territorio y de la vitalidad de las lenguas Yanomami en Brasil



Nota. ISA.

Según Nilson (2018), la comunidad, familia o conjunto de familias extendidas constituye la unidad política sobre la cual se organiza la sociedad Yanomami; y existe un conjunto de comunidades vecinas que forman un grupo multicomunitario, generalmente con algún origen similar a partir de un momento histórico determinado, pero con miembros de comunidades alejadas en su composición, como cuñados/yeranos o pretendientes con intención de casarse con esta comunidad.

En la comunidad, los asuntos son cotidianos y sus actividades las decide el *Hereamou*, son asambleas que duran hasta la noche. Por la noche, todos los habitantes de *Xapono*, esta gran casa comunitaria tradicional de forma circular, se reúnen para celebrar un consejo político: el *Yano*. Aquellos que elijan vivir en viviendas grupales también

pueden escuchar y responder a las presentaciones que se realizan en el centro de vivienda *Xapono*. La opción de hablar es libre y es para cualquier persona que tenga algo que decir, especialmente las personas mayores.

Las comunidades son pequeñas, lo que permite un mayor consenso o evita que las tensiones prevalecientes se vuelvan demasiado graves para coexistir. Aunque se les considera un solo pueblo por su identidad, los Yanomami tienen diferencias internas en cuanto a lengua y cultura material. En la Tierra Indígena Yanomami existen dos familias lingüísticas: Yanomami y Karib. Los hablantes de Yanomami son: *Waikas*, *Xamataris*, *Xirixanas*, *Yanomaes*, *Yaroamës*, *Sanömas*, *Yawaris* y *Ninams*. Los hablantes del idioma Karib son los *Ye'kwanas*.

Los Yanomami y los *ye'kwana* vivieron en relativa tranquilidad hasta mediados de la década de 1970, cuando la presión sobre su territorio se intensificó. Los intentos de construir la carretera Perimetral Norte (BR-210) comenzaron hace 50 años. El proyecto, que sería estratégico para la ejecución del Plan Nacional de Integración, tenía el objetivo de estimular la ocupación de la Amazonia y abrir la región a la exploración económica en gran escala. Según ISA (2020), el impacto del inicio del tramo Roraima de la carretera fue trágico, provocando enfermedades, conflictos y la muerte de miles de indígenas.

Junto con esto, el proyecto Radambrasil (1975) reveló la existencia de depósitos minerales en lo que hoy es la Tierra Indígena Yanomami. Aunque la noticia no era económicamente atractiva para las empresas mineras, provocó la primera invasión de buscadores de oro en la región. En 1976, cientos de mineros ilegales se establecieron en Surucucus para extraer casiterita, el mineral base del estaño. A finales de la década de 1980, se estimó que había 50 000 buscadores de oro trabajando en el bosque (Albert, 1992).

El impacto de estos dos proyectos en la vida de los Yanomami fue brutal. Con un sistema inmunológico no preparado para las enfermedades traídas por la ola de contratistas y mineros que invadían sus tierras, las epidemias (*Xawaras*) se propagaron rápidamente,

diezmando comunidades enteras. Este proceso de contacto entre estas dos formas de vida y de pensamiento se produjo en un momento en que nuestra sociedad y su ciencia ya estaban en crisis —crisis surgida de su propio etnocentrismo— que cuestionaba explícitamente su papel en la dominación colonial e incluso en la propia ciencia (Latour, 1994; Albert, 1995).

En ese momento, Davi Kopenawa Yanomami era un joven que había perdido a su familia de origen durante el proceso de contacto, que siempre causó un impacto epidémico devastador en los indígenas (Ribeiro 1956). Desde entonces, las epidemias (*Xawara*) han sido un elemento central y determinante de las relaciones entre el pueblo Yanomami y los *Napëpë* (pueblo no indígena).

Los Yanomami clasifican a los *Napëpë*, principalmente, según las funciones profesionales desempeñadas: “*salud Theri*”, “*educación Theripë*”, etc. Esta división es claramente diferente de la comunidad Yanomami, donde *Theri* es “pueblo” y puede significar comunidades, regiones o incluso el propio Pueblo Yanomami.

2.2. La Asociación *Hutukara* Yanomami (HAY)

La Asociación *Hutukara* Yanomami (HAY)⁵¹ es una organización sin fines de lucro, creada en 2004, que agrupa a los habitantes de la Tierra Indígena Yanomami (TIY). Es importante destacar que, según Dalmonego (2023), es considerada una de las organizaciones indígenas más activas de Brasil, actuando en la articulación política y gestión de proyectos orientados a la protección territorial (especialmente ante la invasión de la minería ilegal); gestión etnoambiental; salud, formación e investigación; y otras iniciativas con alianzas nacionales e internacionales, involucrando organizaciones públicas y privadas.

Ramos (2022) cuenta que HAY fue creada en una Asamblea Yanomami realizada en la Comunidad *Watorik*, en Amazonas, donde vive uno de sus líderes, el chamán Davi Kopenawa Yanomami. Las

51 Disponible en <https://hutukarayanomami.org>.

asambleas que reúnen a los dirigentes Yanomami se realizan desde la década de 1990 en el TIY, que fue demarcado y aprobado en 1992. Actualmente, la Asamblea General se convoca cada cuatro años.

Desde su fundación, Davi Kopenawa Yanomami ha sido reelegido presidente de la Asociación. Su hijo, Dario Vitório Kopenawa Yanomami, fue elegido para ocupar el cargo de vicepresidente en 2022. El Estatuto de *Hutukara* define los cargos y responsabilidades de la junta directiva y de cada uno de los coordinadores sectoriales.

Según Davi Kopenawa, el nombre *Hutukara* fue elegido para la Asociación por los *Xapuri Thëpë*, los chamanes Yanomami. En diferentes contextos, la palabra *Hutukara* adquiere diferentes significados basados en la cosmología yanomami. *Hutukara* es el cielo que se derrumbó en los primeros días, constituyendo el plano en el que nos encontramos hoy, el de *Urihi* (la tierra-bosque), un ser vivo poblado por seres visibles e invisibles. Es el nombre chamánico de la tierra actual que evoca el tiempo-espacio primordial.

Según Kopenawa, los *Xapuri Thëpë* todavía podrían utilizar el término *Hutukara* para referirse al cielo actual, también conocido como *Hutumosi*. En un esfuerzo por traducirlo al lenguaje filosófico ecológico actual, el término *Hutukara* puede asociarse con lo que los *Napëpë* (no indígenas) llaman el Universo, Mundo o Planeta Tierra. Según Albert (1996), la atribución de este nombre hace explícito el papel de la Asociación como defensora de la tierra-bosque y de su gente.

La creación de las Asociaciones Yanomami, a partir de la Asociación Yanomami del Río Cauaburis y Afluentes (AYRCA)⁵², fundada en 1998, se enmarca en el contexto de cambios en el perfil del Movimiento Indígena, tras la promulgación de la Constitución Federal de 1988. Entre las referencias importantes para el proceso que culminó en la fundación de la HAY, Davi Kopenawa destaca especialmente los papeles de Ailton Krenak y Álvaro Tukano, quienes en la década de 1980 coordinaron la Unión de Naciones Indígenas de Brasil (UNI). Los líderes del Consejo

52 Disponible en <https://bit.ly/4jXg80S>

Indígena de Roraima (CIR),⁵³ entonces llamado Consejo Indígena del Territorio de Roraima (CINTERR) y algunas otras organizaciones indígenas también fueron decisivos en este sentido.

También cabe destacar la Comisión para la Creación del Parque Yanomami (CCPY), posteriormente llamada Comisión Pro-Yanomami, entidad fundada en 1978 por la fotógrafa Cláudia Andujar, el antropólogo Bruce Albert y el misionero Carlo Zacquini. Los objetivos del CCPY incluían la creación de un Parque Indígena Yanomami, la protección del territorio y la defensa de las comunidades indígenas. Con el cierre del CCPY, parte de sus actividades fueron asumidas por el Instituto Socioambiental (ISA),⁵⁴ un socio importante de *Hutukara* hasta el día de hoy (Kopenawa, 2010).

Consolidando el protagonismo indígena en el enfrentamiento a la llamada “nueva fiebre del oro” y las organizaciones criminales asociadas a ella, Hutukara pretende representar a todo el pueblo Yanomami y Ye’kwana que habita en la Tierra Indígena Yanomami, reuniendo las diversidades lingüísticas, culturales, históricas y de autoidentificación que hacen únicos a los subgrupos y a las diferentes regiones de su territorio.

Después de la creación de la HAY, surgieron otras asociaciones que agrupan habitantes de TIY, en Roraima y Amazonas, como: la Asociación Wanasseduume Ye’kwana (Seduume)⁵⁵; la Asociación de Mujeres Kumirayoma Yanomami (AMYK)⁵⁶; la Asociación Texoli Ninam del Estado de Roraima (TANER);⁵⁷ la Kurikama;⁵⁸ la Hwenama;⁵⁹ y, más recientemente, Urihi;⁶⁰ e Ypasali⁶¹ (Dalmonego, 2023).

53 Disponible en <https://bit.ly/403V7e6>

54 Disponible en <https://bit.ly/4l9Tow1>

55 Disponible en <https://bit.ly/403VfKc>

56 Disponible en <https://bit.ly/4kble9j>

57 Disponible en <https://bit.ly/444QrWG>

58 Disponible en <https://bit.ly/4l2olCc>

59 Disponible en <https://bit.ly/4l7A6qW>

60 Disponible en <https://bit.ly/3STAX2x>

61 Disponible en <https://bit.ly/3ZAoUuO>

Con sede en Boa Vista, Roraima, HAY mantiene vínculos con comunidades diseminadas por toda la selva TIY, recibiendo sus demandas y brindando información y respuestas a través de una red de radio, comunicaciones telefónicas, cartas y redes sociales, o a través de reuniones. Según Dalmonego (2023), la Asociación trabaja en la defensa de los derechos indígenas, movilizandolos líderes y articulando la mediación con la sociedad no indígena y organismos públicos, y formalizando denuncias a través de cartas y documentos oficiales. Su papel mediador incluye el seguimiento de la implementación de políticas públicas dirigidas a los pueblos indígenas, especialmente, aquellas relacionadas con la salud, la educación y la valoración cultural, e impulsar proyectos orientados a mejorar la vida en las comunidades.

La HAY también organiza foros de liderazgo, asambleas generales ordinarias y extraordinarias y reuniones regionales que reúnen a los Yanomami (y ocasionalmente a voceros de otros pueblos), representantes de órganos estatales y entidades socias, para discutir los problemas y demandas de la población. También se organizan talleres para abordar temas específicos, como la elaboración de los Planes de Gestión Territorial y Ambiental del TIY y el Protocolo de Consulta (entre 2015 y 2019), y/o dinámicas dirigidas a segmentos de su sociedad, como las mujeres o los jóvenes.

La existencia de diferentes organizaciones indígenas con referencia geográfica regional, la magnitud de los problemas a los que se enfrentan y el desafío de la representación política según estándares ajenos a sus propios métodos organizativos motivó a los directores de HAY a reflexionar sobre su representación y función. Uno de los resultados de esta reflexión fue el esfuerzo por articular a los líderes regionales y a las diversas organizaciones de TIY en el Foro de Liderazgo, un espacio de debates y decisiones, reconocido formalmente desde 2015, en el que *Hutukara* asume un rol proactivo.

Hoy, la HAY trabaja con otras fuerzas del Movimiento Indígena y con diversas organizaciones indígenas como el Consejo Indígena de

Roraima (CIR)⁶², Articulación de Pueblos Indígenas de Brasil (APIB),⁶³ Coordinación de Organizaciones Indígenas de la Amazonía Brasileña (COIAB),⁶⁴ Red de Cooperación Alternativa (RCA)⁶⁵, entre otras, posibilitando la participación de los Yanomami en manifestaciones y reuniones con representantes de órganos públicos, en Boa Vista, Brasilia y otras localidades.

La Asociación también establece alianzas con instituciones gubernamentales y no gubernamentales, y con organismos de financiamiento, para la implementación de proyectos orientados a la protección territorial, la formación de docentes, agentes de salud indígenas y comunicadores, la generación de ingresos y la valorización de lenguas y culturas. En este último ámbito se destaca la investigación autoetnográfica e intercultural, dando como resultado publicaciones didácticas y paradidácticas, apoyo a artistas y a la producción de cinematógrafos Yanomami, participación en manifestaciones culturales y artísticas en universidades y centros culturales, nacionales e internacionales.

Luciano (2006) explica que *Hutukara* busca así mantener el equilibrio siempre inestable entre las prácticas de gestión y las tendencias de autonomía de los diversos grupos que rechazan el control y la centralización. Según él, el modo específico de funcionamiento de esta organización —una herramienta tomada del mundo blanco— implica cumplir obligaciones morales y sociales que involucran a familiares y aliados, cuyas demandas solamente pueden ser satisfechas parcialmente.

62 Disponible en <https://bit.ly/408Kfvx>

63 Disponible en <https://bit.ly/3HKwJrG>

64 Disponible en <https://bit.ly/4mZOYex>

65 Disponible en <https://bit.ly/4lc6gBS>

3. La caída del cielo

Davi Kopenawa Yanomami es un chamán, líder político de los pueblos de la Tierra Indígena Yanomami y presidente de la Asociación *Hutukara Yanomami* (HAY). Kopenawa es conocido mundialmente por su lucha en defensa de los pueblos indígenas y la selva amazónica. Es autor del libro, publicado en 2015, *A Queda do Céu: Palavras de um Xamã Yanomami* (“La Caída del Cielo: Palabras de un Chamán Yanomami”), en coautoría con el antropólogo francés Bruce Albert.⁶⁶ La obra presenta las contribuciones chamánicas de David, basadas en la igualdad y en la historia de la lucha por la demarcación en el ámbito institucional de las relaciones con el Estado brasileño.

Durante 25 años, Davi Kopenawa lideró una campaña nacional e internacional para asegurar los derechos territoriales de los Yanomami, logrando así reconocimiento mundial. Como resultado de su lucha, el Territorio Yanomami fue reconocido y demarcado por el gobierno brasileño en 1992.

En el libro “La Caída del Cielo”, Davi narra su historia, la cual se entrelaza con la historia de su pueblo; y a través del conocimiento cosmológico y la visión chamánica de los Yanomami, deja en claro el alcance de la tragedia de la destrucción de la selva amazónica, especialmente apoyado en un discurso de desarrollo nacional, construyendo así “[...] un complejo hipertexto cosmológico y etnopolítico tejido con una auto objetivación y persuasión sin precedentes” (Kopenawa y Albert, 2015, p. 51).

Sus palabras describen desde la violencia contra su cultura hasta las muertes por enfermedades provocadas por este contacto, revelando los aspectos brutales de la vida de los pueblos indígenas bajo valores y costumbres que continúan uniéndolos.

Las conversaciones y entrevistas que dieron origen al libro tuvieron lugar a lo largo de 12 años y están divididas en dos conjuntos de

66 Disponible en <https://bit.ly/443EvEq>

grabaciones: uno entre 1989 y 1992; y el otro, entre 1993 y 2001. Según el coautor, Bruce Albert, se produjeron en el contexto de las dificultades políticas propias de principios de la década de 1990 y en los más diversos escenarios: “[...] en sedes de ONG y campamentos forestales; casas Yanomami y Ministerios del Gobierno; entre corredores, en Boa Vista, *Toototobi*, Brasília y *Watoriki*” (Kopenawa y Albert, 2015, p. 532).

Esta obra de 768 páginas es el resultado de más de 1100 páginas de transcripción y 93 horas de grabación, luego de un cuidadoso proceso de selección, edición y composición, relativamente accesible para los *Napëpë* (pueblo no indígena). El título del libro, *La caída del cielo*, se inspiró en un mito que narra el cataclismo que acabó con la primera humanidad y que, para los Yanomami, puede prefigurar el destino de nuestro mundo, “[...] invadido por las emanaciones mortales de minerales y combustibles” (Kopenawa y Albert, 2015, p. 547).

“Los blancos no saben soñar, es por eso destruyen el bosque de esta manera”, enfatiza Kopenawa en su obra. Según Moretti (2021), su libro es el resultado de la emergencia creada por el desarrollo de la industria minera y el fruto de su doloroso llamado a Albert para que le ayudara a hacer entender sus palabras entre los *Napëpë* (no indígenas).

Respecto a su estructura, Moretti (2021) recuerda que la obra está compuesta por veinticuatro capítulos y se divide en tres partes principales: El Devenir Otro; El Humo del Metal; y, La Caída del Cielo. En el capítulo 1, por ejemplo, titulado “Escribiendo dibujos”, Kopenawa analiza la necesidad que tienen los no indígenas de “pieles de papel” para que sus pensamientos no escapen, mientras que los Yanomami pueden hacer que sus palabras se expandan sin tener que dibujarlas. Es en este capítulo donde Davi también habla de las malas palabras de los no indígenas, respecto a los Yanomami y de los “dibujos torcidos” que se difundían sobre ellos entre la gente blanca (Kopenawa y Albert, 2015, p. 77).

En la segunda parte, Moretti (2021) explica que Kopenawa presenta con más detalle la catástrofe provocada por la invasión de la horda de mineros ilegales (los “devoradores de tierra”, en busca del “oro caníbal”);

y por las *Xawara* provocadas por ellos y que diezmaron a su pueblo. En el tercero, profundiza su interpretación del mundo de los blancos, basándose principalmente en sus experiencias internacionales, comparadas por Bruce Albert con una serie de viajes chamánicos, intercalados con meditación y una cierta etnografía crítica de aspectos de la sociedad *Napëpë* (Kopenawa y Albert, 2015, p. 52).

Con la publicación, Davi Kopenawa Yanomami creyó que a través de registros escritos sería posible hacer comprender a los no indígenas la gravedad de sus acciones y, quién sabe, posibilitar la reflexión sobre la necesidad de cambios para la continuidad de la existencia humana en el planeta. De ahí, la preocupación mostrada por Kopenawa, de que “[...] su testimonio llegara a la mayor audiencia posible” (Kopenawa y Albert, 2015, p. 43). Quizás Davi sobreestimó nuestras capacidades.

3.1. La invasión garimpeira

El Pueblo Yanomami ha sufrido la invasión de los mineros de oro durante al menos 50 años. A medida que las invasiones mineras ilegales proliferan y se desarrollan en diferentes partes de la Tierra Indígena Yanomami (TIY), las comunidades vecinas sienten la pérdida de control sobre sus espacios de vida. Esto se debe a que están impactados social y culturalmente; y la inseguridad les impide movilizarse en su propia zona, ya sea porque los mineros ilegales representan una clara amenaza para sus vidas, o simplemente por la presencia hostil de personas no indígenas.

Los dirigentes Yanomami han denunciado reiteradamente el intenso movimiento de los mineros ilegales fuertemente armados y la consecuente intimidación de los indígenas en su territorio. Además de representar una grave amenaza a la vida y a la integridad física de los pueblos indígenas de la región, el aumento de las actividades mineras ilegales en la TIY viola el derecho de estos pueblos a la posesión permanente, el uso exclusivo y el ejercicio cultural legítimo de sus tierras tradicionales.

El mantenimiento y la reproducción de su forma de vida tradicional está amenazado y las comunidades afectadas sienten que tienen menos espacios para realizar libremente sus actividades cotidianas. Además, se producen otras graves violaciones de los derechos básicos de los afectados. Por ejemplo, el derecho a un medio ambiente adecuado y el acceso al agua potable; y el ejercicio del derecho a la alimentación adecuada por parte de las comunidades indígenas se ve severamente restringido, ya que las mencionadas restricciones al uso de sus territorios tradicionales impiden el pleno funcionamiento de sus sistemas de producción.

En la situación actual, la expansión de la minería en tierras Yanomami es un problema que viene creciendo en escala e intensidad. Entre 2018 y 2021, al menos 3200 hectáreas de bosque fueron devastadas en la Tierra Indígena Yanomami. Según Veiga, Silva y Hinton (2002), en sus estudios sobre la minería artesanal de oro en la región amazónica, la práctica, además de revelar el contexto histórico de la minería en la región, evidencia el desarrollo organizado del ciclo del oro y el contexto internacional que influye en estas actividades.

Sin embargo, a medida que la experiencia minera se vuelve más compleja en el contexto actual, las incursiones mineras en el Territorio Indígena Yanomami continúan infligiendo violencia física, a menudo de manera indirecta. La patología humana asociada al envenenamiento por mercurio, por ejemplo, representa un alto riesgo para la vida de los pueblos indígenas y de los mineros ilegales (De-Paula, Lamas-Corrêa y Tutunji, 2006).

El contexto epidemiológico también se incrementa, ya que la intoxicación por metilmercurio se propaga a través de la cadena alimentaria mediante biomagnificación, propagando la enfermedad a otros lugares (Veiga *et al.*, 2002).

La exploración de los principales minerales extraídos de grandes extensiones de tierra en TIY (oro y casiterita) ha experimentado el crecimiento más significativo desde 2016, como lo demuestra el

proyecto Mapbiomas.⁶⁷ Sin embargo, desde 2018, el primer año del gobierno de Bolsonaro, la proporción de incursiones mineras ha sido alarmante.

Según el dossier elaborado por Indigenistas Asociados (INA)⁶⁸ y el Instituto de Estudios Socioeconómicos (INESC),⁶⁹ tras la elección del presidente Jair Messias Bolsonaro, el gobierno abrazó un proyecto a favor de los intereses de los grupos antiindígenas. Ante esto, se intensificaron proyectos que debilitaron y dismantelaron las instituciones que garantizaban la protección y promoción de los derechos fundamentales de los pueblos tradicionales en Brasil.

La minería y la deforestación en la Tierra Indígena Yanomami están vinculadas a problemas socioambientales muy graves, pérdida de biodiversidad y aparición de epidemias (malaria, lombrices y desnutrición infantil), resultando en la destrucción física y cultural de comunidades indígenas enteras. En el proceso de destrucción de espacios naturales y violación de los derechos indígenas, está emergiendo una realidad sangrienta; y los precedentes de explotación económica e injusticia social son cada vez más concretos.

Según Albert (1992), el resultado es la destrucción del ambiente biofísico, pues estos ataques continuos desestabilizan la categoría de sostenibilidad, creando un espacio donde el sentido común ecológico se convierte en una guerra entre el modo de vida Yanomami y el extractivismo desenfrenado. Si esta situación continúa, aunque sea por poco tiempo, habrá cada vez más asesinatos de Yanomami.

Actualmente, la realidad es impredecible debido al subregistro y se supone que las cosas serán peores. Nuevas estadísticas deberían intentar dar cuenta de las muertes causadas por la minería. Sin embargo, este escenario no se refiere a problemas sin solución, pues las posibles medidas comienzan con acciones ya prescritas por el Estado, y la única fuente de solución a ese problema es a través de

67 Disponible en <https://bit.ly/3ToL7ID>

68 Disponible en <https://bit.ly/3HGgXOZ>

69 Disponible en <https://bit.ly/4l8jKOW>

políticas públicas uniformes, revocadas por el propio Estado (en curso desde inicios de 2023) con la reorientación de perspectivas del nuevo gobierno brasileño.

3.2. El *Xawara* del COVID-19

Otra amenaza a la vida de los habitantes de la Tierra Indígena Yanomami fue la reciente pandemia de Covid-19, que infectó a casi 40 millones de personas y mató a más de 700 000 personas en todo Brasil, según datos del Consejo Nacional de Secretarios de Salud (CONASS)⁷⁰.

El 26 de febrero de 2020, la prensa informó del primer caso de una persona infectada por el virus COVID-19 en Brasil. Un hombre de 61 años con antecedentes de viajes a Italia. El 12 de marzo de 2020, el Ministerio de Salud⁷¹ informó la primera muerte por COVID-19 en Brasil, ocurrida en la ciudad de São Paulo. La víctima era una mujer de 57 años.

Entre las poblaciones indígenas, Brasil confirmó el primer caso de Coronavirus el 1 de abril de 2020: una mujer de 20 años de la etnia *Kokama*, residente en la aldea São José, en el municipio de Santo Antônio do Içá, en el oeste del Amazonas.

Desde la Tierra Indígena Yanomami, el 9 de abril de 2020, una adolescente de 15 años —de la comunidad *Helepe*, ubicada cerca de una zona de minería ilegal— fue la primera víctima registrada entre los pueblos indígenas en aldeas, según la Secretaría Especial de Salud Indígena, del Ministerio de Salud. El adolescente fue enterrado, sin el consentimiento de su familia, en un cementerio de la capital de Roraima, Boa Vista, bajo los procedimientos de emergencia recomendados en el protocolo de bioseguridad del Ministerio de Salud.

Según un estudio realizado en 2020 por el Instituto Socioambiental (ISA) y la Universidad Federal de Minas Gerais (UFMG),⁷² la Tierra Indígena Yanomami fue considerada la más vulnerable al Coronavirus

70 Disponible en <https://bit.ly/3ZuNxJl>

71 Disponible en <https://bit.ly/44gMjUB>

72 Disponible en <https://bit.ly/4eeEJNW>

entre las regiones indígenas de la Amazonía. Con antecedentes de muertes por epidemias (como gripe y malaria), traídas por no indígenas a las aldeas, la muerte del adolescente en Helepe levantó la alerta entre los indígenas del territorio yanomami ante otra posible masacre.

Esta vez, el asesino fue un nuevo virus, todavía desconocido, introducido por los 20 000 mineros ilegales que invadieron el territorio indígena. Estos hechos, asociados a la desatención y abandono por parte de las autoridades públicas, culminaron en la instalación de una crisis humanitaria y sanitaria sin precedentes, que se vive todavía hoy en el mayor territorio indígena del país.

Para la gente de la Tierra Indígena Yanomami, la construcción de significado en torno a *Hewë/opo Xawarapë* (epidemias de murciélagos y armadillos) ocurría todo el tiempo: en las conversaciones de la gente, en la vida cotidiana y en el trabajo; en reuniones con otros líderes comunitarios y en relaciones con profesionales de la salud que trabajan en la selva del mayor territorio indígena de Brasil. Negociar con el espíritu responsable de este nuevo mal se convirtió en un tema recurrente en las prácticas chamánicas, especialmente en el discurso *Hereamu*.

En el *Hereamu*, que se celebra por la noche (o al amanecer), hombres y mujeres expresaban sus pensamientos. También se utilizó para transmitir información y pensamientos sobre la *Xawara* durante la pandemia. Cuando las noticias de las primeras muertes de Yanomami llegaron al bosque, los informes sobre la *Xawara* del murciélago/armadillo adquirieron tonos dramáticos. La nueva enfermedad causó ansiedad, pero, sobre todo, la perspectiva de enterrar los cuerpos de las víctimas causó shock. Ante esta posibilidad, muchos Yanomami manifestaron que rechazarían el tratamiento en la ciudad, tuvieran o no COVID-19.

Para los pueblos del territorio Yanomami, la muerte trae consigo un período de duelo que se extiende hasta el rito funerario del *Reahu*. Según Albert (1985), el *Reahu* es algo de gran importancia para los vivos, quienes gestionan las fronteras y la dinámica de distanciamiento y acercamiento entre los vivos y los muertos (parientes y afines, aliados

y enemigos) cuando trabajan el duelo llorando colectivamente las relaciones de los fallecidos en vida. El *Reahu* también es esencial para los muertos que finalmente pueden recorrer el camino final hacia el más allá.

Los Yanomami cuentan que, al morir, los componentes inmateriales de la persona se desprenden del cuerpo para transformarse en *Pore* (almas fantasmas de los muertos), cuyo destino, después de la vida, es una aldea en el bosque sobre las orillas del cielo. De ahí el miedo de los Yanomami a morir en la ciudad por el *Xawara* COVID-19 y que sus cuerpos no regresen a la aldea y sean enterrados en la ciudad (Moura Silva, Estellita-Lins, 2021).

En esta decisión enteramente política de enterrar obligatoriamente a los Yanomami en la capital, lo que se “perdió” fue el cuerpo y el alma; familia y comunidad; todo el pueblo, el mundo, la vida y la muerte. Apartar a un pueblo de sus muertos, como demostraron Carneiro da Cunha (1978) y Viveiros de Castro (1986), es suspender los fundamentos de la estructura simbólica del orden cósmico de esa población.

Entre los nativos americanos, continúan Carneiro da Cunha (1978) y Viveiros de Castro (1986), la separación entre los vivos y los muertos a menudo juega un papel más importante en la construcción de ideas sobre la naturaleza humana que la separación entre personas y animales. Al romper esos límites se corre el grave riesgo de comprometer la posibilidad de reproducir la sociedad misma como colectivo humano.

Para los Yanomami, si bien las cenizas de los muertos no desaparecen, su persistencia reaparece como causa permanente de posibles enfermedades y muertes. El residuo causado por la relación desequilibrada entre la vida y la muerte es el *exceso de Pore*, cuerpo perdido en la memoria que el *Reahu* necesita eliminar. Por lo tanto, el entierro obligatorio de acuerdo con los protocolos de bioseguridad no solamente es una ofensa para los fallecidos y sus familias, sino también una peligrosa desestabilización de la separación entre la vida y la muerte, cuyo incumplimiento para los Yanomami es “[...] un presagio del fin de la sociedad” (Smiljanic, 2002).

Para los Yanomami, los restos de una persona muerta deben ser incinerados, sus cenizas consumidas y su nombre no debe ser mencionado nunca más. No quedará rastro alguno de los muertos sobre la tierra. Creman sus cuerpos porque volver a las cenizas es volver al origen de su pueblo, al bosque, a su tierra. Según Brandao (2015), esto tiene un significado cultural y simbólico muy fuerte.

En el contexto de la pandemia de COVID-19, los Yanomami se vieron impedidos de realizar funerales por sus familiares y nuevamente fueron obligados a guardar duelo por largo tiempo, continuando siendo maltratados por la añoranza de sus familiares y por los *Pore*. En el debate en torno a los entierros Yanomami, el residuo causante de enfermedades que la bioseguridad busca eliminar es cualquier posibilidad de residuo de virus. El exceso que los Yanomami, a su vez, querían eliminar era la persistencia de los muertos en el mundo de los vivos, que también es patógena (Viveiros de Castro, 2004).

4. La flecha de la comunicación indígena

Según Giacomolli (2020), al abordar la literatura de Daniel Munduruku, su tema principal es/fue el “tiempo indígena”, es decir, la visión del tiempo para los pueblos indígenas. Para los Munduruku, el tiempo indígena es el tiempo de la naturaleza, cíclico, teniendo dos tiempos: el pasado y el presente. El pasado es el tiempo de la memoria, que representa quiénes son, de dónde vienen, qué hacen en este mundo; el tiempo del ahora sería hoy, el presente, que según Daniel Munduruku “[...] si no fuera bueno, no se llamaría presente”.

Según los Munduruku, la palabra “futuro” no existe, pues las palabras indígenas se dan en función de la experiencia de algo, de algún acontecimiento, que aún no ha ocurrido con la palabra futuro.

Cuando los movimientos indígenas exploran la tecnología para proyectar sus demandas, se enfrentarán y necesitarán lidiar (adicional a otras visiones del mundo) con estereotipos, visiones peyorativas y

con estos futuros vacíos de experiencia, hayan sido planificados o no. Nos preguntamos ¿de dónde surgen tantas visiones reduccionistas que los movimientos sociales, particularmente aquellos vinculados a los pueblos indígenas, necesitan combatir?

Bajo la mirada del colonizador, los pueblos indígenas, sus culturas y organizaciones sociales son a menudo demarcados como diferentes y despreciados como otros. Esto, según Calderoni y Urquiza (2015), tiende a facilitar la difusión de estereotipos, la espectacularización y el silenciamiento de las voces indígenas por parte de los medios industriales y las tecnologías de la comunicación asociadas a ellos.

Ya sabemos, según Ribeiro (2019), que la cultura mediática consagra el no reconocimiento y la invisibilidad de los indígenas como actores sociales calificados; y que esta condición podría ser abordada con una pedagogía crítica de los medios, a través de la cual los actores marginados podrían, a partir de la afirmación de su lugar cultural, enfrentar la manipulación de los medios, resistir y exigir un trato justo; además de participar activamente en la lucha por la redefinición de sus banderas (Kellner, 2001).

Si con internet la producción de contenidos se ha vuelto más participativa y ha posibilitado la acción política de los grupos excluidos, el ciberespacio se ha convertido en un mecanismo político de lucha social, marcado también por la búsqueda de la comunicación ciudadana. Un medio para que los grupos invisibles se movilen y busquen justicia social (Peruzzo, 2009; Tavares, 2012a; 2012b).

Las redes sociales adquieren entonces el potencial de convertirse en medios de participación en línea para abrir espacio para las voces silenciadas, incluidas las de los movimientos indígenas. De esta manera, las resistencias, las reivindicaciones de derechos y las especificidades culturales de los pueblos indígenas pueden ganar visibilidad y generar conciencia e involucramiento público a favor de sus causas.

Cuando hablamos de Etnomedia Indígena, recordemos que el proceso de comunicación indígena descende de prácticas sociales, políticas y culturales antiguas y diversas —como un juego de luces y

sombras; de sonidos y colores— en simbolizaciones imaginarias y estéticas; en las representaciones ritualistas y artísticas de sus culturas y formas de vida.

Por ello, destacamos que la Etnomedia Indígena deriva, en primer lugar, de las tecnologías de la oralidad, del cuerpo, de la propia naturaleza, como explica Anápuáka Muniz Tupinambá Hã Hã Hãe (2017b):

[...] [A la audiencia le pregunta:] ¿Hay alguien con algún grafismo aquí? ¿Algún diseño del cuerpo? Estás cargando un código QR indígena. Estos son los primeros códigos QR. ¡Es tecnología y se nota! Hay mucha información cargada allí. No llevas simplemente un dibujo en tu cuerpo, llevas comunicación, media, medios. De hecho, esto es muy importante. En esa construcción y teniendo ese entendimiento, de que los pueblos indígenas y la diversidad indígena, cada uno tiene su propia forma de comunicación, viene la cuestión de la etnicidad. Entonces, no es posible hacer comunicación masiva para los pueblos indígenas.

Aun así, un sujeto indígena multidimensional que usa celular, tarjeta de crédito, tiene un blog y habla otras lenguas no deja de pertenecer a una etnia y tener una identidad cultural, pero recordando las propuestas teóricas de Barth (1969), elabora las fronteras culturales como puentes de interacciones. La contribución tecnológica al desarrollo de la humanidad no significa la pérdida de la historia de un pueblo, de sus signos, de sus pertenencias, de su cosmovisión y de su sacralidad. Porque las “modernidades”, como destaca Denilson Baniwa (2018), pueden ayudar a fortalecer la identidad y superar cambios que se producirían de forma natural o forzados por la violencia externa.

De este modo, según Carneiro (2019), la flecha comunicacional indígena viene recorriendo los tiempos, acompañando y cosiendo los tejidos entre los múltiples mundos en que se mueven las culturas de los pueblos. Estas personas se apropian y utilizan el conocimiento disponible en la sociedad para proponer y demostrar sus variadas formas de una lengua viva.

El movimiento de ocupación de territorios de conocimientos y habilidades artísticas y comunicacionales se da, para Denilson Baniwa (2018, p.46), debido al no reconocimiento de los ciudadanos indígenas como productores de conocimientos. En el imaginario preestablecido por la academia y la sociedad, los Pueblos Indígenas siguen ocupando la posición de ser “[...] representados, expuestos y estudiados a través de su silenciamiento”.

Por ello, es importante recordar que el arte, la comunicación, los audiovisuales y los conocimientos producidos por los sujetos comunicacionales indígenas nunca estarán desprovistos de sus significados e intenciones políticas, culturales e históricas, porque implican la ocupación de terrenos simbólicos hegemonizados, a través de diferentes formas de resistencia, creando alternativas a las formas dominantes de desarrollo y de conocimiento (Sousa Santos, 2006).

Para Denilson Baniwa (2018, p. 46), esta necesidad de apropiación se vuelve cada día más importante, pues a través del conocimiento de las tecnologías, es posible reconocer y monitorear territorios, dar a conocer las problemáticas de las personas más allá del país y, principalmente, “[...] crear redes de personas donde puedan unir ideas y estrategias” —para el mantenimiento del territorio; la subsistencia de la cultura, de la educación diferenciada; y actualizar todo, desde la comunicación hasta los métodos de producción, la gestión y la protección de los alimentos y recursos existentes.

4.1. Etnocomunicación y redes sociales

El sujeto comunicacional indígena tiene experiencias expresivas en internet en todo el mundo, pues posibilitan la interacción de realidades y experiencias que forman estructuras comunicacionales que los impulsan hacia su propio protagonismo. A medida que se apropia y utiliza la tecnología, el sujeto comunicacional indígena rompe con la voz hegemónica de los medios masivos para producir una diversidad de narrativas sobre sus propias visiones de mundo.

Así, destacamos las contribuciones de Eliete Pereira (2007; 2016), que abordan la “presencia indígena en el ciberespacio”, así como la reciente cartografía de la narrativa política indígena en las redes digitales Facebook y X-Twitter, realizada por Fábio Malini (2017), en colaboración con Naine Terena de Jesus (2015), del pueblo Terena, en la que analizan la red de actores digitales, sus discursos y agendas distribuidas en *fanpages*.

En la misma línea, el concepto de Etnocomunicación o Etnomedia, según Renata Tupinambá (2016), se vincula al empoderamiento cultural y étnico, posibilitado por la apropiación y producción mediática de las poblaciones (grupos) indígenas subalternizados. Utilizan los recursos comunicacionales desde sus perspectivas y puntos de vista étnico-culturales, promoviendo una descolonización de los medios de comunicación —transformándose en sus propios interlocutores, lo que Martín-Barbero (2009, p. 264) llama “dueños de una existencia positiva”.

Nascimento (2020) considera que la Etnocomunicación constituye un espacio importante de experiencia ciudadana, donde los líderes indígenas buscan encontrar estrategias que permitan su presencia efectiva en las redes. Según Santi y Araújo (2021, p. 203), se trata de una nueva búsqueda de regímenes de visibilidad que “[...] combinen prácticas mediáticas, procesos socioculturales y aspiraciones políticas”.

Siguiendo también a Santi y Araújo (2019), la Etnocomunicación, desde esta perspectiva, se presenta como la base del proceso de construcción, no solamente de una identidad, sino de una matriz de identificación compartida, basada en tradiciones culturales preexistentes o (re)construidas —fundamental para sustentar acciones colectivas. Según los autores, estos hallazgos permiten señalar los llamados principios generales de la Etnocomunicación practicada por el Movimiento de los Pueblos Indígenas. A saber: a) la etnicidad como componente esencial; b) la territorialidad como elemento regulador; y c) el reconocimiento como fin (primero y último).

La discusión de formas alternativas de producir y difundir cuestiones indígenas ha ido ganando cada vez más espacio, especialmente en las redes digitales. En este contexto, Maldonado (2013) plantea que es necesario abordar la decolonialidad como factor constitutivo de los actuales procesos etnocomunicativos de los grupos subalternizados, incluidos los indígenas.

La apropiación de las tecnologías de la información y la comunicación (TIC), en un escenario cada vez más virtualizado (digital), es un paso importante en este sentido. Según Maldonado (2013), son las prácticas que los sujetos adoptan, a través del uso de las TIC, las que dan visibilidad a las luchas decoloniales (o, como preferimos, anticoloniales), autorreferenciando a sus participantes al legitimar sus prácticas emancipadoras, en oposición a una lógica colonial de dominación hegemónica, materializada en la sociedad capitalista — promoviendo dinámicas de participación comunicativa en redes.

Por ello, destacamos, según Santi y Araújo (2019, p.16), que la comunicación practicada por los Pueblos Indígenas y su Movimiento es siempre “[...] filosóficamente orientada, geográficamente localizada y políticamente útil”. La Etnocomunicación Indígena es, por tanto, comunicación de contraste, comunicación a través de las fronteras (al menos las étnicas), comunicación de diferencias y una comunicación atemporal, tal como la suministran diferentes matrices espaciotemporales. “Trabaja contra la objetivación (y homogeneización) de la comunicación y para comunicar utiliza las ventajas del discurso étnico, en un lenguaje que favorece el compartir y la solidaridad universal”.

5. La Campaña “Fuera Garimpo, Fuera Covid / Fuera Minería, Fuera Covid”

En 2020, el Foro de Liderazgo Yanomami y Ye'kwana, el espacio político más representativo de estos pueblos, lanzó la campaña “Fuera Garimpo

(minería ilegal), Fuera Covid”. Observando el escenario, Twitter (que en 2023 cambia de nombre y pasa a ser X, modificando su identidad visual), fue la red social elegida como herramienta de presión, ya que los principales actores de la gestión política utilizaban/utilizan esta red social, y están activos en esta plataforma. Estos actores fueron interpelados y exigidos durante la campaña para que se pronunciaran sobre la salida de los mineros ilegales del territorio indígena Yanomami.

La campaña #ForaGarimpoForaCovid fue una iniciativa del Foro de Liderazgo Yanomami y Ye'kwana, a través de las organizaciones: Asociación *Hutukara* Yanomami (HAY);⁷³ Asociación Wanasseduume Ye'kwana (Seduume);⁷⁴ Asociación de Mujeres Kumirayoma Yanomami (AMYK);⁷⁵ Asociación Texoli Ninam del Estado de Roraima (TANER);⁷⁶ y, la Asociación Yanomami del Río Cauaburis y Afluentes (AYRCA).⁷⁷

A partir de este escenario, la investigación buscó centrarse en las prácticas de la etnocomunicación Yanomami en X-Twitter, utilizando el caso de la campaña “Fora Garimpo, Fora Covid” / “Fuera Minería, Fuera Covid”. Por tanto, se destacó como problemática la forma como se utilizó la red social X-Twitter en la estrategia de comunicación durante la campaña. Estudiamos cómo los discursos utilizados por el portavoz de la campaña “Fuera Minería, Fuera Covid”, Dário Vitório Kopenawa Yanomami, fueron apropiados y circulados en X-Twitter; y cuáles fueron sus efectos, a través de las publicaciones de los usuarios, en la amplia visibilidad de la campaña en la red social.

Nuestro objetivo fue promover este análisis para comprender mejor la importancia de la Etnocomunicación en el proceso de lucha, defensa y garantía de los derechos de los pueblos de la Tierra Yanomami. De acuerdo con los objetivos específicos, también mapeamos el discurso utilizado por el portavoz de la campaña “Fora Garimpo, Fora Covid”, el

73 Disponible en <https://hutukarayanomami.org>.

74 Disponible en https://www.facebook.com/seduume/?locale=pt_BR.

75 Disponible en <https://bit.ly/4kbJsBr>

76 Disponible en <https://bit.ly/3STI4YL>

77 Disponible en <https://bit.ly/4e5w1RN>

líder indígena Dário Kopenawa Yanomami, para comprender el alcance de X-Twitter en las publicaciones de los usuarios (internautas) durante la campaña “Fora Garimpo, Fora Covid” / “Fuera Minería, Fuera Covid”; y llegar a las estrategias de comunicación allí desarrolladas.

En 2020, los casos de COVID-19 en el Territorio Indígena Yanomami aumentaron más de un 250 % en tres meses, pasando de 335 infectados en agosto a 1202 en octubre; con 23 muertes confirmadas o sospechosas. Aunque no debería haber riesgo de contaminación dentro de la reserva, ya que los indígenas estaban confinados en sus comunidades, repartidas en los 9,6 millones de hectáreas del territorio. Sin embargo, debido a la minería ilegal, la población Yanomami quedó expuesta y contrajo la enfermedad.

Desde que murió el primer adolescente Yanomami de 15 años el 9 de abril de 2020, la desesperación se extendió por las comunidades, al igual que mineros ilegales. Cientos de personas fueron infectadas. Para llamar la atención sobre la gravedad del problema, Davi y Dário Kopenawa crearon la campaña internacional “Fora Garimpo, Fora Covid” / “Fuera Minería, Fuera Covid”, apoyada por el Instituto Socioambiental (ISA).⁷⁸

Un documento elaborado en el marco de la campaña fue enviado a las autoridades: Ministerio de Justicia, presidente de la República, Ministerio de Salud, FUNAI y Ministerio Público Federal. El objetivo era presionar al gobierno brasileño y a los organismos públicos, pero nunca hubo respuesta.

La campaña pretendía llamar la atención de la sociedad y del mundo sobre lo que estaba sucediendo en la Tierra Indígena Yanomami. Para aumentar el diálogo directo con autoridades y formadores de opinión, el joven líder Dário Vitório Kopenawa Yanomami abrió un perfil en Twitter y comenzó a usarlo para informar a sus seguidores sobre el avance de la pandemia en su tierra ancestral, con el fin de movilizar a sus partidarios para defender sus vidas.

78 Disponible en <https://bit.ly/4n4o6Z6>

Al finalizar la campaña, el 3 de diciembre de 2020, líderes indígenas entregaron virtualmente al Congreso Nacional una petición con más de 400 000 firmas exigiendo el retiro de los mineros ilegales de las Tierras Yanomami. La campaña “Fora Garimpo, Fora Covid” / “Fuera Minería, Fuera Covid”, lanzada en junio, también denunció la política de exterminio del presidente Jair Bolsonaro a favor de la explotación agrícola y minera de la selva.

5.1. El portavoz del diálogo

Dário Vitório Kopenawa Yanomami es vicepresidente y portavoz de *Hutukara*, la Asociación Yanomami (HAY)⁷⁹ y fue uno de los coordinadores y creadores de la campaña “Fora Garimpo, Fora Covid” / “Fuera Minería, Fuera Covid”, objeto central de esta investigación. Dário usó su cuenta personal de X-Twitter⁸⁰ y el hashtag #ForaGarimpoForaCovid para denunciar la situación en las comunidades de la Tierra Yanomami, movilizar a la sociedad en defensa de la vida y exigir a las autoridades de turno acciones más efectivas en el combate a dos plagas simultáneas: El Garimpo (Minería Ilegal) y el Covid-19.

En enero de 2024, realizamos una entrevista exploratoria con el creador de la campaña, como parte de nuestra estrategia de investigación. El encuentro, precedido de interacciones digitales, no tuvo un guion predefinido. Peruzzo (2008) plantea que de diferentes entornos pueden surgir sujetos insertos en múltiples contextos de vida, con los cuales es posible reconstruir aprendizajes colectivos a través de la “dialogicidad”. Esto es lo que perseguimos.

Este enfoque permitió un rediseño de los conocimientos y prácticas comunicativas desencadenadas en la campaña “Fora Garimpo, Fora Covid” / “Fuera Minería, Fuera Covid”. El diálogo, entrelazado con un tejido de mediaciones históricas y socioculturales, muchas de las cuales se presentan en esta investigación, y constituido por conocimientos

79 Disponible en <https://bit.ly/3HKzoBS>

80 Disponible en <https://bit.ly/44gzeuy>

tradicionales y conocimientos emergentes, fue presentado como el fundamento de la práctica comunicativa indígena aquí analizada. Esta práctica se basó en procesos autogestionados y criticó el verticalismo de la colonización del conocimiento, al compartir otras formas de construir el conocimiento y el mundo.

Dário Kopenawa Yanomami nació y aún vive en la Tierra Indígena Yanomami. Es profesor y actual vicepresidente de HAY, pero todavía lleva el collar tradicional alrededor del cuello y se preocupa por asegurar la supervivencia de su pueblo. Es hijo de Davi Kopenawa, uno de los activistas y chamanes más conocidos de toda la Amazonía. Dário contrajo COVID-19, pero logró recuperarse. Una vez recuperado, llevó la voz y el grito de ayuda de los Yanomami al mundo.

Para incrementar el diálogo directo con autoridades y formadores de opinión, el joven líder Yanomami abrió un perfil en X-Twitter, comenzó a informar a sus seguidores sobre el avance de la pandemia en Tierra Yanomami, y a movilizar simpatizantes para la campaña contra el Covid y contra la minería, que persiste en invadir territorios ancestrales. Hoy, Dário tiene más de 30 000 seguidores y se ha consolidado como portavoz de los Yanomami.

En una entrevista, Dário explicó cómo aprendió a comunicarse para ayudar a su gente:

Hace casi 524 años que venimos aprendiendo esas áreas de comunicación, esas gestiones públicas, porque es una gran tecnología en varias sociedades civiles y sociedades brasileñas, especialmente para nosotros, los pueblos indígenas. También estamos aprendiendo cuál es el acceso más público, cómo podemos llamar la atención, especialmente en sociedades no indígenas. También es un papel importante, tiene varios roles significativos, demuestra la protección de nuestra cultura, de lucha y resistencia, eso es parte de la política pública, especialmente del Movimiento Indígena. Hoy en día utilizamos cada vez más esta herramienta en el ámbito de la comunicación.

Dário destaca que comenzó a utilizar las redes sociales durante la pandemia de COVID-19, como una forma de experimentación y fue en

ese contexto que creó la campaña “Fora Garimpo, Fora Covid” / “Fuera Minería, Fuera Covid”.

Hice una gran campaña, casi 90 días, hice esta campaña. Una experiencia muy compleja, una experiencia pública, y tener un reconocimiento como activista, como persona de lucha, de defensores de derechos específicos, de los Yanomamis, y otros pueblos indígenas. Para mí, esta campaña “Fuera Garimpo, Fuera Covid” es muy importante y la utilicé durante la pandemia.

El vocero Yanomami explicó además que, si bien el uso de las redes sociales es reciente, en ellas se reflejan al menos 30 años de lucha de los Yanomami y que la gran repercusión de “Fora Garimpo, Fora Covid” / “Fuera Minería, Fuera Covid” ayudó mucho a dar visibilidad a las comunidades y sus necesidades.

En el 2020 vi muchas repercusiones y muertes por la minería, por los invasores y los abandonos, el balance público, entonces esto fue muy importante para mí. Y principalmente utilicé la herramienta X-Twitter. Es una herramienta específica para autoridades locales, autoridades internacionales, como senadores, alcaldes, gobernadores y diputados federales. Incluso, está el presidente y la Corte Suprema y los jueces. Entonces, esta es una herramienta muy famosa, así que ingresé a esta herramienta X-Twitter, ¿verdad? Y grande, a la gente le gustó, a casi 30 000 personas les gustó la campaña, mi representación, la política de la red social y en la red de comunicación. Eso fue algo muy, muy importante que hice en mi vida.

En relación a la forma en que el vocero yanomami buscó mantener un diálogo abierto con los seguidores durante la difusión de la campaña y si hubo alguna iniciativa específica para involucrar a estos seguidores, Beckett (2008) nos ayuda a entender que dichos comunicadores pueden utilizar las plataformas digitales para conectarse e interactuar con el público de formas más dinámicas y colaborativas. Usando el #hashtag, por ejemplo, cada tuitero puede expresarse de una manera, participando en el movimiento de la manera con la que más se identifica.

Bruns y Burgess (2015) también explican cómo los #hashtags sirven como agregadores de discurso, reuniendo una variedad de voces y

perspectivas en torno a un tema común. Esto permite que la expresión individual contribuya a una narrativa colectiva, reflejando la diversidad y pluralidad de opiniones y experiencias dentro de un movimiento, que es lo que sucedió con la campaña y con #ForaGarimpoForaCovid.

Dário Kopenawa fue quien dirigió y coordinó la campaña. Además de él, también participó en la iniciativa Maurício Ye'kwana.⁸¹ Lanzada en junio de 2020, la movilización tuvo como objetivo recoger 200 000 firmas en una petición que pide el retiro de más de 20 000 mineros ilegales que son vectores potenciales de la pandemia en la reserva Yanomami, entre Roraima y Amazonas. Consiguió 438 000 firmas, pero nunca vio a los mineros ilegales fuera de su territorio ancestral.

5.2. #ForaGarimpoForaCovid

A partir de entonces, buscamos comprender, como explica Santi (2014), cómo se producen las prácticas de comunicación a partir del análisis de contenido de los tweets de Dário Kopenawa en el ámbito de la campaña, para comprender el proceso utilizado en los textos a través de su tratamiento estadístico, ya que reproducen y representan acciones de los actores involucrados.

En esta etapa, promovemos el estudio de los textos de la cuenta X-Twitter de Dário, a partir del mapeo del registro realizado en la campaña “Fora Garimpo, Fora Covid” / “Fuera Minería, Fuera Covid”, entendiendo que este análisis es capaz de revelar una serie de características de la Etnocomunicación Indígena en el contexto más amplio de la realidad vivida.

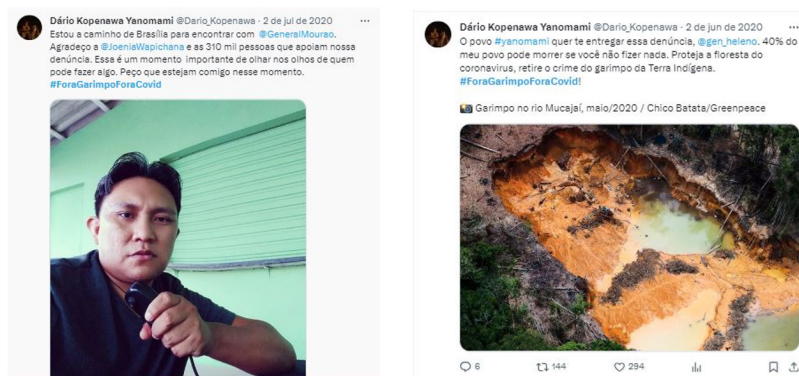
Para este trabajo, realizamos un análisis exploratorio del #hashtag #ForaGarimpoForaCovid. Para delimitar el corpus y recolectar datos, utilizamos la búsqueda X-Twitter de junio a diciembre de 2020 — únicamente en los tweets del portavoz de la campaña, Dário Kopenawa, donde se recuperaron tweets con el respectivo #hashtag en una selección realizada por el propio motor en función de los términos

81 Disponible en <https://bit.ly/3ZyFA5W>

buscados.

Durante la campaña, X-Twitter se destacó y contribuyó al involucramiento del activismo social, como instrumento de denuncias del líder indígena Dário Vitório Kopenawa, quien aumentó considerablemente el número de seguidores en el período.

Figura 3. Ejemplo de tweets mapeados en la investigación



Como resultado de la investigación realizada sobre el material publicado por Dário, la plataforma presentó 54 publicaciones, las cuales fueron seleccionadas para la investigación, asegurando la representatividad de las discusiones en curso. Los criterios de selección incluyeron la fecha de publicación, el perfil de usuario seleccionado y el uso del hashtag #ForaGarimpoForaCovid.

La búsqueda en la primera etapa de análisis intentó captar los primeros días después del inicio de la campaña, para exigir a las autoridades brasileñas la expulsión de los 20 000 mineros ilegales del territorio, con el objetivo de frenar la propagación del nuevo Coronavirus. Esta función es bastante similar al “panfletismo” observado por Bastos, Raimundo y Travitzki (2012). Durante este período, 46 tweets fueron publicados por Dario Yanomami entre el 2 de junio y el 2 de agosto de 2020.

La idea es que los tweets proporcionen información crucial sobre las reacciones iniciales de la campaña y los resultados de las movilizaciones de la comunidad virtual, tal como lo enseña Nunes (2009) al evaluar la efectividad de las movilizaciones en las redes sociales. El uso de #hashtags en X-Twitter sirve para propagar la idea en sí, pero también para crear un contexto interpretativo, aunque este no es solo un espacio discursivo de denuncia, sino también de movilización. Di Felice (2013) enfatiza el papel de las redes sociales digitales en la movilización social, lo que también es discutido por Silveira (2014) al examinar los desafíos de la movilización en línea.

En su segundo post en este período inicial, Dário Kopenawa Yanomami habla de la invasión de los mineros ilegales, afirmando que los Yanomami vivían aterrorizados. El dirigente mencionó los ríos contaminados, el bosque destruido y las mujeres violadas, además de enfermedades como el COVID y pidió ayuda para resistir. En el tercer tweet, Dário denunció el contagio de indígenas por COVID-19. También aprovechó para denunciar la minería, afirmando que el número de personas contagiadas por los mineros está en constante crecimiento. También habló sobre el monitoreo del COVID-19 en la Tierra Indígena Yanomami que realiza la Red Pro-Yanomami y Ye'kwana.

Luego de una evaluación y análisis etnográfico, donde observamos las interacciones y prácticas comunicativas en X-Twitter, analizando cómo los Yanomami usaban esta plataforma para expresarse y movilizar apoyo, nos dimos cuenta de que el interés y el compromiso no se mantuvieron constantes y que hubo una disminución significativa en las publicaciones sobre la campaña —lo cual es consistente con lo que dice Cancian *et al.* (2013) al analizar el impacto de las tecnologías digitales en la acción comunicativa.

Al examinar la relación entre la teoría y la práctica en la comunicación de la campaña, nos damos cuenta de que las estrategias y los mensajes se alinearon con sus objetivos y fueron bien recibidos e interpretados por los diferentes públicos. Esto se hizo aún más evidente cuando evaluamos el discurso de activismo digital en torno a

la campaña iniciada por Darío Yanomami, así como cuando verificamos el resultado de estos discursos en función de las comparticiones de lo que él publicó. Esto incluyó la identificación de temas recurrentes, argumentos, sentimientos expresados y retórica utilizada.

Papacharissi (2015) sostiene que la personalización de las publicaciones en las redes sociales puede crear “redes afectivas”, donde la expresión emocional y la solidaridad son más significativas que la identidad individual del remitente. Este fenómeno se puede explicar por el concepto de “cultura participativa”, como lo describe Jenkins (2006), donde se da importancia al contenido expresado, más que a la identidad del emisor, lo que se observó en el caso de #ForaGarimpoForaCovid.

El creador de la campaña puede ser considerado un “inventor”, en el sentido retórico, por encontrar nuevas formas de conectar el pasado y el presente a través de sus redes sociales. La creación de un #hashtag, en sí misma, es parte de este movimiento. Este hallazgo se alinea con lo que Burgess y Bruns (2015) discutieron para recordarnos que los #hashtags funcionan como “marcadores ad-hoc”, permitiendo a los usuarios conectar conversaciones dispersas en torno a temas comunes, transformándolas en movimientos cohesivos.

Además de esto, aparecen varios otros #hashtags juntos, mostrando sus conexiones con distintos momentos. Por ejemplo: #LasVidasIndígenasImportan, #SOSYanomami, #PueblosIndígenas, #SaludIndígena, #TierraIndígenaYanomami, etc. todos asociados a #ForaGarimpoForaCovid. Estos reflejan temas sensibles que ya estaban en agenda, además de apuntar al contexto vivido en Brasil durante este período, cuando ocurrieron ataques directos a Comunidades Indígenas con el apoyo de un gobierno de extrema derecha.

Cada uno de los #hashtags y términos colocados juntos contaban historias sobre ese momento. Jenkins (2006) ilustra este fenómeno como una forma de “narración transmedia”, donde se utilizan múltiples plataformas y modos de expresión para contar una historia más amplia y compleja.

La tercera característica de este análisis, quizás la más fácilmente percibida, es la diversidad de formas de expresión. Las publicaciones se presentaron de diferentes maneras: solo con texto, con una o más imágenes, con vídeo, compartir otra publicación (retuitear con comentario) o, incluso, realizar ilustraciones o dibujos sobre el tema. Jenkins (2006) destaca esta multiplicidad de medios como una característica de la cultura de la convergencia, donde diferentes formas de medios colaboran para construir una narrativa más rica y atractiva.

También se utilizaron diversas formas de expresión que contribuyeron a construir la narrativa de resistencia. Van Dijck (2013) sostiene que estas diferentes modalidades de expresión en las plataformas de redes sociales permiten a los usuarios crear una “cultura de conectividad”, donde la comunicación trasciende las barreras tradicionales y forma nuevos tipos de discurso público.

Por último, este tipo de manifestaciones también tienen su lado negativo, ya que incorporan opiniones que a menudo no formaban parte de la campaña en cuestión. En el caso analizado, a pesar de que el número de tweets en contra de la campaña fue insignificante, la creación del #hashtag en sí mismo generó polémica. Papacharissi (2015) analiza esta dualidad, destacando que, si bien las plataformas de redes sociales permiten la movilización de apoyo, también son un escenario para la difusión de contranarrativas y desinformación.

Justo al inicio de la movilización, un seguidor rápidamente publicó que “[...] quienes vendieron el oro y la madera fueron los propios indígenas” y no los mineros ilegales, tratando de influir en la narrativa de la campaña. Recordamos este caso de Boyd (2014), quien aborda cómo la dinámica de las redes sociales puede intensificar las “cámaras de eco”, donde la información y las ideas se refuerzan dentro de grupos cerrados, lo que muchas veces conduce a la polarización y la desinformación.

En un análisis más detallado del discurso, citamos como ejemplo el tweet: “*Kami yamak xëprare mahe* – Paren de matar al pueblo Yanomami”, que representa una Formación Discursiva que se construye

en torno a la “protección y los derechos de los pueblos indígenas”, especialmente de los Yanomami. Esta manifestación refleja una lucha histórica contra la violencia y la injusticia, además de ser un llamado a la acción. La Formación Ideológica que moviliza tal sentido es la de la “resistencia indígena” y la “preservación de la vida y la cultura” de los pueblos originarios. Esta ideología se manifiesta claramente en el discurso de Dário, que denuncia actos de violencia y pide empatía e intervención urgente.

Otro ejemplo es el tweet “En respuesta a @MarinaPerson – Marina, muchas gracias por compartir nuestra campaña #ForaGarimpoForaCovid”, que combina el activismo ambiental con preocupaciones de salud pública. La publicación destaca la campaña. La Formación Ideológica aquí utilizada está vinculada a la “promoción de la conciencia ambiental y de salud”, y al reconocimiento del impacto nocivo de la minería sobre las Comunidades Indígenas y el medio ambiente.

El tercer tweet elegido para ejemplificar el análisis es el que afirma “El Garimpo sigue contaminando al Pueblo Yanomami”, el cual se enmarca en una Formación Discursiva que destaca los “efectos negativos de la minería”, tanto en términos de salud (contaminación por COVID-19) como de degradación ambiental. La formación ideológica relacionada es la del “activismo contra prácticas destructivas”, como la minería ilegal, con un enfoque en la protección de los derechos humanos y ambientales de los pueblos indígenas.

Al analizar este conjunto de tweets, nos damos cuenta de que ambas Formaciones (Discursiva e Ideológica) están entrelazadas, permitiendo que los tweets no solo transmitan información, sino también revelen las ideologías y posiciones del sujeto/sujetos que los producen. Por tanto, los tweets son expresiones de las luchas y preocupaciones más amplias del pueblo Yanomami y sus partidarios, y reflejan un discurso más amplio sobre los derechos indígenas, el ambientalismo y la salud pública.

En la segunda etapa investigativa que identificamos, marcada por el periodo del 2 de agosto al 2 de octubre de 2020, no se encontraron tweets ni hubo ampliación del compromiso ni de las discusiones en curso sobre el caso, a partir de lo (no) publicado por el vocero de la Asociación *Hutukara* Yanomami. Mientras que el primer período reflejó la necesidad de visibilizar la campaña, el segundo no refleja continuidad en la narrativa de los acontecimientos (Cancian *et al.*, 2013), especialmente entre los actores principales; sin incluir otros #hashtags que demarcan una acción más panfletaria, destacando las funciones de X-Twitter, propuestas por Gleason (2013).

En este segundo momento del análisis, cuando observamos que la campaña pasó mucho tiempo sin que el portavoz Dário Yanomami hiciera publicaciones en Twitter, intentamos pensar que, a pesar de no decirlo con palabras, hay un decir del silencio en el sentido —que concierne a un contexto, que siempre conecta y actualiza la historia del sujeto. Por eso pensamos aquí que el silencio puede no tener un significado propio, sino que apunta a múltiples otros significados.

Lacan (1985, p. 322) destacó que el sentido del silencio adquiere su pleno valor de silencio cuando no es simplemente negativo, sino que vale “más allá de la palabra”. Plínio Marcos (2010) explica que el silencio no es solamente la ausencia de palabras, sino un elemento que contribuye a la producción de significado. Puede funcionar como una forma de censura, donde lo que no se dice es tan significativo como lo que se dice.

Orlandi (2007), por su parte, sostiene que el silencio no es vacío ni carente de sentido, sino una instancia significativa que permite al lenguaje significar, actuando como un espacio que posibilita el significado. El silencio opera dentro de los límites de las formaciones discursivas y determina los parámetros de lo que se puede decir. Es esencial, entonces, comprender el juego de contradicciones que producen los diferentes sentidos e identificar el sujeto.

El silencio, incluso en el caso de la campaña #ForaGarimpoForaCovid, hace que lo dicho interactúe con lo no dicho y se contextualice socio

históricamente. Incluso las palabras pronunciadas están cargadas de silencios, lo que sugiere que lo que no se dice puede ser tan poderoso como lo que se expresa explícitamente.

En el caso que nos ocupa, el silencio resultante del silenciamiento histórico también es un aspecto dinámico del discurso, ya que está determinado por las relaciones de poder y las identidades sociales que implican tanto la omisión consciente de información como la supresión de voces y perspectivas. Es también para estos contextos que Orlandi (2007) deja claro que el silencio es el fundamento de los sentidos: no es vacío ni faltante, sino un elemento que precede a los efectos de significado y genera otros múltiples significados.

El silencio durante el receso de la campaña #ForaGarimpoForaCovid se entiende entonces como el inicio de todo el sentido que se pretendía producir ante la falta de acciones concretas por parte del gobierno. Fue también una forma significativa que permitió que el lenguaje de la emergencia tuviese significado, actuando como un espacio que posibilitaba el significado a través de múltiples ausencias. Por eso, interpretamos el silencio, en la campaña, como una instancia significativa, que operó dentro de los límites de las formaciones discursivas, para ayudar a determinar los parámetros de lo que debía/podía decirse.

En la tercera etapa, que tuvo lugar entre el 2 de octubre y el 2 de diciembre de 2020, solo se encontraron cinco tweets. Fue entonces cuando intentamos analizar el comportamiento de la comunidad virtual después de seis meses de campaña. La primera publicación fue sobre el lanzamiento del informe “*Xawara* – rastros de #Covid19 en el Territorio Yanomami y la omisión del Estado⁸²”, un documento que mostró cómo se propagó el Covid en el Territorio Yanomami.

Para evaluar los tweets mencionados, utilizamos los conceptos de Mikhail Bakhtin (2011) sobre los géneros discursivos. Según el autor, los géneros discursivos pueden ser primarios, generalmente vinculados a

82 Disponible en <https://bit.ly/4n4Ac4o>

la oralidad y de menor complejidad; y secundarias, más complejas y asociadas a textos literarios y filosóficos, entre otros. Analizando los tweets de este periodo, notamos lo siguiente:

El tweet del 30/10/2020 (“Mañana es Halloween...”) es un ejemplo de un género discursivo secundario, porque, a pesar de su brevedad característica de un tweet, conlleva una profunda complejidad temática. Destaca las consecuencias negativas de la invasión de los mineros ilegales en la Tierra Indígena Yanomami, incluyendo la contaminación de ríos, la destrucción del bosque y la violencia; y comunica el llamado urgente de ayuda y resistencia, destacando la gravedad de la situación que viven los Yanomami.

El tweet del 28/10/2020 (“Cuántos parientes Yanomami...”) refleja la preocupación y desesperación por la propagación del COVID-19 entre los Yanomami y Ye'kwana, debido a la invasión de los mineros ilegales. Cuestiona la inacción del gobierno y destaca la creciente contaminación y el sufrimiento causado por la minería. Este tweet actúa como un género discursivo secundario, pues va más allá de la mera comunicación de hechos, abarcando un atractivo emocional y político.

El tweet del 19/11/2020 (“Lanzamos el informe...”) anuncia la divulgación de un informe sobre el impacto del Covid-19 en la Tierra Indígena Yanomami, destacando la omisión del Estado y funciona como un género discursivo secundario, presentando una nota histórica que pretende documentar y denunciar la crítica situación y las fallas del gobierno en la protección de los Yanomami.

Los demás tweets del (19/11/2020 - Gracias a Felipe Neto, etc.) son ejemplos de géneros discursivos que se mueven entre lo primario y lo secundario. Son breves y directos, típicos de X-Twitter (primarios), pero conllevan significados más profundos y complejos, que reflejan cuestiones sociales y políticas (secundarios).

En todos estos tweets, sin embargo, notamos la presencia de géneros discursivos que, a pesar de encajar en el formato breve y directo que requiere X-Twitter, transmiten mensajes complejos cargados de

significado, muchas veces llamando a la acción y a la concienciación sobre temas importantes como la invasión minera, la destrucción del medio ambiente y la salud de los Pueblos Indígenas.

Consideraciones finales

Nuestra preocupación con este tema surge del entendimiento de que, a pesar de que internet permite la creciente presencia de los pueblos indígenas en las redes sociales: presentando y publicitando acciones, creando un puente entre las iniciativas indígenas y la población no indígena, ayudando a mantener las costumbres e iniciar a los jóvenes para que puedan continuar las enseñanzas de sus antepasados, ayudando, según Carneiro (2018) al rescate de memorias, cultura y formas de vida para preservar la identidad de un grupo, internet también es parte de una estrategia de resistencia, para mantenerse vivo y mantener viva la sabiduría ancestral transmitida de generación en generación.

Se pretende contribuir a la estrategia de la resistencia con la cantidad, calidad y variedad de los datos aquí presentados. Esto diferencia la presente investigación de otros esfuerzos de investigación. Buscamos comprender las interacciones de la campaña “Fora Garimpo, Fora Covid” / “Fuera Minería, Fuera Covid”, desarrollada en el entorno online, desde un punto de vista interpretativo y considerando sus conexiones cualitativas.

Adicionalmente, los datos cualitativos aquí recolectados fueron trabajados en conexión con los datos cuantitativos, a través de métricas iniciales sobre el objeto de investigación analizado, reforzando la idea de que las redes sociales, como X-Twitter, funcionan como puertas de entrada a diferentes espacios y grupos sociales. Monitoreamos las experiencias compartidas por Dário Vitório Kopenawa Yanoami, buscando interpretar lo narrado y delimitar qué discusiones surgieron a partir de la temática abordada por los Yanomami en la emergencia,

desarrollando un aspecto sensorial que contribuya a las inferencias aquí discutidas.

Nos preocupamos también por probar herramientas teórico-metodológicas desarrolladas científicamente por el campo de la comunicación para comprender el papel de la cultura Yanomami en el proceso comunicativo, explicar los significados de los tweets y buscamos comprender (mejor) el lugar del habla del sujeto indígena y los significados de sus producciones. Las marcas discursivas que encontramos allí funcionaron como puntos de entrada funcionales para el análisis de las prácticas etnocomunicacionales de los Yanomami en X-Twitter, contribuyendo (creemos) a una mejor comprensión de las estrategias de comunicación indígenas y visibilizando las luchas de los pueblos originarios amazónicos.

Observamos que esta red social (X-Twitter) contribuyó a que los partidarios de la campaña #ForaGarimpoForaCovid enviaran mensajes automáticos a los agentes públicos pidiendo la retirada urgente de la minería del territorio indígena. También ayudó a informar a la sociedad y autoridades sobre las acciones de la campaña, contribuyendo al fortalecimiento de la información en el combate a las Fake News, ampliando y garantizando una comunicación más segura.

La investigación también sacó a la luz un tipo de comunicación producida en la Amazonía brasileña, por organizaciones indígenas e instituciones socioambientales, con la perspectiva de observadores e investigadores participantes que trabajaron en estrecha colaboración con los asesores de líderes indígenas de la Tierra Yanomami durante la campaña “Fora Garimpo, Fora Covid” / “Fuera Minería, Fuera Covid”. Desde entonces, las investigaciones han confirmado que la Etnocomunicación es una herramienta eficaz en la lucha por los derechos indígenas y en la protección de los territorios originarios.

Las publicaciones de Dário Kopenawa en Twitter lograron aumentar la visibilidad de la cuestión indígena Yanomami y llegar a un público más amplio, ejerciendo presión sobre los agentes políticos y la sociedad en general. Es por ello que este estudio no tiene precedentes

y es relevante. Analiza los discursos de un líder Yanomami – uno de los pueblos indígenas más recientemente contactados en Brasil — usando como referencia una campaña social que utiliza la plataforma X-Twitter como estrategia de comunicación y que gana diferentes desarrollos políticos.

El análisis del hashtag #ForaGarimpoForaCovid, que explora el ciberactivismo, también reveló el papel crucial del activismo digital en el aumento de la visibilidad indígena. La campaña, más que un fenómeno de redes sociales, surgió como un poderoso instrumento de movilización social y presión pública. Este movimiento, amplificado en plataformas digitales, demostró la capacidad de generar conciencia y exigir acciones a las autoridades, a partir de esta protesta digital.

La respuesta nacional a esta campaña ilustra cómo el activismo digital puede trascender los límites del mundo virtual e influir en la agenda pública. Esta tendencia resalta la capacidad de X-Twitter y otras plataformas sociales no solamente de albergar, sino también de amplificar voces, transformándolas en movimientos de resistencia significativos que pueden tener un impacto real fuera del mundo virtual. Estos movimientos en línea representan una forma de resistencia colectiva, donde la unión de diferentes voces en torno a una causa común crea una fuerza que puede manifestarse tanto en el entorno digital como en las calles.

Es claro, entonces, que los tweets de la campaña no solo transmitieron información, sino que también revelaron las ideologías y posiciones de los sujetos que los produjeron, sirviendo como expresiones de las luchas y preocupaciones más amplias de los pueblos Yanomami y sus partidarios, reflejando un discurso más amplio sobre los derechos indígenas, el ambientalismo y la salud pública.

Es posible afirmar, por tanto, que la investigación alcanzó sus objetivos porque analizó eficazmente la estrategia de comunicación utilizada en X-Twitter, evaluó el alcance y la recepción de los discursos en la plataforma e identificó las estrategias de comunicación desarrolladas y los resultados alcanzados por la campaña “Fora Garimpo, Fora Covid”

/ “Fuera Minería, Fuera Covid”. Por tanto, el estudio abordó el problema central de comprender la importancia y el impacto de las prácticas de etnocomunicación yanomami en X-Twitter, en el contexto de la campaña.

También concluimos que las Prácticas de Etnocomunicación en X-Twitter fueron fundamentales en la campaña, demostrando la importancia de las redes sociales en el activismo digital y en la lucha por los derechos de los pueblos indígenas. Por tanto, creemos que el estudio contribuye significativamente a la comprensión de la intersección entre comunicación, activismo y cuestiones indígenas, destacando la relevancia de la Etnocomunicación en la era digital.

Referencias bibliográficas

- Albert, B. (1992). A fumaça do metal: história e representações do contato entre os Yanomami. *Anuário Antropológico*, 89, 151-190. Rio de Janeiro.
- Albert, B. (2002). O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). En Albert, B., Ramos, A. R. (org.), *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. Unesp.
- Albert, B. (1985). *Temps du sang, temps des cendres: représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sudeste (Amazonie brésilienne)*. Tese (Doutorado). Université de Paris X.
- Araújo, B. (2019). *Representações no discurso midiático: o Movimento dos Povos Indígenas no portal do Conselho Indígena de Roraima*. (Monografia em Comunicação Social- Jornalismo). Universidade Federal de Roraima.
- Araújo, B. (2021). Cartografia das práticas etnocomunicativas do Conselho Indígena de Roraima (CIR). Boa Vista, 2021. Dissertação (Mestrado em Comunicação). Universidade Federal de Roraima.
- Bakhtin, M. (2011). *Estética da Criação Verbal*. 6ª ed. WMF Martins Fontes.
- Baniwa, D. (2018). *Amazonense ajuda a criar primeira rádio online indígena do Brasil*. Portal Amazônia, Manaus. <https://bit.ly/3FPQ5Lj>
- Barbosa, M. L. Sampaio (2021). Verdades, meias-verdades ou mentiras: as transmutações da narrativa jornalística na campanha eleitoral de 2018 em Roraima. Boa Vista. Dissertação (Mestrado em Comunicação). Universidade Federal de Roraima.
- Barth, F. (2011). Os grupos étnicos e suas fronteiras. En *Teorias da Etnicidade*. Ed. Unesp.

- Bastos, M. T., Raimundo, R. E. y Travitzki, R. (2012). Gatekeeping Twitter: message diffusion in political hashtags. *Media, Culture & Society*, 35, 260-270, March. <https://doi.org/10.1177/0163443712467594>
- Bauer, M. (2012). Análise de conteúdo clássica: uma revisão. En Bauer, M., Gaskell, G. (orgs.), *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático* (pp. 189-217). Editora Vozes.
- Beckett, C. (2008). *Supermedia*. Blackwell.
- Brandão, I. (2015). *Sangue yanomami é repatriado*. Fontebrasil, 3 abr. <https://bit.ly/444ampK>
- Bruns, A. y Burgess, J. (2015). Twitter hashtags from ad hoc to calculated publics. En Rambukkana, N., *Hashtag Publics: the power and politics of discursive networks* (pp. 13-28). Peter Lang Publishing, Inc.
- Calderoni, V. A. M. O. y Urquiza, A. H. A. (2015). A influência dos Estudos Culturais para a construção dos diferentes olhares e saberes sobre os povos indígenas. *Cadernos de Estudos Culturais*, 7(13), 9-22.
- Cancian, A., Moura, G. y Malini, F. (2013). A tecnopolítica das multidões inteligentes: uma análise do #25S no Twitter. En Intercom Sudeste, 2013, Manaus. Anais... Intercom.
- Carneiro Da Cunha, M. (2012). *Índios no Brasil: história, direitos e cidadania. Três peças de circunstância sobre Direito dos Índios*. Claro Enigma.
- Carneiro, R. Gomes (2019). Sujeitos comunicacionais indígenas e processos etnocomunicacionais: a etnomídia cidadã da Rádio Yandê. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação). Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo,
- Dalmonego, C. (2023). Hutukara Associação Yanomami. <https://bit.ly/3ZmM1ZM>
- De-Paula, V., Lamas-Corrêa, R. y Lopes Tutunji, V. (2006). Garimpo e mercúrio: impactos ambientais e saúde humana. *Universitas: Ciências da Saúde*, 4(1/2), 101-110.
- Di Felice, M. y Pereira, E. (2017). *Redes e ecologias comunicativas indígenas: as contribuições dos povos originários à teoria da comunicação*. Paulus.
- Giacomolli, D. H. Soares da Silva (2020). Literatura Indígena e a Narrativa da Memória: Eliane Potiguara, Daniel Munduruku e Kaka Werá Jecupé. 259 f. Tese (Doutorado em Letras). Universidade Federal do Rio Grande (FURG).
- Gleason, B. (2013). #Occupy Wall Street: Exploring informal learning about a social movement on Twitter. *American Behavioral Scientist*, 57(7), 966-982.
- Jecupé, Kaká Werá (2015). *Tupã Tenondé: a criação do Universo, da Terra e do Homem segundo a tradição oral Guarani*. Petrópolis,
- Jenkins, H. (2009). Cultura da convergência. Aleph.
- Kellner, D. (2001). *A cultura da mídia: estudos culturais: identidade e política entre o moderno e o pós-moderno*. Edusc.

- Kopenawa, D. y Albert, B. (2015). *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. Companhia das Letras.
- Lacan, J. (1985). *O seminário 1: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Zahar.
- Luciano, G. (2006). *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade - SECAD em parceria com o Museu Nacional, Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento - LACED, 227 p.
- Maldonado, A. E. (2019). El pensamiento transmetodológico en ciencias de la comunicación: saberes múltiples, fuentes críticas y configuraciones. *CHAS-QUI. Revista Latinoamericana de Comunicación*, 141, 193-213.
- Malini, F. (2017). *A tecnopolítica indígena: uma cartografia narrativa indígena no Facebook e Twitter*. Artigo produzido para o evento Mekukradjá, realizado no Itaú Cultural em outubro. <https://bit.ly/4mGJHGS>
- Martín-Barbero, J. (2009). *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia*. Editora UFRJ.
- Moretti, F. (2021). *A queda do céu: a flecha lançada por Davi Kopenawa Yanomami para atingir o coração dos Napë e ensiná-los a sonhar* / Francielie Moretti. - Foz do Iguaçu, 237 f.: il.
- Moura Silva, M. y Estellita-Lins, C. (2021). A xawara e os mortos: os Yanomami, luto e luta na pandemia da Covid-19. *Horizontes Antropológicos*, 59 |, 267-285. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832021000100014>
- Muniz Tupinambá Hã Hã Hãe (2017b). *Anápuáka. Mídia de massa não funciona para propagar comunicação indígena: um dos fundadores e coordenadores da Rádio Yandê, fala sobre as tecnologias de comunicação indígena, da pintura corporal à produção audiovisual, durante o evento Mekukradjá - Círculo de Saberes, ocorrido no Itaú Cultural*. São Paulo, 6 de out. <https://bit.ly/3Hslhjc>
- Nascimento, Letycia G. y Bastos, P. N. (2020). Etnocomunicação ancestral e decolonial: uma análise sobre a Web Rádio Yandê. *Revista Latinoamericana de ciencias de la comunicación*, 19, 60-70.
- Nilsson, M. (2018). *Mobilidade Yanomami e interculturalidade: ecologia histórica, alteridade e resistência cultural*. São Paulo.
- Nunes, I. B. (2009). A História da EaD no Mundo. En Litto, F. M., Formiga, M. (orgs.), *Educação a Distância: o estado da arte*. Pearson Education do Brasil.
- Orlandi, E.P. (2007). *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. UNICAMP. 6.ed.
- Papacharissi, Z. (2015). *Affective publics: sentiment, technology, and political*. Oxford University Press.

- Pereira, M. (2016). *Etnojornalismo, estratégias de comunicação e o protagonismo indígena: um estudo de caso no Conselho Indígena de Roraima*. Monografia (Bacharelado em Comunicação Social-Jornalismo). Universidade Federal de Roraima. Boa Vista.
- Peruzzo, C. M. K. (2009). Movimentos sociais, cidadania e o direito à comunicação comunitária nas políticas públicas. *Fronteiras-estudos midiáticos*, 11(1), 33-43.
- Ramos, A. R., Senra, E. Benfica y Wesley, M. Oliveira (orgs.) (2022). *Terra indígena Yanomami 30 anos: o futuro é indígena*. São Paulo, Instituto Socioambiental, Hutukara Associação Yanomami.
- Ribeiro, D. (1956). A política indigenista brasileira. SIA/MA.
- Ribeiro, D. (2019). *Lugar de fala*. Polén.
- Santi, V. y Araújo, B. (2021). A Etnomídia Indígena na Construção dos Territórios Etnomidiáticos. *Revista Comunicação, Cultura E Sociedade*, 7, 122-142.
- Santi, V. (2016). *Mediação e mediatização: conexões e desconexões na análise comunicacional*. Paco Editorial.
- Santi, V. (2014). *Princípios teórico-metodológicos para entrever Mediação e Midiatização*. En VIII Seminário Internacional de Metodologias Transformadoras de la Red AMLAT, , Caracas - Venezuela: CEPAP, v. 1. pp 132-215.
- Santi, V. y Araújo, B. (2019). *Comunicar para mobilizar: as práticas etnocomunicativas do Conselho Indígena de Roraima*. Trabalho apresentado no XXVIII Encontro Anual da Compós, Pontifica Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre-RS, junho.
- Smiljanic, M. I. (2023). Os enviados de Dom Bosco entre os Masiripiwëitheri: o impacto missionário sobre o sistema social e cultural dos Yanomami ocidentais (Amazonas, Brasil). *Journal de la Société des Américanistes, Nanterrre*, 88, 137-158. <https://doi.org/10.4000/jsa.2763>
- Souza, S. F. (2014). *Análise de Discurso: procedimentos metodológicos*. Instituto Censur.
- Tavares, J. B. (2012a). Ciber-informações indígenas no Brasil: um mapeamento e análise da comunicação de povos indígenas brasileiros na internet a partir das potencialidades das novas mídias e do aporte da comunicação comunitária. *Vozes & Diálogos*, 11(1).
- Tavares, J. B. (2012b). Ciber-informações nativas: a difusão da informação em cibermeios de autoria de povos indígenas. *Alterjor*, 5(1), 1-14.
- Tedesco, J. C. (2004). *Nas cercanias da memória: temporalidade, experiência e narração*. Passo Fundo: UPF, Caxias do Sul: EDUCS.
- Terena, N. Jesus (2015). Presença dos Indígenas de Mato Grosso na internet e na produção de mídias. *Revista Comunicação & Inovação*, 16(32), set-dez.
- Tuhiwai Smith, L. (2017). *A descolonizar las metodologías: investigación y pueblos indígenas*. Txalaparta.

- Tupinambá, R. (2016). *Etnomídia, uma ferramenta para a comunicação dos povos originários*. Brasil de Fato. Niterói. <https://bit.ly/45vjsgH>
- Van Dijck, J. (2013). *The culture of connectivity: a critical history of social media*. Oxford University Press.
- Veiga, M. M., Silva, A. R. B. y Hinton, J. J. (2002). O garimpo de ouro na Amazônia: aspectos tecnológicos ambientais e sociais. En Trindade, R. B. E. (org), *Extração do Ouro: Princípios, Tecnologia e Meio Ambiente* (pp. 267-295). CETEM/ MCT.
- Viveiros De Castro, E. (1986). *Araweté: Os Deuses Canibais*. Zahar/ ANPOCS.
- Viveiros De Castro, E. (2004). Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti Journal of Social Anthropology in Lowland South America*, 2(1), 3-22.
- Viveiros De Castro, E. (2015). Transformação na antropologia, transformação na antropologia. *Sopro Panfleto Político-Culural*, 58, 1-8. <https://bit.ly/4jAeKkP>

Etnomultimedia indígena: el enfoque transmetodológico de la investigación del sentipensar en la comunicación con los pueblos originarios

Raquel Gomes Carneiro⁸³

1. *Inípo*: reflexiones epistémicas y metodológicas iniciales sobre la Transmetodología como camino de transformación

Para el pueblo Baniwa,⁸⁴ la palabra *inípo* significa ‘camino’. Comenzamos aclarando la expresión para referirnos al recorrido navegado por la Canoa-Serpiente de Transformación a lo largo del Alto Río Negro y sus afluentes. Esta escena conforma el mito del Viaje de Transformación que narra cómo se creó la humanidad, según la mayoría de los pueblos indígenas de la región ubicada al Noroeste del estado de Amazonas. La

83 Profesora y estudiante del doctorado del Programa de Posgrado en Ciencias de la Comunicación de la UNISINOS – São Leopoldo/RS. Línea de Investigación 3 – Cultura, Ciudadanía y Tecnologías de la Comunicación. Miembro del Grupo de Investigación PROCESSOCOM, miembro de la Red AMLAT. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4755-4532>. E-mail: raquel.gomes.carneiro@gmail.com

84 El pueblo Baniwa vive “en la frontera de Brasil con Colombia y Venezuela, en aldeas situadas a orillas del río Içana y sus afluentes Cuiari, Aiari y Cubate, así como en comunidades del Alto Río Negro/Guainía y en los centros urbanos de São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel y Barcelos, en Amazonas”, Disponible en: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Baniwa>.

Canoa-Serpiente es el lugar donde se formaron los primeros ancestros humanos-peces durante un camino de transformaciones. Cuando la canoa hizo su parada, los antepasados adquirieron conocimientos y poderes; y allí, se creó y estableció algún pueblo o lugar sagrado.

Es a partir de este mito originario que relacionamos aspectos, de forma metafórica, para reflexionar sobre la Transmetodología como línea de trabajo para sentipensar la investigación en comunicación con los pueblos originarios de Brasil, un entorno que permea la esfera comunicacional trascendental de chamanes, petroglifos, grafismos que tiñen la piel e imprimen *códigos QR* ancestrales de reconocimiento y llega a contextos urbanos y contemporáneos para denunciar y exigir otras formas de ser y existir en el mundo.

Por estas razones, este texto desarrolla una perspectiva didáctica, con la ayuda de historias y memorias colectivas contadas a través de los grabados digitales del artista visual Denilson Baniwa. La intención es sistematizar las diez premisas trabajadas por la Transmetodología: 1) la ecología científica; 2) la razón multiléxica; 3) la visión epistemológica holística; 4) la confluencia de conocimientos; 5) el sentido común cultural; 6) el esfuerzo por discernir y comprender la comunicación; 7) la construcción metodológica heterogénea; 8) la construcción del objeto empírico; 9) la concepción heurística; 10) los procesos culturales contemporáneos. La hipótesis es que tales premisas teórico-metodológicas, al plantear una perspectiva crítica de la comunicación, ofrecen pistas importantes para trabajar la confluencia de complejas concepciones ancestrales y tradicionales elaboradas por el sujeto comunicante indígena.

Elaborado en cuatro partes, el texto inicia precisando la elección del enfoque transmetodológico como *inípo* productivo (camino productivo) para el trabajo científico desarrollado por el aprendiz-investigador y los coparticipantes de la investigación como un esfuerzo conjunto necesario para comprender las cosmovisiones contenidas en la investigación en etnomultimedia indígena, una práctica político-comunicacional, en un entorno multimedia, producida y

difundida exclusivamente por sujetos comunicantes de los pueblos originarios. Para ello, se aborda, enseguida, un breve escenario histórico y sociopolítico contemporáneo de los sujetos comunicantes indígenas para comprender cómo la Transmetodología puede romper las lógicas positivistas e instrumentales del campo hegemónico de la comunicación, a partir de la voz de sujetos que expresan múltiples inteligencias, habilidades y sensibilidades.

Finalmente, el texto explica las diez premisas de este enfoque teórico-metodológico y, con ellas, propone un breve diálogo con pensadores indígenas, reflexionando sobre cómo este camino epistémico puede ser transformador al trabajar estrategias de investigación en comunicación crítica con pueblos indígenas, renovando (como investigadores-estudiante) nuestras problemáticas y metodologías de investigación asumiendo la necesaria, urgente y respetuosa confluencia de saberes.

2. ¿Por qué la Transmetodología como *inípo*?

A partir de las vivencias en una comunidad del pueblo Mbayá Guaraní⁸⁵, ubicada en Viamão, ciudad de la Región Metropolitana de Porto Alegre, una de las escenas más vívidas en mi memoria es la de un círculo de mujeres sentadas en el suelo, rodeadas de innumerables hilos de paja y plumas de colores. Mientras tejían aretes, collares y cestas, también tejían historias entre susurros, risas y miradas atentas a sus hijos que jugaban a su alrededor. Esa escena enseñaba sobre el tiempo del aprendizaje indígena (Kambebe, 2020), un tiempo circular que sigue las ruedas de las artesanías, las narraciones y las canciones. Experimentan saberes que se tejen, se caminan y se cantan; y, aunque cada artesana realiza el mismo movimiento, la indígena, emprendedora y maestra en Antropología Social, Isabel Desana, me explicó: “Cada mujer tiene su propia textura, su propio tejido, su propio trenzado, su propia manera

85 Guaraní Mbya. Sobre. Disponible en: <https://bit.ly/3T8HOQX>

de hacer las cosas; y cuando la pieza está lista, todas hacen la misma pieza, pero cada una con su propia especificidad⁸⁶.”

Si consideramos que cada ciudadano indígena es un sujeto histórico (Maldonado, 2013) con una experiencia de vida llena de luchas, ingenio e improvisación en la solución de múltiples problemas, sufriendo violencias que lo excluyen permanentemente de la fuerza imponente de la esfera mediática hegemónica, ¿cómo es posible insistir en la invisibilidad de tal multiplicidad y complejidad en las investigaciones en el área de la Comunicación?

Para abarcar la multidimensionalidad constitutiva del sujeto, el enfoque transmetodológico visualiza el entorno comunicacional como un tejido lleno de procesos (Maldonado, 2013), rompiendo con la idea de una cultura de la información mecanicista y positivista. Un fuerte remanente del escenario histórico del siglo XIX, marcado por la creación y comercialización de artefactos tecnológicos, el poder de la cultura instrumental alcanza un ángulo global al traer la linealidad y el utilitarismo como marcos de las relaciones interpersonales y del mundo de la vida. De manera contradictoria, la cultura de la información está provocando problemas y fragmentaciones que afectan el “bienestar” no sólo de los ciudadanos indígenas, sino de toda la humanidad.

En cuanto al escenario sociohistórico y político de las sociedades latinoamericanas, el sujeto indígena todavía se encuentra enmarcado por el bombardeo simbólico de discursos y narrativas hegemónicas del “indio”, una terminología que rechaza la riqueza contenida en la diversidad de cultura y tradición de 305 etnias y 274 lenguas habladas, con una población de 1 millón 652 mil 876 ciudadanos, según el Censo 2023 (IBGE)⁸⁷ de Brasil. Incluso así, son estos cruces de

86 Testimonio de Isabel Desana para el reportaje radial que producimos y transmitimos para Agência Radioweb, titulado: “Manos que crean arte: Numiã Kurá reúne mujeres del Alto Río Negro”. Disponible para escuchar en: <https://bit.ly/4ehItyb>

87 El resultado, considerado tardío, se debió a que el Censo Demográfico de 2020 se pospuso para 2021 debido a la pandemia de Covid-19. Disponible en: <https://bit.ly/3ZNjeh8>. Sin embargo, el Instituto Brasileño de Geografía y Estadística ni siquiera consiguió aplicar las pruebas para las vacantes, después de que el Congreso Nacional aprobara un recorte presupuestario del 96% de los recursos previstos para la

oligopolios mediáticos los que instigan y suman a las sensibilidades e inteligencias de este sujeto que constituye condiciones de confluencia, confrontación, desmantelamiento en las interrelaciones que produce con los medios, a partir de las realidades socioculturales de su vida cotidiana (Maldonado, 2015; 2013; 2011), en movimientos que luchan y resisten contra exclusiones y alienaciones.

Como ejemplo de la capacidad de trabajar con estrategias, matrices y gramáticas del sujeto histórico indígena, podemos remontarnos a octubre de 1973, cuando el Consejo Indígena del Cauca, en Colombia, impulsó la Asamblea Indígena del Río Cauca, encuentro encargado de inspirar las primeras quince asambleas indígenas realizadas por los pueblos originarios de Brasil, impulsadas con la ayuda del Consejo Indígena Misionero (CIMI) y de la Operación Amazonía Nativa (OPAN), en 1974. El propósito de la asamblea, según el teólogo, filósofo, activista social y uno de los fundadores del CIMI, Egydio Schwade (2021), era brindar un espacio para que la ciudadanía indígena evaluara su situación en relación con la sociedad nacional y así articular sus propias estrategias de lucha y posicionamiento en contrapunto a la política indígena del Estado durante la dictadura. La intención era encontrar una metodología en la que los ciudadanos indígenas pudieran expresarse libremente para encontrar, ellos mismos, soluciones a sus problemas:

La dinámica de las asambleas constó de tres etapas: autopresentación de los participantes; información inicial sobre sus áreas, con un informe de los principales problemas; y el descubrimiento de soluciones. La tercera parte

realización de la investigación, de R\$ 2 mil millones de reales a R\$ 71,7 millones. En 2022, los ciudadanos indígenas de tres grupos étnicos corrían el riesgo de ser borrados de las estadísticas brasileñas, ya que viven en regiones de difícil acceso y a las que solo se puede llegar en helicóptero. En diciembre de 2022, en vísperas del final de la recolección de datos, no se había contratado los aviones necesarios, lo que hizo imposible el trabajo de los censistas. Como resultado, el número de ciudadanos indígenas que viven en el país, sus condiciones de salud y su nivel de vulnerabilidad se volvieron imprecisos. Detalles en el reportaje de Talita Benidelli titulado "Exclusiva: Gobierno de Bolsonaro puede borrar a miles de indígenas del Censo 2022" para el portal Sumaúma. Disponible en: <https://bit.ly/44hOfwP>. Los datos del censo ayudan a planificar políticas públicas de salud, transporte público y áreas de vivienda precaria y derechos fundamentales.

fue hecha por el pueblo, sin la participación de ningún “civilizado”, lo que fue tolerado en las dos primeras partes. La no participación de personas no indígenas en la toma de decisiones, permitió a los líderes indígenas hablar libremente, sin influencia externa. No obstante, incluso en las dos primeras partes, los no indígenas que participaron permanecieron en silencio. (Schwade, 2021, pp. 28, 29)

La 1ª *Asamblea de Tuxauas* tuvo lugar el 17 de abril de 1974, en Diamantino, Mato Grosso do Sul. Al aire libre, los encuentros se desarrollaban en contacto con la naturaleza, sin mesas ni sillas, sentados sobre el césped o sobre troncos de árboles. Entre la primera y la segunda asamblea hubo un lapso de más de un año, pues se realizaron siete reuniones de la Pastoral Indígena, que dieron origen a las Regionales del CIMI, en varias regiones brasileñas. El proceso de afirmación de la ciudadanía indígena comienza en las asambleas, observando sus diferencias y reafirmandose a través de la distinción de sus pueblos, como “nosotros Kayabi”, “yo Rikbaktsa”, “nosotros Tapirapé”, “nosotros Nhanbikuara”, “nosotros Apiaká”. Es interesante pensar que la segunda asamblea en la Misión Francisca do Cururu, en el estado de Pará, junto a la aldea del pueblo Munduruku, en mayo de 1975, sólo fue posible con el apoyo del Comando Militar de la Amazonía (CMA), que puso a disposición aviones de la Fuerza Aérea Brasileña (FAB) para transportar líderes indígenas de comunidades de Pará, Amapá, Tumucumaque, Tocantins y Mato Grosso, una acción impensable durante la política de (des)gobierno de la extrema derecha del presidente Jair Bolsonaro entre 2018 y 2022; y ahora, responsabilidad de Luis Inácio Lula da Silva, del Partido de los Trabajadores.

En estos breves pasajes históricos, visualizamos operaciones para reconocer la expresión de la voz propia del sujeto indígena y la legitimación de su identidad como pueblo, resaltando la relevancia del compromiso ético científico con la historia de la humanidad, aspecto central en la definición del pensamiento de Armand Mattelart (Maldonado, 2015), de modo que podamos elaborar interpretaciones sistemáticas y contundentes sobre la constitución del campo de los

medios. Además, la transgresión de las metodologías jerárquicas tradicionales debe darse en los procesos de construcción de poder popular, a través de movimientos de democracia directa; y en el contexto de la comunicación social, sería el desarrollo de nuevos instrumentos y medios.

En la contemporaneidad, podemos decir que la *etnomultimedia indígena* avanza en este sentido, al ser trabajada por la etnocomunicadora y nuestra coparticipante de investigación, Anàpuáka Muniz Tupinambá Hã Hã Hãe, como una práctica político-comunicativa exclusiva de los sujetos comunicantes indígenas al apropiarse de lenguajes multimedia para producir narrativas propias, elaboraciones que difieren de las realizadas por comunicadores no indígenas en medios de comunicación masivos, posicionados en entornos históricos, sociales, políticos, culturales, económicos y emocionales divergentes de enunciación (Carneiro, 2019). Se trata, por tanto, de una autocomunicación que abraza la diversidad cultural flexible y cambiante de cada grupo étnico, trasciende las fronteras geográficas y propone el ejercicio de una perspectiva diferente sobre los procesos de etnomulticomunicación, desarrollados desde la relación con el público hasta las nuevas estructuras de formatos multimedia guiadas por visiones étnicas.

Para desarrollar una comprensión de la complejidad de las cuestiones de investigación en torno a los etnomultimedia indígenas, la perspectiva transmetodológica nos abre horizontes teórico-metodológicos al inspirar y estimular la mezcla, combinación y confrontación de metodologías, así como de teorías, en arreglos creativos e inventivos, creando un tejido con múltiples ciencias, en los campos sociales, humanos y lingüísticos, acogiendo y convergiendo en modelos, experiencias y saberes de los pueblos ancestrales.

3. La transmetodología en un contexto crítico de resistencia indígena en la contemporaneidad

Desde la elección de Jair Bolsonaro en 2018, Brasil vive un momento de profunda crisis. La ola de polarización política, impulsada por la desinformación, no solo ha desmantelado el sentido de comunidad en la sociedad, sino que todavía hoy provoca el colapso de las instituciones estatales que, equipadas por el fascismo de extrema derecha, impulsan el delirio ignorante de la nostalgia por el período de la dictadura en el país. Durante la pandemia del COVID-19, las crisis políticas, económicas y ambientales se han incrementado, especialmente en el corazón de la Amazonía Legal⁸⁸ con el acaparamiento de tierras públicas, la cuestión de la deforestación, la invasión de tierras indígenas, como los territorios Yanomami y Munduruku y los conflictos en las zonas rurales.⁸⁹ Para todos nosotros, un período histórico en el que las tecnologías de la información y los medios de comunicación ocuparon todavía más los procesos de trabajo productivo y optimizaron la organización del capital en términos del tecnocapitalismo informacional (Maldonado, 2022).

Sin embargo, la pandemia para los pueblos indígenas brasileños comenzó mucho antes del brote del nuevo coronavirus. Desde hace mucho tiempo han vivido atrapados y refugiados en sus propios territorios, un confinamiento involuntario que, según Ailton Krenak (2020), ha contribuido a la resiliencia y, al mismo tiempo, los ha hecho más resistentes.

88 Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE): "La Amazonía Legal abarca una superficie de 5.015.067,86 km², lo que corresponde aproximadamente al 58,93 % del territorio brasileño. De las 772 ciudades que conforman la Amazonía Legal, 766 se ubican dentro de la Amazonía Legal y 6 de ellas se ubican al oeste del meridiano 44, en el estado de Maranhão. Disponible en: <https://bit.ly/3HTK2pT>

89 Las Tierras Indígenas (TI) Yanomami, Kayapó y Munduruku, en la Amazoná, tuvieron 1.409 mil hectáreas devastadas por la minería ilegal (garimpo) en 2023, y son las más afectadas por la minería ilegal en Brasil. A lo largo del año, en las tres zonas, la actividad taló 4 hectáreas por día. Significa que cada hectárea equivale aproximadamente a un campo de fútbol. Para entender el conflicto histórico en la región, lea la serie especial "Sangre de Oro Yanomami", producida y publicada por el portal Amazonía Real. Disponible en: <https://bit.ly/3HTINFL>

Es imposible estimar lo que significó para nuestra inmensa riqueza sociocultural y de biodiversidad, la pérdida de más de 75 000 ciudadanos indígenas afectados por el COVID-19, con 162 pueblos contagiados y más de 1300 vidas perdidas, según el Comité por la Vida y la Memoria Indígena y las organizaciones indígenas de base de la Articulación de los Pueblos Indígenas de Brasil (APIB).⁹⁰

Inclusive, considerando el actual periodo post pandemia, los datos oficiales gubernamentales continúan subregistrados y la fragmentación de la información dificulta brindar información precisa sobre los pueblos y regiones más afectados, además de no tener noticias sobre quienes residen fuera de las Tierras Indígenas (TI) aprobadas, lo que incluye a ciudadanos en contextos urbanos y que esperan la culminación del proceso de demarcación de sus tierras.

La experiencia del aislamiento social, capaz de empujar al mundo a acceder a múltiples pantallas en un intento de trascender las fronteras del confinamiento, nos hizo observar la presencia de diferentes movimientos y líderes indígenas en entornos digitales, como YouTube e Instagram, para discutir y compartir las experiencias de afrontamiento en sus comunidades. Aquí es donde comienza parte de nuestra construcción teórico-metodológica al crear un diario digital, un recurso inspirado en Charles Mills (1975) quien nos dice que cuando experimentamos sentimientos fuertes sobre eventos o ideas, no debemos dejarlos escapar. Por eso, al formular expedientes y elaborar implicaciones, valoramos las ideas, los sentimientos y demostramos que, en lugar de parecernos tontos, pueden articularse de forma productiva, a través del hábito de la escritura frecuente.

Como ejemplo de los muchos movimientos que registramos en nuestro diario digital, está la transmisión en vivo en la plataforma de YouTube “Comunidades Indígenas Tradicionales en Brasil y los

90 Números disponibles en el sitio web de Emergencia Indígena de la Articulación de Pueblos Indígenas de Brasil (APIB) en la sección “Panorama General del Covid-19”. Disponible en: <http://bit.ly/3T4mBfZ>

Desafíos del Covid-19: experiencias y relatos de Resistencia⁹¹". En formato de conversatorio, algunos líderes indígenas compartieron cómo están afrontando la lucha contra la pandemia con sus familias en sus territorios.

El pueblo Balatiponé-Umutina, ubicado en el municipio de Barra dos Bugres, a unos 160 kilómetros de la ciudad de Cuiabá, en el estado de Mato Grosso, comenzó a concienciar a la comunidad sobre los peligros y riesgos de la nueva enfermedad. La urgencia de prevenir esto es histórica, después de que la población fue prácticamente diezmada en las décadas de 1920 y 1930 por un brote de sarampión. Basándose en la sabiduría de los ancianos, la comunidad inició el proceso de revitalización de su cultura ancestral, en palabras de Marcio Monzilar Corezomaé (2017). En la actualidad, los 700 habitantes, divididos en seis aldeas, ya no hablan su lengua materna debido al casi exterminio. En *el directo*, Corezomaé afirma que este hecho histórico los hizo más fuertes. Los líderes indígenas se encontraron utilizando aún más las redes sociales, donde la información y la digitalización de sus formas de vida vinculadas a internet ayudaron a construir tácticas de traducción en búsqueda de ayuda en donaciones, intercambio de historias y experiencias de cómo han estado luchando contra la pandemia:

Se hace una preparación con raíces, corteza y hojas para fortalecer el cuerpo y el espíritu. La importancia de nuestros alimentos tradicionales que tienen como objetivo fortalecer no sólo nuestro cuerpo, sino nuestro espíritu que viene a través de la fuerza de nuestros antepasados. La unidad del pueblo ha aumentado. Cuidar a los demás, a los niños, a los mayores, pensar en los demás, donde compartimos todo; y todo esto fortalece nuestra cultura. Estamos en un sistema capitalista que nos lleva por un camino sin retorno. (Corezomaé, En vivo, YouTube, 2020)

En la comunidad de Cristine Takuá, perteneciente al pueblo Maxakali, en el estado de Minas Gerais, se creó un grupo de apoyo

91 Reunión promovida por el Grupo de Estudio de Salud Planetaria del IEA/USP, el 25 de julio de 2020. Disponible en: <https://bit.ly/4lqv35o>

para buscar estrategias de contención del virus, como el diálogo diario entre todos para evaluar quién salía o entraba de la aldea. Durante este período, las familias fortalecieron sus fincas recordando el cultivo de alimentos tradicionales. Los residentes que dieron positivo al nuevo coronavirus fueron trasladados a otra región del pueblo. Aquellos con síntomas leves utilizaron la medicina tradicional como tratamiento. Incluso antes de que llegara la pandemia, uno de los líderes de mayor edad tuvo un sueño. En este se reveló qué medicamentos preparar en caso de que llegara el virus. Al notar los primeros síntomas, fueron a recolectar las plantas indicadas para preparar la medicina. Cristine Takuá relata que es necesario tener “sensibilidad para aprender cada día, así como los niños que tienen muchos conocimientos y sueños sensibles y que pueden guiarnos durante estos días”.

Las palabras de la maestra Maxakali de una escuela estatal indígena nos recuerdan a Bachelard (2001) cuando habla sobre el trabajo científico basado en la complejidad de los relatos, cuando se apela a la intuición y a la sensibilidad en los abordajes y reformulaciones del conocimiento.

Al combinar el sentido común y la sabiduría tradicional y ancestral con la ciencia, promovemos ejercicios reflexivos epistemológicos problematizadores y enriquecedores, pues es en estos actos donde aparecen los lugares de luz y sombra del conocimiento. Sin embargo, el camino conjunto solamente se hace tangible cuando somos capaces de devolver la fuerza heurística a los conceptos y operaciones tan a menudo neutralizados por la presentación canónica (Bourdieu; Chamborendon; Passeron, 2003). Como ejemplo de ello, Darcy Ribeiro nos provoca con su relato de hechos crudos vividos en las aldeas Urubus-Kaapor para que “puedan ser interpretados y no escondidos en construcciones cerebrales” (1996, p. 12). El resultado es un panel verdaderamente vivo y diverso de la forma de ser, vivir y convivir de aquellas personas entre los años 1941 y 1951.

Para que la inventiva y la creatividad del estudiante-investigador fluyan y tejan construcciones teóricas y empíricas críticas, es necesario

el predominio de la reflexión sobre la percepción. Para Aliã Wamiri, el territorio es la mente y el espíritu de su pueblo Guajajara, ubicado en el estado de Maranhão. La educadora artística y líder espiritual, que vive con un grupo de 20 indígenas en la aldea urbana de Ukair, en Teresina, en el estado de Piauí, dice que somos seres que vivimos en un mundo cíclico y cuando no sólo percibimos, sino reflexionamos sobre lo que nos afecta, tenemos mayor poder para fortalecernos. Así, la comunidad necesitaba adoptar una postura integradora y dialéctica en la práctica, principios que encontramos en la interdisciplinariedad discutida por Japiassu (1988), como medio para enfrentar la crisis pandémica y el aislamiento en la vida cotidiana:

Incentivamos la actividad cultural y la economía creativa mediante la venta de tés, medicina herbal indígena y fitoenergía indígena [en Internet]. Cada casa hace lo suyo. Contamos con nuestra propia agua de fuerza, que tiene hierbas y frutas; y que bebemos todos los días y esparcimos por todo el pueblo, para no debilitar ni nuestra mente ni nuestro cuerpo. Cada familiar graba un vídeo y se lo envía al otro contándoles cómo combatir el virus y cómo prevenirlo. Nuestras energías dan forma a nuestros pensamientos. (Wamiri, 2020)

Desde la perspectiva de una aldea indígena, estos serían ejemplos de lo que Armand Mattelart llamaría construir fortalezas de conocimiento (Maldonado, 2015), en las que se desarrollan y concretan teorías mediante la búsqueda de la genealogía de ideas y estrategias. Es buscar en la ancestralidad y en la cultura, el aprendizaje en el diálogo *con y entre los seres* para la propia supervivencia. Alimentarse de estas experiencias del mundo concreto y, en este caso, encontrar el lugar de este ciudadano indígena a pesar de los obstáculos socioculturales, económicos, políticos y del oligopolio mediático, no es únicamente una premisa transmetodológica (Maldonado, 2013), sino un desafío en el desarrollo de la ecología científica que abordaremos a continuación. Para reconocer la transformación del mundo es necesario abrazar la razón multiética como hilo central en la elaboración del conocimiento, lo que supone estar dispuesto a abrirse a procesos, fenómenos e

interrelaciones de dialécticas múltiples en las que interactúan voces, sentimientos y acciones desafiantes que no siempre son convergentes.

4. Las diez premisas transmetodológicas para trabajar con etnomultimedia indígena

Ampliar y problematizar metodológicamente de manera inventiva, profunda, responsable y ciudadana la complejidad de los entornos que involucran la cuestión indígena, requiere una verdadera praxis metodológica en palabras de Bonin (2011); al final, todo el proceso de construcción de la investigación científica se desarrolla durante el camino investigativo mientras el aprendiz-investigador se desarrolla como sujeto epistémico reflexivo. Se trata también de tener el coraje de confrontar el conocimiento con el mundo real concreto; y en eso, no estamos solos. Nuestros coparticipantes en el recorrido científico nutren con nosotros el suelo fértil del trabajo investigativo, a través de una relación tejida en vínculos, pactos, compromisos filosóficos, culturales, políticos y ancestrales. Es a partir de esta relación cultivada con y entre el *aprendiz-investigador*, artesano para Mills (1975), la investigación y el producto, que los vínculos se vuelven fructíferos. Se trata de saber aprovechar cada observación y experiencia diaria, practicando el aprendizaje de hablar y escuchar a través de nuestros cinco sentidos.

Por tanto, la posibilidad de encuentros y alianzas entre mundos, a través de comunicaciones y expresiones interdependientes de comunicación, traducciones y escuchas de las voces de animales, plantas, minerales y otros reinos ya clasificados por la ciencia o creados por el arte, nos permiten ejercitar la construcción de conocimiento con modos multifacéticos de existencia.

De esta manera, evocamos la infografía digital “sukuryu-tapuya”, perteneciente a la serie “Aquellas personas que se transforman en animales”, de 2020, del artista visual Denilson Baniwa y copartícipe

de nuestras investigaciones desde nuestra trayectoria de Maestría, para trabajar en la comprensión de forma sistemática y didáctica de las diez premisas metodológicas que constituyen la Transmetodología. La construcción es un ejercicio práctico de confluencia epistémica, abriéndonos a lo inventivo, a lo estético y, especialmente, a la aproximación con las cosmovisiones de la selva, llevando así la multidimensionalidad del sujeto comunicante indígena al mundo real concreto de la dimensión científica.

Figura 1. Esquema sistemático de las premisas de la Transmetodología para la investigación en comunicación indígena



Fuente: diagrama elaborado por la autora a partir de infografías de Baniwa (Carneiro, 2022).

Nota. Esquema elaborado por la autora sobre infografía de Baniwa (Carneiro, 2022).

La serpiente, en la perspectiva mitológica de los grupos étnicos Tukano, Baniwa, Desana,⁹² es entendida como la Serpiente-Canoa de la Transformación, el ser responsable de esparcir a los hijos de todos los pueblos por la Tierra durante su creación por “Yebá Belō”, la abuela del mundo, figura matricial cosmogónica que vino antes que todos nosotros; y para los ancianos de este pueblo, las narrativas ya existían antes del tiempo, lo que significa que la comunicación existía antes de nuestra existencia humana, conectando pasado, presente y futuro (Baniwa, 2020). Así como el “sukuryu-tapuya” necesita experimentar la ecdisis, un movimiento constante de muda de piel a lo largo de su vida para poder seguir creciendo, del mismo modo el campo de la comunicación necesita perspectivas teórico-metodológicas abiertas y confluentes para dar cabida a los movimientos epistémicos transformacionales y trascendentales de los seres a lo largo del tiempo. Para trabajar las diez premisas desarrolladas por Maldonado (2022; 2015; 2013), invitamos a autores y pensadores indígenas al diálogo.

1) La *ecología científica*, como primera premisa, nos enseña sobre la necesidad de situar al ser humano como sujeto sentipensante (sensible-pensante) en el mundo de la vida, lo que significa un ser constituido de afectos, tradiciones, raíces, memorias, vínculos, racionalidades, estrategias que, en conjunto, resultan en la construcción de conocimiento. Es necesario situar al ser humano en el mundo de la vida, desde una perspectiva ética y filosófica.

Para la escritora y doctora en Literatura del Pueblo Potiguara,⁹³ Graça Graúna (2013), ser hijo de “una historia enraizada en la tierra despojada durante el proceso colonial, como en el caso de las primeras naciones indígenas latinoamericanas, significa tener una no

92 Para conocer más sobre los grupos étnicos brasileños que viven en las regiones amazónicas fronterizas con Colombia y Venezuela, visite el Portal Pueblos Indígenas no Brasil, mantenido por la organización Instituto Socioambiental en: <<https://bit.ly/44xby5a>

93 Pueblo guerrero originario de la tierra de Acajutibiró, los Potiguara son un gran ejemplo de lucha entre los pueblos indígenas del Nordeste brasileño. En Pueblos Indígenas en Brasil-Instituto Socioambiental (ISA). Disponible en: <https://bit.ly/4ne3aPo>

identidad, identidades alienadas o fragmentadas por condiciones de violencia” (2013, p.10). De ahí, la relevancia de la geografía, la memoria y el lugar como elementos constitutivos esenciales del sujeto. No hay conciencia ni subjetividad del ser humano sin el lugar, sin su territorio dinámico y vivo que, como afirma Milton Santos, es “la construcción de la base material sobre la que la sociedad produce su propia historia” (Santos, 2002, p. 71). Así, situar a este sujeto sentipensante en nuestra investigación significa trabajar con nuestros coparticipantes para reapropiarnos y reconstruir su espacio, respetando sus memorias, narrativas y tradiciones porque, en términos de Graça Graúna (2013, p. 10), “el lugar de origen y su construcción en el lenguaje es uno de los medios poscoloniales cruciales para recordar”. Así, a través de los fragmentos, renombra su lugar, toma posesión de su cultura y reconstruye su identidad, resistiendo y combatiendo así la violencia epistémica persistente.

2) *La razón multiétnica* exige reconocer la urgente transformación del mundo. Sin embargo, como aprendiz-investigador, es necesario estar abierto al razonamiento *multilético*, expresión que, en la concepción de Maldonado (2022), se refiere a la “comprensión de los procesos, fenómenos y praxis a través de múltiples interrelaciones dialécticas, que manifiestan la densidad y riqueza de lo concreto en movimiento y expresan las contradicciones, conflictos, vínculos, lógicas e interrelaciones” (2022, p.123).

Como ejemplo de la necesaria apertura a las percepciones complejas, Tónico Benites (2012), investigador del pueblo guaraní Avá Kaiowá⁹⁴, explica que, si bien las familias de su etnia cultivan la forma de ser y estilo de comportamiento tradicional, el llamado “ñande reko”, la vida contemporánea de estos individuos está en un continuo proceso de construcción atravesado por el “karai kuera reko”, la forma de ser

94 Para conocer los desafíos que enfrenta el pueblo guaraní Avá Kaiowá, ubicado en el estado de Mato Grosso do Sul, vea el documental “Ava Yvy Verá - La tierra del pueblo del rayo” (52 min.). La película es realizada por un grupo de jóvenes y líderes de la tekoha (aldea) Guaiviry. Relata la narrativa de la lucha que culminó en la retomada del territorio donde hoy habitan, y la reafirmación cotidiana de la experiencia del “teko”, la forma de ser indígena Kaiowá. Disponible en: <https://bit.ly/3T6bRO0>

no indígena. También considera la peculiar forma de ser Avá Kaiowá, denominada *teko laja kuera*, desarrollada en cada familia y que abraza la realidad actual caracterizada por el *teko reta*, la forma múltiple de ser de los grupos familiares. Por eso, en lugar de desintegrarse, mejoran las estrategias, flexibilizando su organización en un flujo de valores, conceptos y lógica (Mura, 2004).

3) Una *visión epistemológica holística* de la investigación significa pensar este camino científico como una praxis central del aprendizaje humano, abarcando desde las formas más humildes de supervivencia hasta los métodos científicos complejos. La investigación, al ser guiada por diferentes campos de las ciencias sociales, humanas y de la comunicación, requiere de los saberes ancestrales caminados, cantados y rezados, que constituyen las formas de ser y existir en el mundo de los pueblos originarios.

Los principios del ‘buen vivir’ y ‘vivir bien’ para el pueblo Baniwa, por ejemplo, son fundamentales para el mantenimiento, la valoración y el fortalecimiento del conocimiento tradicional indígena que incluye, en la perspectiva de André Baniwa (2019), “la ética, la cultura, las lenguas, las historias y los mitos, las creencias, las artes, las plantas medicinales, los cosméticos, la organización social, la vida familiar y comunitaria Baniwa” (Baniwa, 2019, p. 45). Para el aprendiz-investigador, un universo de conocimiento que requiere del trabajo de múltiples lógicas para comprender la realidad, a través del diálogo y la escucha con nuestros compañeros de investigación, ampliando la visión epistémica de forma organizada y profunda (Maldonado, 2022).

4) La *confluencia de saberes* trabaja la dimensión teórica y propone una perspectiva transdisciplinaria constructiva para que pueda articular diferentes conceptos, paradigmas, corrientes, perspectivas de pensamiento a través de experiencias y sistematizaciones teóricas. Al mismo tiempo, el entorno transdisciplinario no puede destruir los marcos disciplinarios y paradigmáticos que son importantes para la organización de las ciencias en detrimento de la fluidez multi y pluridisciplinaria, siendo este un trabajo que requiere cuidado.

En este sentido, las notas de la investigadora del pueblo maorí,⁹⁵ Linda Tuhiwai Smith (2018) traen desafíos a la postura que asume el aprendiz-investigador al reflexionar sobre la colonización impuesta a las disciplinas del conocimiento, especialmente la antropología, estrechamente asociada a la cuestión indígena al volcarse al estudio del otro; y utiliza como uno de sus instrumentos la mirada etnográfica que recoge, clasifica y representa otras culturas, promoviendo a los ojos de los indígenas todo lo que hay de malo en lo académico. El concepto de disciplina, desde la perspectiva de Smith (2018), no se refiere solamente a una forma de organizar los sistemas de conocimiento, sino en la cuestión indígena, a un medio de organizar los cuerpos y las personas a través de la colonización del otro. Terminan convirtiéndose en disciplinas y métodos también histórica y sistemáticamente planificados para la destrucción de lenguajes y memorias, formas alternativas de conocimiento y de vida. Preocupaciones que colocan en el ejercicio investigativo un compromiso ciudadano para promover la reafirmación, reconexión y reorganización de las formas de conocer y aprender con las epistemes indígenas que han sido sumergidas, ocultas, enterradas.

5) La necesidad *de un buen sentido cultural* para el flujo del buen razonamiento científico y de las percepciones culturales, nutridas por el diálogo y la escucha del conocimiento desarrollado por la humanidad a lo largo de milenios. Se enfatiza que romper con el sentido común no significa alejarse de múltiples epistemologías, sino converger con la fuerza del pensamiento cultivado por innumerables sociedades, una sabiduría que no sólo está presente en el lenguaje escrito o hablado, sino marcada en la supervivencia de sus existencias frente a las crisis políticas, económicas, sociales y simbólicas, en la lucha y resistencia por sus territorios, creencias, oralidad, narrativas y espiritualidades.

95 Pueblos nativos ubicados en Nueva Zelanda. Conozca la Liga de Liberación de Aotearoa (ALL), un proyecto decolonial creado por los ciudadanos maoríes Chris Huriwai y Samah Seger. Huriwai es maorí y pertenece a las tribus Ngāpuhi, Ngāti Porou y Te Ātiawa. "ALL es un grupo de justicia animal, pero vemos nuestros objetivos de liberación animal como inherentemente vinculados a la liberación de nuestra whenua (tierra) y nuestra gente". Disponible en Instagram: @aotearoaliberationleague.

El chamán Davi Kopenawa (2015), del pueblo Yanomami, suele decir que, si la gente no aprende a vivir con el bosque, provocando su destrucción, un día el cielo caerá. Porque son los espíritus *xapiri* de los árboles, animales y ríos que bajan de las montañas a jugar en el bosque en sus espejos, protegiéndolos y si huyen, los chamanes ya no podrán llamarlos; y donde ya no haya más seres vivos, pilares que sostengan el cielo, este caerá. Por tanto, lo que propone Ailton Krenak (2019) es que desestabilicemos ese patrón condicionado de mero “consumidor” al que se ha reducido la existencia humana. ¿Pero qué pasaría si con esta ruptura del sujeto surgiera un abismo? ¿Quién dijo que no podemos caer? ¿Quién dijo que no hemos caído ya? (Krenak, 2019, p. 57). ¿Cómo podemos superar los precipicios divididos por las barreras de los oligopolios transnacionales, por las culturas xenófobas, por el apego al instrumentalismo y al mercantilismo, movimientos que desembocaron en revoluciones de masas? Que el aprendiz-investigador invente y fabrique, mediante la libertad científica, “miles de paracaídas coloridos, divertidos e incluso placenteros” (Krenak, 2019, p. 63) que sean capaces de sobrevolar la inmensidad de mapas de experiencias y conocimientos culturales que dibujan mundos (in)visibles.

6) *El esfuerzo por discernir y comprender la comunicación como foco de proyectos e investigaciones científicas, dada la heterogeneidad de su construcción con otras esferas del conocimiento.* En este sentido, la investigación sobre la comunicación indígena requiere atención porque las construcciones sociohistóricas de sus sociedades mediadas se elaboran oralmente, en la escritura, en la narrativa, en la memoria, en el territorio, en el tiempo y el espacio, marcadores que se superponen con esferas antropológicas, sociológicas, filosóficas, cosmológicas y cosmogónicas. Lo real/histórico, lo que Maldonado llama “complejo y contemporáneo” en las sociedades, está atravesado por procesos de comunicación que tienen como centro el mundo de los medios (2022, p.126).

El proceso de etnomulticomunicación indígena se da en la construcción de prácticas sociales, políticas y culturales ancestrales,

como en el juego de luces y sombras, de sonidos y colores, en símbolos imaginarios y estéticos, en representaciones ritualísticas y artísticas. Se trata de un proceso que se origina, en primer lugar, en las tecnologías de la propia naturaleza, como explica Anàpuáka Muniz Tupinambá Hã Hã Hãe sobre la gráfica corporal indígena:

[...] [A la audiencia le pregunta:] ¿Hay alguien con algún grafismo aquí? ¿Algún diseño del cuerpo? Estás cargando un código QR indígena. Estos son los primeros códigos QR. ¡Es tecnología y se nota! Hay mucha información cargada allí. No llevas simplemente un dibujo en tu cuerpo, llevas comunicación, media, medios. De hecho, esto es muy importante. En esa construcción y teniendo ese entendimiento, de que los pueblos indígenas y la diversidad indígena, cada uno tiene su propia forma de comunicación, viene la cuestión de la etnicidad. Entonces, no es posible hacer comunicación masiva para los pueblos indígenas. [...]. (Muniz Tupinambá Hã Hã Hãe, en Carneiro, 2019)

7) La *construcción metodológica heterogénea*, en el sentido de trabajar el problema de investigación de forma diversa y creativa, a la vez que profunda y rigurosa, convergiendo lógicas y métodos, acogiendo y trabajando los conocimientos desde una perspectiva multidimensional. Se trata de hablar de la posibilidad de desarrollar arreglos y reformulaciones metodológicas que articulen diferentes campos de la ciencia, permitiendo al aprendiz-investigador desarrollar una perspectiva epistémica amplia y crítica.

En general, las metodologías indígenas, para Linda Tuhiwai Smith, “son una mezcla de enfoques metodológicos existentes y prácticas indígenas” (2019, p.166), trabajadas por investigadores indígenas dentro de la academia junto con los parámetros y la comprensión de la investigación según el sentido común. A partir de las prácticas indígenas a las que hace referencia Smith, consideramos la relevancia de la educación indígena como aspecto fundacional para un desarrollo metodológico creativo, comprometido y cívico. La educación indígena es la enseñanza de la naturaleza, como lo definiría Márcia Wayna Kambeba (2020), investigadora y poeta del pueblo Omágua/Kambeba.

Es un ejercicio de recordar vivencias durante la infancia en el pueblo, respetando el aprendizaje de escuchar a los mayores, escuchando a los pájaros:

En la planificación del pueblo, en la construcción de las casas, en todo hay formas de aprendizaje, una estrategia pedagógica de enseñanza-aprendizaje; un proceso de aprendizaje lento, solidario, que comienza desde temprana edad [...]. El tiempo [del aprendizaje indígena] en el pueblo sigue los círculos del canto, las narraciones, la luna llena, la maraca. Hablo del tiempo circular que fortalece la unidad porque crea campos energéticos de luz. Este conocimiento se traduce en la psicología y la pedagogía de la aldea. (Kambebe, 2020pp. 25, 26)

8) Al abordar *la construcción heurística*, Maldonado (2022) señala que el viaje de investigación-descubrimientos, aunque esté bien diseñado desde epistemologías críticas, solo se convierte en un viaje coherente si es capaz de comprometerse con la humanidad y las formas de vida y transformaciones del planeta.

Compartir conocimientos, para Daniel Munduruku (2016), fue la forma más asertiva de poder retornar a sus familiares en la región amazónica, un territorio con una extensa historia de invasiones de garimpeiros (mineros ilegales del oro) y de proyectos de construcción hidroeléctrica en sus ríos y afluentes. En la década de 1980, durante su doctorado en Antropología en la Universidad de São Paulo (USP), después del contacto con el Núcleo de Cultura Indígena de la institución, Daniel Munduruku propuso en su investigación la discusión de cuestiones políticas, tanto desde una perspectiva local como desde una perspectiva de política indígena nacional, resultando en una asamblea en su comunidad, llena de recuerdos y resoluciones para la época.

Compartir información, no sólo como un proceso investigativo, sino como una responsabilidad científica, es uno de los temas relevantes para pensar una agenda de investigación indígena según Linda Tuhiwai Smith porque “implica ver el conocimiento como un beneficio colectivo y como una forma de resistencia” (2018, p. 187). Para ello, es fundamental la conformación de una red de comunicación desarrollada por sujetos

comunicantes indígenas, con posicionamientos y propósitos claros, para que se puedan desarrollar relaciones y difundir conocimientos, además de construir estrategias para que los estudiantes indígenas puedan involucrarse en las ciencias que consideran relevantes para ellos y su comunidad.

9) La *construcción del objeto empírico*, a elaboración del conocimiento, desde una perspectiva crítica, se da en diferentes aspectos, fases y niveles, lo que exige la atención del aprendiz-investigador para alcanzar los aspectos que la complejidad investigativa requiere. Al referirse a la construcción del objeto de investigación, Maldonado destaca que “la ilusión de atribuir nuestras sensaciones a los objetos marca buena parte de los ejercicios empíricos, tanto vulgares como abstractos” (2022, p. 127). Esto se debe a que, en primer lugar, es importante ser cuidadoso al entender el objeto empírico como una de las partes de la investigación que ofrece rigurosamente la realidad existencial. Entonces, el objeto empírico no significa un producto o proceso existente, como textos, sitios web, podcasts; es decir, los objetos de referencia. Se trata de una construcción científica, tejida a través de métodos, sistemas, conceptos, que pueden ser descritos, detallados, organizados a través de la mediación del pensamiento en lógicas, estructuras y dinámicas internas.

Para la investigación sobre la comunicación indígena, no es posible realizar una construcción empírica sin el ejercicio constante de la escucha, llamado por los pueblos de tronco Tupí-Guaraní *Acanguatara*, que significa *Cabeza Buena para Escuchar*. Según esta cosmovisión, tenemos siete formas distintas y complementarias de escuchar (Jecupé, 2016), y cada sujeto desarrolla más o menos uno de estos métodos de escucha como característica personal. Dice también que, según la forma en que ese ser es criado desde pequeño, es llevado a reconocer y practicar la escucha de sí mismo y de los demás como un proceso en constante evolución. Significa ser visto y reconocer tu posición ante los ojos de los demás y, para Christian Dunker (2019), concluir qué perspectiva te conviene, algo conocido como escucha empática.

Este ejercicio simple y complejo permite al aprendiz-investigador comprender que la historia, desde una perspectiva indígena crítica en palabras de Smith (2018), no es una construcción universal, cronológica, que pueda ser contada en narrativas coherentes, elaboradas en categorías binarias, y mucho menos considerarla una disciplina inocente. La historia, ya sea en el ámbito micro o macro, está permeada por el poder, una esfera que excluye, margina y subyuga a lo diverso como “otro”. Inclusive así, es necesario aprender la sutileza de tirar de los hilos de la memoria, lo que para Márcia Mura (2018) es un ejercicio de necesaria reconexión con la naturaleza y el espíritu de los ancestros para poder vivir, colectivamente, la forma de ser indígena, transformando la perspectiva colonizada en un camino comprometido, fuerte y poderoso de resistencia frente a las culturas y las luchas.

10) Los *procesos culturales contemporáneos* cuando se considera la perspectiva transmetodológica, se entiende que la investigación científica se constituye con la vida y sus procesos sociales y culturales, realizando un movimiento multilético, que “combina la praxis teórica y empírica en el proceso heurístico de descubrimientos, construcciones y formulaciones de conocimientos” (Maldonado, 2022, p.128) al ejercitar la problematización de objetos y sujetos. Además, la (auto)formación continua del aprendiz-investigador implica (auto)entenderse como sujeto en un contexto sociohistórico, atravesado por procesos de cambio civilizatorio, especialmente las transformaciones sociocomunicacionales de los medios alternativos y digitales en la contemporaneidad.

La construcción investigaciones-caminos de comunicación con los pueblos indígenas, requiere, enfatizamos, la capacidad de saber escuchar. Al fin y al cabo, ¿cómo podemos elaborar los procesos sociales, políticos, históricos, culturales y comunicacionales del mundo de la vida, desde una perspectiva reduccionista y alienante de sistemas, estructuras, posturas, métodos positivistas, estructuralistas y formales en dimensiones coloniales y hegemónicas? Si cada cultura con la que dialogamos brevemente en estas premisas, Guaraní, Avá Kaiowá,

Potiguara, Munduruku, Kambeba, Mura, tiene su forma peculiar de ser y existir en el mundo, es necesario hacer accesible la investigación, basada en abordajes teórico-metodológicos multidisciplinares y autónomos, que involucren a investigadores y coparticipantes indígenas dentro de sus territorios de conocimiento, fortaleciendo vínculos. Pensando en conjunto con la perspectiva maorí, dentro del enfoque *kaupapa Maori*, la investigación con temas indígenas se considera un proyecto social comprometido con lugares y territorios, que realiza una artesanía, dentro y fuera de las comunidades, de valores y creencias, con el colonialismo reflejado en los modos occidentales de educación, las aspiraciones y necesidades socioeconómicas, la economía occidental y la política global (Smith, 2018).

5. Consideraciones finales para sentipensar con el sujeto comunicante indígena

Dado que el dilema de nuestro tiempo, para Boaventura de Sousa Santos (2006), es que el futuro está desacreditado, necesitamos una nueva capacidad de asombro y de indignación que sustente una teoría y una práctica que no se conforme, que desestabilice y sea rebelde. Para ello, comprender el pasado es esencial para revivirlo con su capacidad de brillar, irrumpir y redimir (Sousa Santos, 2006, p. 82), para superar nuestra incapacidad de ampliar nuestra visión a la alteridad. La comunicación, como ciencia, requiere de la convergencia y superposición de contenidos y metodologías en un trabajo intelectual (Mills, 1975) que entienda la tradición teórica como punto de partida, para superarla; y así, dar continuidad a un conocimiento que no es estático ni definitivo.

El aprendiz-investigador debe abrir su imaginación metodológica para construir procedimientos que no se preocupen por establecer límites fijos en los territorios del conocimiento, sino que estén atentos a comprender las profundas transformaciones históricas que permean

las lecturas y los espacios e irrumpen en el flujo de la vida. Para ello, es necesario entrar en las calles, barrios, favelas, quilombos, aldeas, y dejarse afectar por esas realidades para desarrollar una perspectiva que converja y problematice paradigmas, corrientes, perspectivas y experiencias de producción y sistemas teóricos de diversos campos del conocimiento (Maldonado, 2013).

En pleno siglo XXI, donde innumerables gobiernos, partidos, frentes y movimientos externalizan concepciones y discursos funcionalistas sobre cómo hacer y pensar la comunicación, es imprescindible superar la concepción instrumentalista de los métodos que moldearon la actividad intelectual en América Latina. Romper con la imposición de una simulación de modernidad tecnológica, condición impulsada por los países ricos que fuerzan la tarea de aplicarla y consumirla, significa, a los ojos de Martín-Barbero (1988), romper con las mismas concepciones de la ciencia, del estudio científico y de su función en la sociedad engendradas por un modelo positivista de matrices verticales y unidireccionales, que permanecen vivas y sobre las que la historia y la dominación se piensan de forma racional, oculta y justificada.

Superar este precipicio significa que nuestro para caídas intelectual necesita estructuras propias de producción de pensamiento para transgredir lo que Mattelart llamaría la “contrafascinación” del poder, retomada por Martín-Barbero (1988). Sobrevolar y comprender estas regiones de inquietudes y rupturas significa no sólo visualizarlas en estas cartografías, sino acoger al sujeto comunicativo y sus conocimientos, originarios de una cultura no letrada, cuyas narrativas no saltan de los libros, sino que danzan en los cantos, rituales, tradiciones y cosmologías transmitidas en relatos orales que se transmiten de generación en generación y que materializan, para Martín-Barbero (2008), otra forma de existencia de la narrativa popular. La preservación de esta compleja riqueza de las sociedades multiculturales y multirraciales, por parte de los medios de comunicación, implica comunicar estableciendo un vínculo contractual que respete la cultura, la historia, la identidad y el tiempo de cada uno.

Para la modificación de las construcciones históricas, el tiempo se vuelve fundamental para definir los tipos de conocimiento que son importantes en la comunicación, abandonando su visión lineal y sincrónica, y situando el futuro como elemento constitutivo esencial de nuestro presente, así como de su vitalidad. El presente, llamado *Ara yma* por el pueblo Mbyá Guaraní, sugiere un espacio-tiempo original, que demuestra que la naturaleza repite hasta nuestros días la danza de la creación macrocósmica para que podamos guiarnos según su ritmo y armonía (Jecupé, 2016).

La lucha por una comunicación alternativa se vuelve concreta cuando la investigación de las complejidades de los procesos de comunicación ya no es fragmentada, sino que agrega los lenguajes de los medios, los códigos, las percepciones y el reconocimiento de diversos medios de enunciación.

¿Existe otro lugar que podamos habitar además de esta dura Tierra? El mundo de los sueños, respondería Ailton Krenak (2019). No obstante, el sueño como experiencia trascendente en la que el capullo humano implosiona, abriéndose a otras visiones de una vida sin restricciones. Una existencia que se enriquece con las comunicaciones y prácticas populares que buscan ayudarnos a reconocer nuestro propio ser, llevando sus propuestas comunicativas participativas a las masas, para liberar su propia palabra.

Referencias bibliográficas

- Bachelard, G. (2001). *A epistemologia*. Edições 70.
- Baniwa, A. F. (2019). *Bem viver e viver bem: segundo o povo Baniwa no noroeste amazônico brasileiro*. André Fernando Baniwa; João Jackson Bezerra Viana, Aline Fonseca Iubel, orgs. Ed. UFPR.
- Baniwa, D. (2020). Uma maloca-museu para Feliciano Lana, o filho dos desenhos dos sonhos. *DATJournal*, 5(3). <https://bit.ly/4dPydwV>
- Benites, T. (2012). *A escola na ótica dos Ava Kaiowá: impactos e interpretações indígenas*. Contra Capa.

- Bonin, J. A. (2011). Revisitando os bastidores da pesquisa: práticas metodológicas na construção de um projeto de investigação. En Maldonado, Alberto Efendy *et al.*, *Metodologias da pesquisa em comunicação: olhares, trilhas e processos* (pp.19-42). Sulina.
- Bourdieu, P., Chamboredon, J. C. y Passeron, J. C. (2002). *El oficio de sociólogo: presupuestos epistemológicos*. Siglo XXI.
- Carneiro, R. Gomes (2019). Sujeitos comunicacionais indígenas e processos etno-comunicacionais: a etnomídia cidadã da Rádio Yandê. Dissertação (mestrado). Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação. En *Sujeitos comunicacionais indígenas e processos etnocomunicacionais: a etnomídia cidadã da Rádio Yandê* (jesuita.org.br).
- Corezomaé, M. Monzilar (2017). Narrativa de origem do povo indígena Balatiponé-Umutina-ressignificação e traços de hibridismo. *Revista Ecos*, 23(2).
- Dunker, C. y Thebas, C. (2019). *O palhaço e o psicanalista: como escutar os outros pode transformar vidas*. Planeta do Brasil.
- Graúna, G. (2013). *Contrapontos da literatura Indígena contemporânea no Brasil*. Mazza Edições.
- Japiassu, H. (1991). *Introdução ao pensamento epistemológico*. 6ª ed. Francisco Alves.
- Jecupé, Kaká Werá. (2016). *O trovão e o vento: um caminho de evolução pelo xamanismo tupi-guarani*. Polar Editorial: Instituto Arapoty.
- Kambebe, M. W. (2020). *Saberes da Floresta*. Jandaíra.
- Kopenawa, D. y Albert, B. (2015). *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. 1ª edição. Companhia das Letras.
- Krenak, A. (2020). *A vida não é útil*. Pesquisa e organização Rita Carelli. - 1ª ed. Companhia das Letras.
- Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. 1ª ed. - São Paulo; Companhia das Letras.
- Maldonado, A. Efendy (2022). Transmetodología: visualizaciones epistemológicas en ciencias de la comunicación. 1ª ed. CIESPAL.
- Maldonado, A. Efendy Epistemología de la Comunicación: análisis de la vertiente Mattelart em América Latina. Quito-Ecuador: CIESPAL, 2015. P.195-236
- Maldonado, A. Efendy (2013). A perspectiva transmetodológica na conjuntura da mudança civilizadora em inícios do século XXI. En Maldonado, A. E., Bonin, J. A. y Rosário, N., *Perspectivas metodológicas em comunicação: Novos desafios na prática investigativa* (pp. 31-57). Comunicación Social Ediciones y Publicaciones.
- Maldonado, A. Efendy (2011). Pesquisa em Comunicação: trilhas históricas, contextualização, pesquisa empírica e pesquisa teórica. En *Metodologias de pesquisa em comunicação: olhares, trilhas e processos* (pp. 277-303). 2. ed. Sulina.

- Martín-Barbero, J. (2008). Comunicación y culturas en América Latina. *Revista Anthropos/Huellas del conocimiento*, 219.
- Martín-Barbero, J. (1988). Retos a la investigación de comunicación en América Latina. En J. Martín Barbero, *Procesos de comunicación y matrices de cultura/ Itinerarios para salir de la razón dualista* (pp.82-97). Gustavo Gili.
- Mills, C. Wright (1975). Do artesanato intelectual. En *A imaginação sociológica* (pp. 211-224). Zahar Editores.
- Munduruku, D. (2016). *Memórias de um índio: uma quase autobiografia*. 1. Ed. Edelbra.
- Mura, M. Nunes Maciel (2018). Da sutileza de puxar os fios da própria história. IHU Online. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo, edição* 527. <https://bit.ly/45dDBaW>
- Ribeiro, D. (1996). *Diários Índios: os Urubu-Kaapor*. Companhia das Letras.
- Santos, M. (2002). *O país distorcido: o Brasil, a globalização, a cidadania. Organização, apresentação e notas de Wagner Costa Ribeiro*. Publifolha.
- Schwade, E. (2021). Nas assembleias, os povos indígenas se afirmam: narrativas e testemunho de Egydio Schwade. En Clovis Antonio Brighenti, Egon Dionisio Heck (org.), *O movimento indígena no Brasil: da tutela ao protagonismo (1974-1988)*. EDUNILA.
- Smith, L. Tuhiwai (2018). *Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas*. Tradução: Roberto G. Barbosa. Ed. UFPR.
- Sousa Santos, B. de. (2006). Para uma epistemologia do Sul. En Boaventura de Sousa Santos, *A gramática do tempo: para uma nova cultura política [Para um novo senso comum. A ciência, ao direito e a política na transição paradigmática*. Volume 4]. (pp. 47-85). Edições Afrontamento.

Participación y memoria de los indígenas amazónicos peruanos: protagonistas de procesos comunicacionales de resistencia social

Franklin Cornejo Urbina

Universidad Antonio Ruiz de Montoya

<https://orcid.org/0000-0002-4681-6270>

Participación y la memoria sobresalen en la agenda indígena amazónica peruana del siglo XXI frente a unos intereses económicos extractivistas e ilícitos que apuntan cada vez más hacia la destrucción de los bosques amazónicos, desatando innumerables formas de violencia contra los pueblos originarios. En el mapa del Perú existe un territorio amazónico, pero en las políticas no aparece la diversidad de las 51 etnias que conforman los pueblos indígenas amazónicos.

Los temas que marcan la agenda de los amazónicos peruanos tienen en común reclamos por el respeto de su dignidad humana y el reconocimiento de territorios en contextos donde se dan asesinatos de líderes indígenas (muchos de ellos impunes), conflictos socioambientales y delitos ambientales. Los indígenas amazónicos resaltan factores humanos, políticos y económicos en realidades donde la pobreza, la desigualdad y la injusticia hacen que la Amazonía y sus

pueblos se conviertan en protagonistas de procesos de resistencia, con unas agendas que ellos mismos construyen dentro de sus comunidades y en redes con plataformas y organizaciones sensibles a los derechos humanos y la interculturalidad.

En esta realidad cultural y comunicacional de los indígenas amazónicos, los componentes espirituales y los saberes ancestrales resultan ser relevantes para repensar los significados y los valores relacionados con la memoria del mundo amazónico, los cuales nos acercan a comprender la cultura compartida entre diferentes grupos sociales que integran los pueblos amazónicos y el espacio social público rodeado de naturaleza. Este legado se puede apreciar en los ritos e historias que comparten los indígenas de generación en generación. Sin embargo, en los últimos tiempos estas narrativas se han convertido en historias de alertas o dramas que alcanzan cada vez a más personas y al medio ambiente en los territorios indígenas.

Este trabajo reúne diversos textos de mi propia autoría publicados en 2018, 2020 y 2023 sobre los indígenas amazónicos de Perú con el objetivo de facilitar elementos para el análisis de la relación teórica entre participación y memoria como vasos comunicantes en la construcción de la actual agenda indígena amazónica. Dichos trabajos son el resultado de investigaciones académicas y trabajos de campo vinculados con la comunicación, culturas y capacidades humanas, particularmente del pueblo Awajún, uno de los pueblos que ha criterio del autor del presente texto ha desarrollado una experiencia valiosa en el campo de la comunicación y la organización política.

La memoria y la participación de resistencia social

Sostengo que la participación del indígena amazónico peruano es cada vez más una participación de resistencia social, que moviliza la memoria en contextos indígenas de emergencias territoriales en los que se dan asesinatos contra líderes indígenas, la contaminación de los

ríos, conflictos socioambientales o la deforestación de los bosques. En este contexto adverso, el indígena amazónico denuncia los abusos, se organiza en la comunidad, defiende su territorio, ofrece su testimonio en los programas de radio como parte de la reconstrucción de su memoria y la insania en la que percibe su vida en peligro.

Lo que podemos ver es que la memoria está asociada al territorio y a la lengua originaria en las que aparecen, con mayor fuerza en las tensiones entre las cosmovisiones indígenas y occidentales “cosmologías amazónicas y narraciones mediáticas” (Angulo, 2019; Cabel, 2022) que funcionan como modalidades de comunicación tradicionales y modernas yuxtapuestas. Esta comunicación se trabaja a través de videos, cantos y programas de radio (Cornejo y Toyco, 2020) en los que participa la comunidad, especialmente los indígenas jóvenes, los líderes y los miembros bilingües de la comunidad.

Características de la comunicación indígena amazónica

De esta manera encontramos que la comunicación endógena, ancestral, espiritual, tradicional y moderna es la cultura viva que practican los pueblos indígenas amazónicos, estas dimensiones comunicacionales les han permitido a los indígenas seguir resistiendo históricamente frente a la presencia del otro, invasor y abusivo, pero también ampliando su presencia en el mundo ante el otro, mediador o agente de desarrollo. Sin duda, el encuentro o el desencuentro entre uno u otro interlocutor es lo que los pueblos indígenas amazónicos deben prever o evaluar permanentemente en la construcción de su ciudadanía, su existencia en el territorio amazónico y la agenda de la política nacional.

Si el lenguaje es la comunicación, entonces en la comunicación indígena amazónica se presentan múltiples y complejos lenguajes en los que subsisten, sobreviven y florecen sujetos, personajes, seres, espacios, instrumentos, medios, canales, mensajes que nos permiten ampliar los conocimientos sobre la Amazonía para conocernos, encontrarnos o establecer vínculos y diálogos con dignidad y empatía.

El investigador ítalo-peruano Stefano Varese⁹⁶ en su libro *La sal de los cerros* publicado en Lima en 1968, menciona que:

La resistencia de la sociedad nativa de la montaña es un problema esencialmente espiritual. Se dan sobre todo dos cosmovisiones las que entran en juego de tensión cuando una sociedad tribal es agredida culturalmente por la nuestra (sociedad occidental). (p. 8)

Varese destaca las dificultades que históricamente han afrontado los grupos tribales de la montaña con la sociedad occidental, “dos cosmovisiones en un juego de tensiones”, estas tensiones se pueden ver recreadas en los innumerables conflictos socioambientales, los cuales, según la Defensoría del Pueblo son más numerosos en el departamento amazónico de Loreto, ubicado en la selva norteña peruana.

Por su parte, el investigador Jaime Regan (2018), comenta que:

Existen ciertas estructuras mentales e inconscientes (salvajes) con las cuales el ser humano se acerca e interactúa con la naturaleza (véase Lévi-Strauss, 1962). No son formas primitivas de pensamiento, sino sistemas sofisticados de concebir el mundo. (p. 6)

Según Regan:

Para los pueblos amazónicos sus espacios no son únicamente lugares físicos, sino que son lugares sagrados. El despojo o contaminación de ellos conducirán a la pérdida de las estructuras mentales que les han permitido domar su entorno y sobrevivir. (p. 16)

Regan ha estudiado la espiritualidad de los pueblos amazónicos peruanos Kukama, Asháninka y Awajún y su relación con la dimensión sagrada de los ríos, cochas y el bosque. El pueblo Kukama y sus vecinos los Omagua celebran la espiritualidad tradicional que gira en una relación sana con el entorno físico y social (Regan, 2018, p. 8). En estos pueblos sobresale Yacumama, una enorme serpiente acuática,

96 Stefano Varese, recibió el 21 de febrero de 2024, el Doctorado Honoris Causa en la Universidad Nacional de Ingeniería, en Lima-Perú.

protectora de los ríos y lagunas, y de los animales que habitan en ellos (Rivas, 2011).

Los Yacumama son animales que viven en el agua y salen de algunas partes de los ríos, y también se los llama Purahua, y estos son Madres de los ríos. (Semira Ibarán Ipushima, 49 años de edad en 1979 de San Joaquín de Omaguas, informante omagua)

La madre del río es muy importante porque piensan que, si abandona el río o laguna, este o esta se secaría. Actualmente, debido a la grave contaminación de los ríos por los derrames de petróleo, dicen que Purahua se está alejando. (Erwy Aquituari, 30 años de edad, informante kukama)

Los ríos y cochas tienen su dueño o “madre” (espíritu). El espíritu del río es la boa, “mui huasu” (Gustavo Aquitauri Tamani, 56 años de edad, en 2006, en Nauta, informante kukama). (Regan, 2018, pp. 8, 9)

Regan destaca que, en la Amazonía, los árboles y plantas medicinales tienen dueños o “madres” que pueden curar las dolencias de los humanos, pero también pueden dañar. En la tierra firme están el “yawa tsunin” o jaguar negro y los “shapishikos” o duendes del bosque que ayudan a los cazadores, pero los castigan si matan demasiados animales. Pero también el mismo Regan explica que existen diferentes ritos como de los guerreros, de la iniciación de la pubertad de la mujer o el uso del espacio territorial en los que se interconectan seres sobrenaturales, la naturaleza, la comunidad y se establecen prácticas en que se realizan fiestas, se cantan y las personas de la comunidad entran a nuevas dimensiones sociales como seres purificados, se convierten en adolescentes o pueden establecer contactos con la naturaleza a través de los curanderos chamanes que le hablan a los espíritus en el idioma originario del pueblo.

Por otro lado, encontramos que, en esas dinámicas de construcción de la memoria, la mujer indígena amazónica es un eslabón intercultural clave, porque ella es la que habla la lengua originaria y la transmite a sus hijos. El hombre indígena amazónico también transmite la cultura, pero la mujer indígena tiene una mayor preponderancia en el hecho cultural

de transmisión de la identidad, porque ella permanece más tiempo en la comunidad a diferencia del hombre que emigra o permanece por periodos fuera del núcleo familiar. Sin embargo, pueden darse casos de hombres que permanecen cerca de sus familias.

El papel de la mujer indígena como agente de comunicación ha sido poco estudiado y este aspecto relacionado a su protagonismo intercultural debe ser destacado en la proyección de las memorias indígenas amazónicas. La mujer indígena amazónica está asumiendo protagonismo en la vida política de las comunidades, por ejemplo, encabezan las protestas sociales contra los derrames de petróleo en la selva, pero todavía persisten fuertes brechas patriarcales que limitan su acceso a la educación y a la vida política, comunal y estatal.

Por otro lado, a pesar de las injusticias y desigualdades, los pueblos indígenas amazónicos se organizan para participar en la vida pública de sus comunidades, a nivel regional y nacional (también con incidencia en la comunidad internacional); tienen la esperanza del cambio y buscan el diálogo frente al mundo occidental, lo cual se da a razón de las asambleas, protestas sociales en contextos de conflictos ambientales⁹⁷ y organizaciones nativas, que a través de acciones políticas internas han logrado convertirse en naciones como el caso de los Pueblos Wampis y Awajún⁹⁸ en el Departamento peruano de Amazonas.

Dentro de estos espacios sociales para la participación se desarrollan prácticas tradicionales como cantar, danzar, realizar retiros espirituales, elaborar videos o promover programas radiales. Organizaciones indígenas como la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSEP), el Observatorio Petrolero de la Amazonía Norte (PUINAMUDT) o la Organización Nacional de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas del Perú (ONAMIAP) se están convirtiendo en

97 Según un reporte de la Defensoría del Pueblo, en octubre de 2023, el Departamento peruano amazónico de Loreto tuvo (30 casos) la mayor cantidad de conflictos socioambientales en una sola región. <https://bit.ly/441lly>

98 Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis <https://nacionwampis.com/> Gobierno Territorial Autónomo Awajún. <https://bit.ly/45FCCQL>

voceros y organizaciones con incidencia en la defensa del territorio y la identidad del pueblo indígena amazónico.⁹⁹

De esta manera, la participación se convierte en una acción política pública entre los indígenas amazónicos, en la que confluyen reuniones y prácticas tradicionales en territorios muy frágiles y sociedades que históricamente han aprendido a defenderse de la irrupción de colonos y corporaciones en busca de lucro y riquezas en sus territorios.

Entre los indígenas amazónicos danzar con trajes típicos; compartir masato (bebida tradicional fermentada a base de yuca); reunirse en las noches a la luz de la luna, escuchando los sonidos de los animales, mientras se camina en el bosque y en las orillas de los ríos; realizar retiros espirituales hasta donde se encuentran las plantas maestras, elaborar el Kené (símbolos bordados o pintados), confeccionar artesanías, pintar cuadros con tintes naturales, producir videos sobre sus costumbres o emitir un programa en lenguas nativas representan espacios de vida, celebración y resistencia en territorios donde se han incrementado los asesinatos¹⁰⁰ contra líderes indígenas y defensores ambientales que se han expresado en contra de mafias vinculadas al narcotráfico y la invasión de tierras.¹⁰¹

El papel de la mujer indígena amazónica en la comunicación

En la Amazonía, el protagonismo de la mujer en la comunicación es central, particularmente en el mantenimiento de la identidad y la cultura. Su presencia en el territorio une los mundos humanos y espirituales, con una incidencia que trasciende en los miembros que integran el clan y la comunidad.

99 AIDSESP: <https://aidesep.org.pe/>; PUINAMUDT: <https://observatoriopetrolero.org/>; ONAMIAP: <https://www.onamiap.org/>

100 Entre 2013 y 2023 fueron asesinados 32 líderes y lideresas en contextos amazónicos que defendían sus tierras de invasores y del narcotráfico. <https://bit.ly/4dTuVZq>

101 Gran parte de las muertes de los líderes indígenas amazónicos quedan impunes, un testimonio de ello son las viudas de la comunidad ashéninka de Saweto. <https://bit.ly/4dL32m8>

Particularmente, la mujer indígena rural amazónica, que habla, canta, aconseja, pero que también es artesana, irradia la cultura a través del uso de la lengua originaria y la transmisión de las tradiciones en cantos y mitos. Ella es el sujeto social que enuncia en la selva, la que reconstituye significados, símbolos autóctonos, sentimientos, afectos, y quien da a conocer dramas y esperanzas.

Durante la videoconferencia “El papel comunicativo de la mujer amazónica”, Patricia Blasco (coordinadora de la Pastoral Social zona selva del Vicariato Apostólico San Francisco Javier, en Perú), comentó que trabajar desde la identidad del pueblo y el empoderamiento de las mujeres forma parte de “compartir y acompañar” diversos procesos de comunicación con un énfasis en la interculturalidad.

La videoconferencia se coordinó desde Lima, Perú, el 29 de abril de 2023, y formó parte del curso virtual “Escuchar y hablar con el corazón de la Amazonía y caminar con sus pueblos”, organizado por el CREC Internacional, el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP) y la Comisión de comunicación de la Conferencia episcopal de Perú, el curso estuvo destinado a comunicadores católicos de las regiones peruanas.

En un territorio amazónico en el que se pueden encontrar múltiples conflictos, gritos de desesperanza y violencia, el modelo de la comunicación amazónica tiene a la mujer como una actora social, invisibilizada por el mundo occidental (por desconocimiento de su cultura y un pensamiento estereotipado), sin embargo, se puede ver que la mujer está muy presente, en la vida cotidiana del clan familiar o del pueblo.

La mujer indígena tiene conocimientos, desconocidos en la ciudad, pero que se practican en las mismas comunidades rurales. No es lo mismo una mujer indígena rural, que una indígena de la ciudad. Debido a las problemáticas del mundo amazónico, uno no puede entrar ahí con prejuicios teóricos o juzgar. Lo que se puede hacer, desde la experiencia, es que se debe observar y escuchar. Uno en la selva se hace pequeño, en el sentido que debe ser humilde para compartir con las mujeres,

especialmente con las ancianas sabias y las madres, comentó Patricia Blasco, religiosa de la Compañía Misionera del Sagrado Corazón de Jesús.

Blasco trabaja desde hace algunos años en Huampami, en el distrito de El Cenepa, departamento peruano de Amazonas, y ha encontrado en la identidad de la cultura awajún una mediación para interactuar con las mujeres. Esa mediación se ha dado gracias a Nugkui, el mito de una mujer creadora de la vegetación y de la tierra, que las mujeres awajún y la misma Patricia respetan mucho.

A través de Nugkui, que han convertido en un personaje, se dan charlas, se interpretan aspectos culturales, se afrontan las dificultades y las prácticas de vida de ser mujer en la selva.

Cuando se habla de comunicar con el corazón, ello se complementa en la Amazonía, con la experiencia de las mujeres madres que defienden entrañablemente, lo que ellas han engendrado, que es el amor al bosque y a sus hijos, comenta la misionera Blasco.

La experiencia de Blasco nos hace repensar el papel comunicativo de la mujer en la Amazonía, en el hecho que, la mujer indígena amazónica, es la enunciativa, mediadora y mensajera de la cultura misma de la Amazonía, en el sentido que es la que cría en la lengua originaria a los hijos, tiene una visión de la comunidad en las que confluyen seres humanos, seres espirituales y seres míticos, que en las cosmovisiones son gentes que habitan los ríos, las montañas, los bosques y la comunidad.

El papel del hombre es importante en la comunidad, pero al ser la mujer la que permanece más tiempo en la comunidad, su actuación es cada vez más pública debido a las potenciales amenazas del territorio. La mujer es la víctima de los delitos ambientales y como tal, también es testigo de las maldades y daños a las personas y al bosque.

En términos comunicacionales, la mujer amazónica es el eslabón perdido de una comunicación que no se conocía y que podemos aproximarnos a comprender ahora a través de las protestas ciudadanas contra las autoridades corruptas, las normas y actividades que atentan

contra el territorio como el derrame de petróleo en los ríos y lagos. Por lo general son las mujeres las que encabezan esas protestas; ellas también se manifiestan en las reuniones gubernamentales, cuando los ministros llegan a sus territorios, como el caso de las indígenas awajún que pidieron, en noviembre de 2021, vestidas con sus atuendos típicos, ante el ministro de Energía y Minas, proyectos que protejan la vida de sus familias y contribuyan al cuidado del territorio.

También son mujeres artesanas, como las mujeres ceramistas del río Cenepa, o llegan a ser autoridad como Tali Sabio Piuk, apu (primera jefa awajún) de la comunidad nativa central de Wawas, en la provincia de Bagua, Amazonas.

La mediación de la comunidad, la identidad y la lengua originaria son elementos centrales, ancestrales y renovados de una comunicación en la que las mujeres, en el pueblo awajún, están ganando espacios de empoderamiento debido también a una comunicación asamblearia, en la que se busca dialogar y propiciar espacios de participación, donde los hombres han sido históricamente guerreros y han defendido su territorio, lo cual se evidenció en el denominado Baguazo de junio de 2009. En el mundo urbano está el caso reciente de la escritora awajú-wampis, Dina Ananco Ahuananchi, que con su poemario “Sanchiu” obtuvo el Premio Nacional de Literatura 2022.

En todos estos casos, podemos reconocer que se van generando espacios para promover la interculturalidad, la educación intercultural bilingüe, la participación política, y las prácticas comunicacionales que se van convirtiendo en el entorno propicio para comprender, el mundo de vivencias socioculturales de las mujeres amazónicas, cuya existencia y lucha por sus derechos y ciudadanía es un aporte a la comunicación de sus pueblos.

La comunicación de los awajún

La realidad comunicacional del pueblo indígena awajún es relevante en el contexto de las comunicaciones en el mundo amazónico peruano, en su territorio se dio el “Baguazo” que representa un parteaguas en las relaciones políticas entre los indígenas amazónicos y políticos en el poder de la capital en Lima, Perú.

El 9 de junio de 2009, los indígenas awajún se opusieron a un Decreto de la Ley de la Selva de Perú que se aprobó en el marco del Tratado de Libre Comercio Perú-Estados Unidos para que empresas transnacionales puedan explotar principalmente grandes yacimientos de petróleo y gas, sin la consulta previa ni beneficios para los pueblos indígenas.

El gobierno del presidente Alan García derogó el decreto ley, luego de fuertes enfrentamientos, que se extendieron durante 52 días, entre la policía y los indígenas, en Bagua, Departamento de Amazonas, con un saldo de 33 muertos.

Los awajún han demostrado tener capacidad para comunicarse políticamente y defender su territorio. El conflicto del Baguazo es el hito más reciente en la lucha por proteger sus territorios considerados por los awajún como lugares sagrados.

Al interior de la cultura awajún, el sentido de gobernabilidad es central en la vida del pueblo, hay representantes, pero también una asamblea que acompaña y supervisa la acción del “apu”, del líder de la organización. Sobre la organización de la comunidad, el líder Awajún, Santiago Manuin (fallecido el año 2020) comentó lo siguiente:

Si no tuviéramos amor propio, ¿qué seríamos? ya estaríamos destruidos. Tener amor propio, ese orgullo de ser indígena, de ser awajún, mantener nuestra identidad cultural, es un pedazo de amor propio que tenemos. Toda persona tiene su amor propio, no en exceso, yo soy orgulloso de mi pueblo, y orgulloso de amor propio, por eso el awajún es de gobierno horizontal, por eso somos de gobierno, el apu (líder de la organización) no manda en la asamblea general, en el acuerdo general. El apu de la comunidad debe

cumplir lo que la asamblea ha indicado hacer, no decide solo, si lo hace su pueblo lo bota. (Santiago Manuin, entrevistado por Franklin Cornejo, noviembre 2017)

El pueblo awajún tiene unos 55 366 habitantes. Ellos mismos se consideran una etnia de guerreros, que no fueron conquistados ni vencidos por los grupos de conquistadores y colonizadores que llegaron a sus territorios en diferentes épocas, entre ellos están los mochicas, los incas, los españoles, los terroristas, las tropas de militares ecuatorianos (en la Guerra del Cenepa), el narcotráfico y las empresas extractivas.

La comunicación awajún tiene un fuerte sentido social (se perciben como un colectivo) y cultural (incluye experiencias y vivencias locales), y ha permitido a generaciones de indígenas que viven en estas selvas hablar en su idioma (awajún), reunirse, organizarse comunalmente y ahora, con las carreteras asfaltadas y los puentes que están al otro lado del río, también a entender las dinámicas y paradigmas que configuran la sociedad civil de la que forman parte en el Perú.

El idioma awajún es el lenguaje para vivir en la selva, al menos entre los nativos, en un sentido comunicacional se habla el awajún para convocar a “mingas” (faenas comunales para construir o darle mantenimiento a la casa, limpiar la chacra, o apoyar a un poblador que pide ayuda a su comunidad), también para realizar danzas, fiestas, convocar asambleas; actividades que permiten estructurar la familia, el clan y la comunidad. Allí vemos espacios de participación donde se busca la agregación social.

Los conflictos por tierras, relaciones parentales, violencia, brujería o asuntos políticos rompen esos procesos sociales de comunidad, sin embargo, lo que reconstituye la unión es la defensa del territorio y las prácticas comunales. Los momentos de mayor sentido comunitario están en las “mingas”. También se evidencia un fuerte sentido comunitario político en las asambleas donde se eligen a los “apus” (líderes de la comunidad) o cuando intervienen públicamente los “pamuk” (jefe de todos o persona con visión).

Esta convocatoria social en el mundo awajún se practica a través de radios con parlantes instalados en las casas y en postes de la comunidad, además se da mediante el sistema de radio que permite la comunicación entre comunidades alejadas, al igual que las cabinas telefónicas instaladas en algunos centros poblados. A ello se suman también las emisoras de radios, como Radio Kampagkis o Radio Wampis; pero en tiempos ancestrales esta comunicación se realizaba a través de instrumentos de percusión como el “manguaré”, tronco con orificios que se tocaba como tambor para emitir sonidos, que anunciaban la llegada de visitantes o avisaban sobre personas enfermas, lluvias, buenas noticias o peligros. También se utilizaba una suerte de corneta “kachutuntui” confeccionada a base de una planta silvestre y que utilizaban los clanes en la selva para comunicarse en distancias cortas.

Desde hace algunas décadas a través de la llegada de colegios estatales a la zona, las nuevas generaciones de awajún son bilingües y hablan también el castellano. En ese contexto intercultural, el papel que cumple Radio Kampagkis, a cargo de la obra social de los jesuitas en Amazonas, es clave al ser un medio que facilita el diálogo entre los nativos awajún y el mundo occidental representado por el centro poblado de Nieva (algunos llaman a este lugar “Nieva York”, debido a la presencia de la ciudad en la selva, a través del comercio, la presencia de los migrantes que provienen de otras provincias, que allí conocen como “mestizos” o “apach” y las edificaciones de cemento que se levantan en la zona).

Radio Kampagkis tiene siempre las puertas abiertas y ello permite que las personas de la comunidad, puedan hablar en la radio, sentirse escuchadas, dejar mensajes o avisos que ellos piden que se anuncien en la radio. Entre sus locutores hay jóvenes awajún y su programación incluye noticias sobre campañas de salud pública, denuncias de violencia doméstica, saludos a los parientes y amigos, avisos sobre la caída de puentes debido a las lluvias torrenciales, debates sobre la corrupción, la realización de actividades deportivas o conciertos de

música popular. Los programas de radio transmiten y hablan también sobre reflexiones bíblicas y elementos de la cultura local como canciones, mitos, cuentos y leyendas.

Estas formas de expresión aportan a la comprensión de una historia, estructura social y organización de los nativos en la selva. Sobre este asunto, la filósofa política Iris Marion Young (2000) propuso en un planteamiento sobre democracia comunicativa, que “los saludos”, “la retórica” y “la narración” resultan ser formas de expresión posibles del que se pueden valer las personas de culturas diferentes, que no han sido incluidos por la cultura occidental ni el desarrollo contemporáneo, para buscar consensos, participar en el debate público y en acciones democráticas de participación ciudadana o política.

Estamos ante nuevos ciudadanos que a través del bilingüismo y medios como la radio construyen mensajes desde su cultura, se organizan y viven en la selva, pero en contacto con el mundo occidental; ello representa, también, nuevos contextos comunicativos con actores sociales y políticos que buscan defender su cultura y territorio. Se abren nuevos espacios de comunicación para el desarrollo y el encuentro intercultural.

A manera de conclusión

Al retomar el objetivo de este estudio referido a facilitar elementos para el análisis de la relación teórica entre participación y memoria como vasos comunicantes en la construcción de la actual agenda indígena amazónica, encontramos que la dimensión espiritual y los saberes ancestrales están presentes en la agenda indígena amazónica y se manifiestan en diversas modalidades comunicacionales ancestrales y modernas que permiten el posicionamiento de demandas, necesidades y cosmovisiones del mundo indígena amazónico en el panorama nacional e internacional.

La cultura awajún es una demostración de la importancia de la espiritualidad y los saberes ancestrales en la comunicación pública

de este grupo indígena, que históricamente ha defendido su territorio y que ha descubierto, en la comunicación política, una forma para fortalecer sus lazos grupales internos y proponer una agenda propia frente a las agendas mediáticas concentradas, así como a los poderes políticos y económicos interesados en la explotación de los recursos naturales de la Amazonía, en detrimento de los pueblos originarios.

Un acercamiento a la comunicación de los pueblos originarios indígenas amazónicos peruanos no es la transmisión de una simple noticia, va mucho más allá e integra su propia identidad, lengua y territorio envueltos en luchas históricas movilizadas por la participación y la memoria donde el hombre y la mujer están estrechamente relacionados con la naturaleza y el territorio. Es como si cada indígena que resiste frente a los abusos y vejámenes fuera la extensión espiritual de esa naturaleza y territorio desde el que luchan por cambios sociales y derechos humanos. Desde la perspectiva de los pueblos originarios amazónicos podemos reconocer que su comunicación es humanista, estratégica e intercultural.

Referencias bibliográficas

- Angulo, M. (2019). Las cosmologías amazónicas y las narraciones mediáticas. El Caso de la Radio Ucamara del Pueblo Indígena Kukama Kukamiria (Perú). *Pós - Revista Brasiliense de Pós-Graduação em Ciências Sociais*, [S. l.], 14(1). <https://bit.ly/3HJW98E>
- Cabel García, A. (2022). Más allá de la herida y el olvido: la voz memoriosa y su narrativa en dos documentales de Radio Ucamara. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 1(46), 99-122. <https://doi.org/10.7440/antipoda46.2022.05>
- Cornejo Urbina, F. (2022). *Aproximaciones desde el desarrollo humano a la comunicación comunitaria participativa y la capacidad de afiliación en el Pueblo Awqjún, Región Amazonas*. [Tesis para optar el Grado Académico de Magister en Desarrollo Humano, Enfoques y Políticas]. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Cornejo, F. y Toyco, A. (2020). La cobertura informativa en redes sociales sobre los pueblos indígenas amazónicos en los cien días de la cuarentena del COVID-19 en Perú. En Maria Cristina Gobbi e Rosa Simões (orgs.), *Sociedade*,

- ativismo midiático e democracia* (pp. 259-287). RIA EDITORIAL <https://bit.ly/3ZT1ukn>
- Cornejo, F. (2023, 11 de mayo). *El protagonismo de la mujer en la comunicación amazónica: lenguaje, corazón y entraña*. Querida Amazonía.
- Regan, J. (2018). *La actuación de los espíritus en tres pueblos amazónicos. Cartilla para una pastoral intercultural*. CAAP, REPAM, Sínodo para la Amazonía.
- Varese, S. (1968). *La sal de los cerros*. Universidad Peruana de Ciencias y Tecnología.
- Young, I. (2000). La democracia y el “otro”: más allá de la democracia deliberativa (pp. 41-55). *Revista Jurídica de la Universidad de Palermo*, traducción de Lelia Mooney Irotinsky <https://bit.ly/3FQcUhU>

Capítulo 3

Mediaciones en la comunicación digital indígena. Una lectura desde Latinoamérica¹⁰²

Dr. Claudio Maldonado Rivera¹⁰³

Universidad Católica de Temuco

Dr. Juan del Valle Rojas¹⁰⁴

Universidad Católica de Temuco

Introducción

Son evidentes las mutaciones producidas por el desarrollo e innovación aplicado al campo de las tecnologías de la información y la comunicación de carácter digital. Actualmente, sociedades y culturas se acoplan a un proceso de tecnologización del cual aislarse parece ser un imposible, considerando que los procesos de desconexión son, en nuestro presente, un innovador modo de estratificación y exclusión sociocultural (García-Cancini, 2004). Cambios suscitados en el plano de la comunicación, la

102 Este trabajo deriva de las reflexiones teóricas y metodológicas desarrolladas en el proyecto FONDECYT Regular n° 1220324, titulado El proyecto civilizatorio en la industria cultural de América Latina. Fundamentos ideológicos, encuadres y estrategias de enemización, en los siglos XIX, XX y XXI. Los casos de Chile, Argentina, Perú y Colombia.

103 Profesor asociado adscrito al Departamento de Lenguas e Investigador titular del Núcleo de Estudios Interétnicos e Interculturales de la Universidad Católica de Temuco.

104 Profesor asistente y director del Departamento de Lenguas de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Católica de Temuco.

política, la economía, los cuerpos y la producción de subjetividad dan cuenta de las transformaciones en curso que experimentamos día a día (Sibilia, 2005; Cuadra, 2008).

En este complejo marco socio-histórico, adentrarse al estudio del campo de la comunicación social mediado por tecnologías digitales, se torna una tarea central para comprender nuestro presente. Las continuidades, tensiones y rupturas que experimenta el ecosistema (hiper)mediático, dan cuenta de fenómenos dispares: por un lado, la persistencia de la concentración, regulación y control del sistema de medios por parte de sectores hegemónicos, lo cual perjudica toda política que busque avanzar en la democratización de las comunicaciones y en la promoción, el respeto y reconocimiento de la diversidad cultural; por otro lado, y en contraposición a lo señalado anteriormente, se identifican heterogéneas prácticas de comunicación efectuadas por colectividades que “desde abajo” buscan confrontar las asimetrías estructurales impuestas por el sistema mundo moderno-colonial (Maldonado, 2018).

Si bien ambas tendencias requieren de un estudio que logre articular las tensiones que experimenta el campo comunicacional, en esta ocasión nos detendremos en ofrecer algunas reflexiones de orden conceptual en torno al segundo eje expuesto, con el fin de aportar al estudio y comprensión de las prácticas comunicativas de los actores desplazados hacia los márgenes de los centros de dominación, específicamente en atención de los procesos de comunicación indígena mediados por tecnologías digitales que se desarrollan en el contexto latinoamericano.

Para cumplir con este propósito, el escrito se organiza en tres momentos. El primero retoma aspectos centrales de la discusión esbozada por el “giro decolonial” en torno al concepto de colonialidad del poder, con la finalidad de reflexionar sobre su contribución al momento de analizar la estructuración y los efectos generados por el sistema mundo moderno-colonial. Complementariamente, el trabajo propone un acercamiento —marginal— al movimiento indígena que

durante las últimas décadas se ha emplazado como un actor político e identitario central en el marco de las luchas sociales que apuntan a la descolonización estructural de la existencia. Finalmente, se rescata el legado del pensamiento de Jesús Martín-Barbero (1982, 2004, 2005, 2010) para pensar las mediaciones que operan en el campo de la comunicación digital indígena.

Esta apuesta busca, a la vez, posicionar modos de comprensión de la realidad local a partir del reconocimiento y validación de las matrices epistémicas latinoamericanas, con la finalidad de construir un marco conceptual y explicativo coherente a los rasgos que hemos observado en procesos de investigación que atienden las prácticas comunicativas indígenas en el contexto de sociedades altamente tecnologizadas. Buscamos, de este modo, dar continuidad a la agenda teórica e investigativa que desde finales de la década de los años 60 posicionó al pensamiento latinoamericano en el debate del campo científico de la comunicación a escala global, obrando, según nuestra convicción, en contra del desperdicio de la experiencia cognoscitiva regional y afianzando el proyecto utopístico que ha definido a lo largo de su historia al campo de la comunicación en Latinoamérica.

Colonialidad del poder y resistencias indígenas

Los actuales procesos de comunicación digital que desarrollan los pueblos indígenas exigen un marco de contextualización socio-histórico de amplio alcance, de modo de visualizar los mecanismos de clasificación de las poblaciones racializadas, así como el despliegue de tácticas de resistencia y lucha.

Desde el denominado “giro decolonial”, se establece que la expansión del capitalismo a escala global tiene su hito fundacional en la apertura de la ruta comercial generada a través del Atlántico en el siglo XV; no obstante, lo que trae consigo el descubrimiento y conquista de América no es tan solo un modelo de producción mercantil, sino una

matriz colonial de poder que definirá los causes del sistema mundo moderno-colonial (Dussel, 1994; Mignolo, 2003).

Quijano (2007) denomina a esta matriz de poder como “colonialidad del poder”. El autor señala que esta expresa la implementación de formas de clasificación y control de las poblaciones a partir de un sistema de configuración racial, el cual jerarquiza diversas dimensiones de la existencia: trabajo, conocimientos, subjetividad, sexualidad, territorios, entre otros. Adicionalmente, establece que, si bien la colonialidad de poder se inaugura con la conquista de América, ha sido capaz de actualizarse en el transcurso de la historia (Quijano, 2011). En nuestra era, la colonialidad se define en función de nuevos modos de división internacional del trabajo; el neoextractivismo; asimetrías geopolíticas del conocimiento en la era del capitalismo cognitivo; nuevas brechas generadas por las redes de interconectividad digital; migraciones forzadas, entre tantos otros aspectos que definen la crisis del proyecto civilizatorio moderno.

Ahora bien, en respuesta a esta estructuración planetaria de carácter asimétrica, se evidencia la emergencia de diversos colectivos humanos que desde los márgenes del sistema mundo moderno-colonial activan repertorios de resistencia y lucha ante las tecnologías de dominación antes enunciadas.

Dentro del amplio conjunto de movimientos sociales que cuestionan, resisten y proponen rutas alternativas al orden civilizatorio imperante, destaca la fuerte politización y repertorio de estrategias de acción colectiva que han asumido los diversos sectores del movimiento indígena en/desde Abya Yala.

Para Bengoa (2016), el movimiento indígena en el continente latinoamericano consolida su proyecto político desde la década de los años 90 del siglo XX, denominado por el autor como etnogénesis, el cual se traduce en un proyecto de lucha político-cultural que ha logrado instalar diversas demandas procedentes de los pueblos indígenas a partir de heterogéneos repertorios de lucha reivindicativa, logrando establecer articulaciones tanto intraculturales como

interculturales. Los agentes que conforman el amplio espectro del movimiento indígenas transitan por las fronteras políticas, culturales y territoriales del sistema mundo moderno-colonial desplazando los límites de sus propias identidades por medio de estrategias de esencialización, innovación, apropiación y resignificaciones culturales, las que en su conjunto posibilitan actuar sobre sí mismos y sobre los otros hegemonizados, dando cuenta de maniobras de “complicidad subversiva” (Grosfoguel, 2004), “hibridaciones” (Bhabha, 2007), “esencialismos estratégicos” (Spivak, 1987), por solo nombrar algunas de las conceptualizaciones que explican los modos en que se expresan las formas de lucha político-cultural que desarrollan los sujetos subalternizados por el orden colonial.

El proceso de etnogénesis expone las fisuras y tensiones que configuran el sistema mundo moderno-colonial. Las subjetividades antagónicas a los mecanismos de regulación y control que sostienen a las sociedades modernas-coloniales-capitalistas apelan a la necesaria construcción de “otros mundos posibles”, capaces de albergar sistemas cognoscitivos plurales, propuestas postdesarrollistas, políticas interculturales críticas, modos de relacionamiento horizontal entre sujetos y medio natural, por nombrar algunos hitos que hoy componen las agendas de trabajo del movimiento indígena.

En este contexto, las tecnologías de información y comunicación han adquirido un rol fundamental para potenciar el proceso de etnogénesis en curso, contribuyendo a la producción y circulación de narrativas propias, además de fortalecer la construcción de redes de solidaridad entre los pueblos. Las prácticas de comunicación que desde finales del siglo XX han comenzado a dinamizarse por parte de los sectores subalternizados por el patrón de mando colonial inauguran nuevos repertorios de acción colectiva, los que complementan las acciones de lucha que tienen cabida en los espacios *off-line*. Esto ha derivado en que la comunicación se configure como un campo desde el cual se ejercen estrategias que tributan a una política descolonizadora, entendida como un paso fundamental para el logro de una justicia social global e intercultural (Maldonado, 2013; 2018).

En el marco de las prácticas comunicativas indígenas que apuestan por la descolonización, el abanico de modalidades discursivas y comunicacionales es bastante heterogéneo, así como los enfoques teóricos y modelos metodológicos que se aproximan a este campo de estudio (Magallanes y Ramos, 2016). Sin embargo, sigue siendo un tema de investigación incipiente dentro de los estudios en comunicación, por lo que se requiere avanzar en la búsqueda, acomodación y construcción de categorías que permitan ir consolidando una agenda de trabajo coherente a la problemática comunicativa que los pueblos indígenas plantean en el escenario de la Sociedad Global de la Información y el Conocimiento.

Mediaciones desde la comunicación indígena

La revolución telemática de la cual somos testigos nos obliga a problematizar los rasgos y procesos que definen al actual ecosistema comunicacional. En el caso particular de este apartado, nos interesa indagar en las mediaciones que colectivos indígenas están desarrollando al momento de disputar los sistemas de significación instaurados por la colonialidad, la cual se despliega, también, a través de sistemas comunicativos que producen representaciones racializadas de la otredad (León, 2012; Maldonado, 2017). Las experiencias que se reconocen desde Oaxaca hasta Wallmapu, dan cuenta que la comunicación se ha convertido en un eje central de la organización y gestión política de los nuevos movimientos sociales y, de modo particular en los movimientos indígenas de la región (Zibechi, 2007; Orobitg, 2020).

Sin embargo, el fenómeno tecnológico ha sido abordado en las últimas décadas desde un tecnologismo que, en palabras de Schmucler (1997), se presenta como una ideología desideologizada, resultado de un relato mítico que desancla los fenómenos tecnológicos de sus condiciones sociohistóricas de producción y funcionamiento, y cuyo

efecto inmediato es la promoción de un tecnodeterminismo que promueve una creencia sobre la tecnología como ente redentor del desarrollo y progreso de la humanidad (Marí, 2011), desplazando al sujeto histórico y las posibilidades de cambio social que este puede generar a partir de procesos de apropiación tecnológica que dejan en evidencia la creciente conformación de subjetividades políticas de ruptura y creación de nuevos horizontes de convivencia humana.

Sumemos a lo anterior el valor que adquiere la comunicación en los procesos reivindicativos indígenas, dimensión que conlleva a que el mito tecnológico pierda su condición de sistema semiótico de segundo orden de carácter autorreferencial. Ello nos permite comprender que lo tecnológico está inserto en la densidad social y cultural que se experimenta en contextos marcados por el conflicto de las identidades. En estos términos, y siguiendo a Martín-Barbero, somos conscientes que dos procesos están en nuestro presente modificando el lugar de la cultura: “la revitalización de las identidades y la revolución de las tecnicidades” (Martín-Barbero, 2005, p. 28).

Esta alianza entre revitalización identitaria y revolución tecnológica exige reflexionar sobre las especificidades que adquieren los procesos comunicativos efectuados por agentes cuyas identidades refieren a formas-otras de ser-estar-pensar-sentir en el/los mundo/s que habitamos. Y es en este sentido que relevamos los aportes de Martín-Barbero, particularmente su invitación a dejar de pensar solo en medios para aventurarse en los mapas nocturnos de las mediaciones, de modo de avanzar en la comprensión de los usos y las negociaciones simbólicas que tienen lugar en los procesos de comunicación mediados tecnológicamente. Su propuesta ha permitido poner en valor el rol activo que los sujetos poseen en la construcción de sentidos, lo cual es crucial cuando el foco central es indagar en los procesos comunicativos e identitarios de aquellos que a través del uso de las tecnologías se emplazan en la lucha por la hegemonía del sentido.

El giro hacia las mediaciones desarrollado por el autor propone una crítica certera a la racionalidad informacional, restringida a

comprender la comunicación como mera transmisión de datos (Martín-Barbero, 2010). Las omisiones de la racionalidad informacional, de la mano del paradigma hegemónico de la *mass communication research*, desplazan hacia sectores periféricos la investigación en torno a las subjetividades de resistencia que se constituyen como formas de negociación, deconstrucción y producción de procesos de significación alternativos respecto a la clausura semiótica impuesta por el patrón colonial de poder, invisibilizando, de este modo, la emergencia de una “hermenéutica pluritópica” que en palabras de Mignolo “presupone no solo el vaciado y la movilidad del centro de la visualización sino también la movilidad del centro del acto de visualizar y conceptualizar” (Mignolo, 2011, p. 147).

Martín-Barbero (2010) considera que subyace a la racionalidad informacional un modo de comprensión de la comunicación que asume los conflictos en “residuos de ambigüedad”, disolviendo la dimensión de “lo político” que está presente en todo proceso de contradicción. A su vez, la teoría de las mediaciones rechaza la concepción de los medios de comunicación como simples máquinas de manipulación y alienación, optando por reconocer el potencial generativo que disponen los sujetos, lo que conlleva a que los procesos de producción y recepción no sean considerados como prácticas de reproducción de los códigos culturales hegemónicos. La teoría de las mediaciones sitúa lo cultural y lo político como ejes fundamentales que atraviesan las prácticas comunicacionales. En tales términos, lo que se requiere en el estudio de las mediaciones es dejar al “descubierto las virtualidades de transformación que generan y, por tanto, las posibilidades de acción y de lucha que abren” (Martín-Barbero, 1982, p.107). En efecto, las tecnologías no pueden ser pensadas única y exclusivamente como artefactos transmisores del poder maquínico del capital. Es fundamental detenerse en los usos comunicativos y en las construcciones de sentido que los sujetos diseñan en los marcos de lucha por el cambio social y/o civilizatorio.

En este sentido, el actual escenario tecnológico nos exige pensar en las mediaciones que se están configurando desde el plexo subalterno

del sistema mundo moderno-colonial, lo que permitirá reconocer el entretejido simbólico que se organiza en la disputa por la legitimación de las identidades desplazadas hacia los márgenes del proyecto civilizatorio moderno. Ello no se traduce en una omisión referida al estudio de los aspectos técnicos de la comunicación digital desarrollada por agentes indígenas. Trabajos como el efectuado por Scolari (2008) exponen la relevancia de considerar los cambios de las tecnologías en el marco de lo que él define como comunicación digital interactiva, diferenciándose de lo que conocemos por comunicación analógica.

Por ejemplo, si pensamos en el componente digital, encontramos que este genera un entorno de comunicación altamente integrado, en el cual múltiples plataformas interactúan dentro de una misma red de comunicación. De este modo, la comunicación indígena digital amplía los canales de difusión discursiva a través de los cuales expresan sus demandas, propuestas políticas, denuncias de vulneración de derechos, convocatorias, entre otros tópicos.

Ahora, si nos centramos en la reticularidad de este tipo de comunicaciones, nos damos cuenta que ello permite el ingreso exponencial de nuevos actores que cohabitan el ecosistema de la comunicación digital, inaugurando un escenario totalmente nuevo para las luchas comunicativas indígenas, las que ahora encuentran en las redes digitales la posibilidad de conectar a destinatarios heterogéneos, posicionando sus narrativas de auto-representación en comunidades virtuales amplificadas. Vinculado a ello, encontramos como otro rasgo a considerar el carácter hipertextual de la comunicación digital interactiva, cuyo aporte central es la promoción de un dialogismo permanente entre los múltiples sectores que conforman el movimiento indígena a lo largo y ancho de Latinoamérica, además de ofrecer a los usuarios rutas estratégicas de conexión entre las plataformas digitales producidas por estos. La multimedialidad es también un componente estratégico al momento de pensar sobre las características estructurales de la comunicación digital indígena, considerando que este aspecto contribuye a la multiplicación de los códigos comunicacionales, así

como también a la interacción entre agentes y plataformas virtuales.

De ahí que en las plataformas digitales indígenas se reconozcan relaciones entre el lenguaje escritural, la oralidad y las dinámicas de interactividad de las redes sociales. Podríamos seguir, pero la idea es dejar algunas incitaciones que permitan a posteriori explorar estos ámbitos propios de la tecnicidad que contiene la comunicación digital interactiva y sus contribuciones al desarrollo de las prácticas comunicativas indígenas mediadas tecnológicamente

Ahora bien, con la intención de retomar la propuesta sobre las mediaciones, lo que planteamos a continuación es el resultado de un trabajo de articulación entre el conocimiento que hemos desarrollado sobre prácticas de comunicación indígena en articulación al trabajo de Martín-Barbero (1982, 2004, 2005, 2010). De esta alianza, proponemos algunas reflexiones que, tanto en sus aciertos como errores, logren ir despejando el mapa de las mediaciones de la comunicación digital que los pueblos indígenas dinamizan en un contexto regido históricamente por el dominio de la colonialidad del poder. Si bien la tarea se asume desde ya incompleta, los lineamientos que presentamos deben ser atendidos como posibles rutas para transitar el mapa que ha comenzado a diseñarse a través de las prácticas de comunicación indígena que tienen cabida en el actual sistema tecno-mediático.

Matrices culturales y formatos industriales: esta relación debe ser entendida en función del rol que adquiere la comunicación en los contextos de conflictividad interétnica e intercultural entre sociedades indígenas y los estadios-nación. En dichos contextos, la comunicación ha cumplido roles contrapuestos: ha contribuido a la implementación de formas estereotipadas de ver al otro, producto de la reproducción de los imaginarios de una modernidad fundada en formas de clasificación etno-racial; pero, a la vez, ha sido un campo de disputa por la dignidad de los pueblos indígenas. Respecto a este último punto, la innovación en los formatos de la comunicación responde a los avances del desarrollo tecnológico, sin embargo, lo central en este ámbito remite menos a la renovación de las formas dadas por la hipertextualidad

y la transmedialidad y más al uso político y cultural de los medios tecnológicos por parte de los colectivos indígenas. Las adaptaciones que se reconocen en la comunicación indígena a los actuales formatos de la comunicación mediada por tecnologías es la respuesta a procesos complejos de apropiación e innovación cultural, pero en el fondo de la problemática debe reconocerse que dichos procesos van de la mano de estrategias políticas y culturales de posicionamiento y validación del discurso indígena, potenciadas por las lógicas de interacción que brindan las tecnologías de comunicación digital.

Lógicas de producción y competencias de recepción: la comunicación indígena mediada por tecnologías digitales está abriendo un campo de interlocución que requiere de receptores activos, atentos y, cómo no, comprometidos con las demandas y proyecciones políticas que posicionan en sus discursividades. Tarea compleja de concretar, puesto que esto no pasa, exclusivamente, por la novedad de los repertorios semióticos que posibilitan los nuevos formatos hipermediales, sino por las estrategias perlocutivas que se diseñen para asegurar instancias de interactividad significativas a nivel intracultural e intercultural. Desde el ámbito de las lógicas de producción, estas estrategias están basadas en un ethos cultural que posiciona la diferencia identitaria como dinamizadora de sentidos que buscan dismantelar los perjuicios simbólicos generados por la implementación y el largo devenir de la colonialidad. Sin embargo, hay una tarea pendiente, y es mapear los procesos de recepción en torno a estas producciones discursivas. He ahí un punto que debe ser abordado con urgencia.

Matrices culturales y lógicas de producción: ambas son mediadas por regímenes de institucionalidad, y ponen en disputa el sentido de lo social. Ello explica los antagonismos entre las instituciones hegemónicas y los esfuerzos por generar nuevas institucionalidades, capaces de fracturar la reproducción social y cultural promovida por el colonialismo interno que ejercen los estados-nacionales y las políticas de desposesión y desterritorialización forzada, intencionadas por el capitalismo global. Estas nuevas formas de institucionalidad que se

reclaman desde los movimientos indígenas, se expresan en el campo de la comunicación a través de discursos que avalan una remodelación estructural del “mundo de la vida” que el proyecto modernizador ha implementado como modelo universal de desarrollo. Estados plurinacionales, economías decrecientes, diálogos interepistémicos, salud y educación intercultural, son algunos de los tópicos que organizan los discursos de la comunicación indígena en su proyecto de transmutación estructural.

Matrices culturales y competencias de recepción: entre ambas, la mediación está dada por los movimientos de la sociabilidad, lugares en los cuales se produce “el anclaje de la praxis comunicativa” (Martín-Barbero, 2010, p. xxvii). En este sentido, la sociabilidad está mediando en dos campos de interlocución: el primero tiene lugar entre las lógicas de producción discursiva del movimiento indígena y sus propias bases, un diálogo intracultural que promueve el fortalecimiento identitario a través de la politización de la cultura propia, generando alianzas que tornen factible la disputa por la hegemonía; y el segundo, es de carácter intercultural, en el cual el movimiento indígena se dirige a agentes de las sociedades modernas-coloniales, ya sea para demandar, negociar, resistir o declarar la lucha por la descolonización. El factor central de esta maniobra de sociabilidad es irrumpir en los habitus moldeados por los dispositivos de la colonialidad a través de lógicas de producción alternativas a los regímenes discursivos que estructuran el sistema mundo moderno-colonial.

Lógicas de producción y formatos industriales: ambas son mediadas por la tecnicidad, y, muy particularmente, por la competencia tecnológica que los usuarios posean para utilizar políticamente los aparatos tecnocomunicativos. Esto influirá directamente en las innovaciones que puedan generarse sobre los formatos industriales de la comunicación digital interactiva. En este sentido, volvemos al intento de superar la fascinación tecnológica para centrarnos en las apropiaciones de los medios que comunicadores indígenas están efectuando en el marco de las luchas por la descolonización. Estas

apropiaciones tecnológicas, si bien están dando cuenta de innovadoras formas de expresión, abiertas a las posibilidades que ofrecen los hipermedios, la innovación central recae en el plano de los sistemas de significación que se están incorporando al espacio de los flujos de información digital. En otros términos, las innovaciones discursivas confrontan la clausura semiótica impuesta por el orden discursivo hegemónico.

Formatos industriales y competencias de recepción: las dinámicas identitarias son siempre complejas, posicionales y estratégicas, por tanto, deben analizarse en función de las innovaciones que experimenta la comunicación indígena en la era de las redes digitales. Los formatos comunicativos procedentes de la sociedad occidental son apropiados, reinventados y puestos en circulación para mediar en el campo de las ritualidades que genera la interacción comunicativa. La intersección entre lo indígena y los formatos de la modernidad telemática están renovando las propias matrices culturales del mundo indígena, reinventando la identidad y las formas del “decir”, pero no por ello niegan los marcos de referencia que las sustentan. A su vez, los formatos comunicacionales que se instalan desde el mundo indígena en los espacios de hipermediación se convierten en instancias apelativas que proyectan nuevos ritos de consumo, como parte de una estrategia que busca irrumpir los imaginarios diseñados por la matriz colonial de poder.

Consideraciones finales

Las prácticas de comunicación indígena mediadas por tecnologías digitales son parte de los nuevos marcos de maniobra de las sociedades en movimiento. Los movimientos indígenas en Latinoamérica priorizan mecanismos de autoafirmación, en los cuales la comunicación sirve para la configuración de vínculos entre-desde-abajo y ya no solamente para interpelar o establecer alianzas con la institucionalidad. La

comunicación, en tales términos, está siendo concebida como espacio para generar otras formas de hacer política (Zibechi, 2007).

A partir de las reflexiones aquí desarrolladas, podemos señalar que las prácticas de comunicación indígena que se extienden están politizando el fenómeno tecnológico (Gravante, 2011), lo que conlleva asumir las mediaciones que se configuran desde el mundo indígena como instancias de lucha frente a los dispositivos que sostienen el funcionamiento de la colonialidad del poder.

Estas mediaciones, a su vez, han puesto en marcha la realización de una “tarea cultural”, que se concreta por medio de la implementación de nuevas tramas de sentido a través de las cuales comprender la realidad, innovadoras formas de interrelación entre sujetos y entre estos y sus entornos, además de generar instancias políticas que devienen en proyectos emancipadores.

En el contexto latinoamericano, los movimientos indígenas explicitan un amplio espectro de formas de lucha, las que en su conjunto responden a epistemes locales que tensionan la normalización y el desanclaje de la sociedad moderna-colonial, avanzando, así, en la construcción de un horizonte histórico alternativo al impuesto por la modernidad/colonialidad. En este sentido, las praxis comunicativas indígenas se insertan en un escenario de confrontación cuya teleología es erradicar los mecanismos de deslegitimación que estructuran un mundo fundado en diferencias asimétricas.

Adicionalmente, estas prácticas de comunicación demuestran que la empresa homogeneizante de la globalización no puede comprenderse como una acción totalizadora. Como señala Castells, las fuerzas de la “globalización cultural” y su relato universalizante se enfrentan a estrategias de “identificación cultural”, las que hoy encuentran en el campo de la comunicación digital un nuevo escenario de contestación y proyección autonómica (Castells, 2009, p. 166).

Avanzar en el estudio de las mediaciones en el contexto que se ha aludido en este escrito, requiere que los propios elementos conceptuales aquí presentados sean contrastados con la experiencia

de los sujetos de la comunicación indígena, con el fin de encaminar un trabajo participativo y de aprendizaje permanente entre el campo académico y el campo de los movimientos sociales y de los millones de hombres y mujeres que apuestan por la construcción de otros mundos posibles.

Referencias bibliográficas

- Bhabha, H. (2007). *El lugar de la cultura*. Ediciones Manantial.
- Castells, M. (2009). *Comunicación y poder*. Alianza.
- Cuadra, A. (2008). *Hiperindustria cultural*. Santiago: ARCIS.
- Dussel, E. (1994). 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del «mito de la Modernidad»*. Plural.
- García-Canclini, N. (2004). *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Gedisa.
- Gravante, T. (2011). Medios alternativos de comunicación y prácticas de Net Activismo. Un estudio de caso: La insurgencia popular de Oaxaca. *Redes.com*, 6, 159-180.
- Grosfoguel, R. (2004). Hibridez y mestizaje: ¿sincretismo o complicidad subversiva? La subalternidad desde la colonialidad del poder. *deSignis*, 6, 53-64.
- León, C. (2012). Imagen, medios y telecolonialidad: hacia una crítica decolonial de los estudios visuales. *Aisthesis*, 51, 109-123.
- Marí, V. (2011). *Comunicar para transformar, transformar para comunicar. Tecnologías de la información desde una perspectiva del cambio social*. Popular.
- Maldonado, C. (2013). Prácticas comunicativas decoloniales en la red. *Redes.com*, 8, 131-151.
- Maldonado, C. (2017). Colonialidad, mediación social y discurso racial. Apuntes teóricos. *deSignis*, 26, 101-111.
- Maldonado, C. (2018). *De-colonialidad en la era tecnomediática. Intersecciones teóricas, contextos y procesos de comunicación*. CIESPAL.
- Martín-Barbero, J. (1982). Retos a la investigación de comunicación en América latina. *Comunicación y Cultura*, 9, 99-114.
- Martín-Barbero, J. (2004). *Oficio de cartógrafo. Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura*. Fondo de Cultura Económica.
- Martín-Barbero, J. (2005). Tecnicidades, identidades, y alteridades: desubicaciones y opacidades de la comunicación en el nuevo siglo. En M. Pereira y M. Villadiego (eds.), *Tecnocultura y comunicación* (pp. 25-53). Pontificia Universidad Javeriana.

- Martín-Barbero, J. (2010). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Antrhopos.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal.
- Mignolo, W. (2011). *De la hermenéutica y la semiosis colonial al pensar descolonial*. Ediciones Abya-Yala.
- Orobitg, G. (2020). *Medios indígenas. Teorías y experiencias de la comunicación indígena en América Latina*. Iberoamericana.
- Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (comps.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 93-126). Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.
- Quijano, A. (2011). Buen Vivir: entre el «desarrollo» y la des/colonialidad del poder. *Revista Ecuador Debate*, 84, 77-87.
- Schmucler, H. (1997). *Memorias de la comunicación*. Biblos.
- Scolari, C. (2008). *Hipermediaciones. Elementos para una teoría de la comunicación interactiva*. Gedisa.
- Sibilia, P. (2005). *El hombre postorgánico*. Fondo de Cultura Económica.
- Spivak, G. (1987). *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. Methuen.
- Zibechi, R. (2007). *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*. Democracia global y UNMSM.

El documental autobiográfico kichwa en Ecuador

Christian León

Universidad Andina Simón Bolívar

A partir del análisis del documental ecuatoriano *Huahua* (2017) dirigido por el cineasta kichwa Joshi Espinosa, este trabajo se propone analizar los cuestionamientos que plantea el mundo indígena al relato autobiográfico, surgido como forma de escritura del mundo moderno burgués y la cultura occidental. A través del análisis de este filme autobiográfico se busca entender la intersección entre el giro subjetivo —ampliamente tratado por los estudios de cine— y el video indígena —desarrollado por los estudios antropológicos y de comunicación—. De esta manera, se busca comprender el cine autobiográfico indígena como un relato emergente que desestabiliza las narrativas del yo y genera una ampliación del campo y los discursos del video indígena generando un proceso de descolonización de los relatos de vida.

El giro subjetivo

Como lo han planteado muchos críticos, desde los años noventa vivimos un boom de los discursos biográficos, las literaturas de la experiencia o los relatos yoicos. La creciente importancia que han

tomado los diarios íntimos, las confesiones, las correspondencias, las biografías dentro de la industria cultural y el espectáculo, así como en las ciencias sociales dan cuenta de ello. En los medios masivos, el *reality show*, la telerrealidad y el periodismo rosa que trabaja sobre la vida de celebridades ha creado una hipervisibilidad de la intimidad (Imbert, 2003, p. 109). En el internet y las redes sociales, se multiplican blogs, diarios, post, textos, fotografías y videos que directamente reafirman la tendencia hacia un apabullante “show del yo” (Sibila, 2012, p. 33). Incluso en las Ciencias Sociales, puede advertirse un giro hacia la subjetividad que es verificable en la utilización de auto-etnografías, entrevistas a profundidad e historias de vida (Arfuch, 2002, p. 177).

Para Jean-Philippe Miraux, las escrituras del yo “instituyen el cuestionamiento del sí mismo como procedimiento paradójico y al yo como objeto hermenéutico” (Miraux, 2005, p. 9). Este giro hacia la intimidad y la biografía en la cultura contemporánea está relacionado con la crisis de los grandes relatos, la emergencia de las pequeñas historias explicada por el posmodernismo, el fin de las utopías colectivas, el repliegue sobre la vida privada, el efecto democratizador de las tecnologías que permitió que muchos sujetos puedan auto-expresarse y la necesidad de identidades individuales en respuesta a la homogeneización de la sociedad industrial de masas. Una vez que todos estos factores confluyen entramos en el auge de los discursos autobiográficos de los años 80 y 90. La emergencia del relato autobiográfico es contemporánea del discurso posmoderno, el posestructuralismo y los conocimientos encarnados propuestos por la crítica feminista y poscolonial. De ahí que Leonor Arfuch plantee la necesidad de alejarse de visiones románticas y esencialistas para considerar que los discursos biográficos están determinados por el orden del relato, la dispersión del yo, la mediatización, los marcos sociales y la intertextualidad (Arfuch, 2009). Siguiendo esta línea de reflexión se puede entender la producción de relatos yoicos como efecto de un conjunto de sistemas y dispositivos lingüísticos, sociales y culturales articulados alrededor de disputas de significación, saber y

poder como nos lo ha enseñado Foucault. Estamos lejos de la concepción de yo como una instancia interior, soberana y trascendental que se mantiene ajena a la conflictividad social.

Este giro subjetivo en la cultura contemporánea, también se expresa dentro del campo cinematográfico. En paralelo a lo que sucedía en la cultura del espectáculo y los medios, en los territorios del cine se constata también una crisis del relato ficcional y las narrativas omniscientes en provecho de los discursos de no-ficción anclados a experiencias yoicas y relatos autobiográficos. De ahí que en los años noventa se hable de un giro subjetivo en el documental contemporáneo y se plantee la emergencia de los relatos yoicos como una de las líneas de renovación de los discursos del cine de lo real. Al respecto Josep M. Català sostiene:

Está muy aceptado el giro subjetivo, en este sentido creo que es la puerta que abre realmente el nuevo documental. [...] El giro subjetivo está presente en los propios films biográficos, el interés por el cine familiar, todos estos ejemplos nos introducen en la subjetividad. (Català, 2015, p. 2)

En esta misma línea de reflexiones, María Luisa Ortega sostiene que “el yo es el rasgo más característico del documental practicado desde finales de los años ochenta hasta nuestros días” (2008, p. 80).

El autobiográfico de carácter documental plantea una compleja articulación de discursos autobiográficos y lenguajes no-ficcionales en el contexto del cine y el pensamiento contemporáneo. Michael Renov hace referencia a estos filmes bajo el apelativo de “la nueva autobiografía”, caracterizada por “la construcción de la subjetividad como lugar de inestabilidad, flujo, deriva y revolución perpetua, más que de coherencia” (Renov, 2004, p. 110). Por su parte, Paola Lagos Labbé sostiene que estos filmes “se enmarca en el espacio de lo privado —lo cotidiano, íntimo, afectivo, emocional, confesional— y se traducen en puestas en escena que convocan diversos recursos autorrepresentacionales para modular un espacio, un tiempo y una voz que confluyen para evocar un ‘yo’” (Lagos Labbé, 2011, p. 60).

Cine biográfico en el mundo indígena

Los relatos biográficos tienen un estatus ambiguo en el mundo indígena ya que en la constitución societal de los pueblos originarios existe una íntima relación entre sujeto y comunidad, individuo y colectividad, lo público y lo privado. Tomando en cuenta que la biografía surge en el seno de la sociedad burguesa como expresión de la vida privada y del individuo moderno, las narrativas biográficas en el mundo indígena evidencian los vectores sociales, culturales y políticos que configuran la subjetividad y el conocimiento de sí. El campo del audiovisual ha sido especialmente productivo para visibilizar ese conjunto de flujos que modulan las subjetividades culturalmente situadas del mundo indígena en ese complejo camino que Pablo Mora ha señalado como la construcción visual de la indigeneidad marcado por el conocimiento, la subjetividad y la gobernanza (2018, p. 18).

En América Latina, desde los años 70, los dispositivos del cine y el video fueron herramientas esenciales para registrar la complejidad de los relatos biográficos de sujetos indígenas ubicados en las fronteras de la modernidad y la colonialidad, lo individual y lo colectivo, lo político y lo poético. En distintos países de Latinoamérica, surgen audiovisuales biográficos basados en el testimonio de líderes y actores indígenas auspiciados por cineastas, antropólogos e investigadores letrados. Con el paso de las décadas, son más frecuentes los procesos de transferencia de medios, de capacitación en producción audiovisual y, recientemente, el apareamiento de generaciones de jóvenes cineastas indígenas formados en universidades y centros de educación superior que viabilizan procesos de autorrepresentación y permiten la emergencia de autobiografías audiovisuales sin mediación externa.

Distintos estudios han mapeado esta emergencia del relato autobiográfico indígena en el contexto latinoamericano. Así, por ejemplo, Isabel Seguí realiza un análisis de los testimonios fílmicos del líder campesino indígena peruano Saturnino Huilca, producidos entre 1973 y 1977. La autora analiza las distintas maneras de poner en

escena la voz y la imagen de sujetos indígenas caracterizados por su posición subalterna. Seguí caracteriza este tipo de testimonio fílmico por la presencia de protagonistas indígenas que hablan en primera persona, así como un relato biográfico en el cual conviven tres niveles de autoría: el testimoniante (Huilca), el grupo social al que pertenece (el campesinado quechua) y el mediador letrado (los cineastas). Sostiene que la introducción de protagonistas indígenas en el cine documental y de ficción abona a la construcción de “una esfera pública proletaria” y tiene como consecuencia la descolonización de la forma testimonial tradicionalmente destinada a el relato de la esfera pública burguesa (Seguí, 2013).

Pereira Covarrubias analiza una muestra de documentales militantes y performáticos realizados por los mapuches a partir de los noventa que abordan temáticas conflicto con el Estado chileno, reclamos por la usurpación de tierras, represión y violencia policial, impacto ecológico. En el análisis de los audiovisuales identifica una “subjetividad performativa y militante” que da cuenta de procesos biográficos dentro de marcos socioculturales que plantean el autorreconocimiento como mapuche-wariache en la ciudad frente a los esquemas de discriminación planteados por el Estado-Nación chileno (Pereira Covarrubias, 2014).

Gimaraes Foscaches, estudia las autorrepresentaciones audiovisuales realizadas por los pueblos Kaiowá y Guaraní en el estado de Mato Grosso do Sul en el periodo de 2005-2010. Según el investigador, la autoimagen que construyen estos pueblos, a través del cine y las nuevas tecnologías, permite cuestionar los estereotipos creados por los medios de comunicación masiva para afirmar una identidad autóctona a través de la recuperación de sus prácticas culturales y sus visiones de mundo. Estas autorrepresentaciones permiten superar la tensión entre modernidad y tradición al mostrar un diálogo intergeneracional en el contexto de la hibridez cultural (Gimaraes Foscaches, 2015).

César Alegría Vallejo, parte del análisis de la obra de la realizadora Mileidy Dominico (del pueblo Emberá Katio) y el director Luis Trochez

(del pueblo Misak) para analizar el giro subjetivo en el video indígena colombiano. Según el autor, los cortometrajes de estos directores se caracterizan por estar realizados con tecnologías accesibles de video, poseer una enunciación en primera persona sin intermediarios, estar filmados en lengua nativas y tener una circulación alternativa. Las obras de estos realizadores indígenas —formados en escuelas de comunicación y cine— abordan temáticas relacionadas con la migración del campo a la ciudad, el retorno cultural a la comunidad, la familia, la vida cotidiana, en el contexto de una sociedad global e intercultural. Plantean que las culturas Eyabida y Misak son realidades vivas, vigentes y dinámicas en donde se dan diálogos entre lo ancestral y lo contemporáneo (Alegría Vallejo, 2020).

El filme autobiográfico kichwa

Huahua (2017) de Joshi Espinosa lleva el cine autobiográfico realizado en Ecuador a un nuevo nivel. La película parte del relato biográfico en primera persona y lo complejiza a través de la introducción de una situación ficticia para realizar una exploración de las nuevas formas del relato cultural de los kichwa-otavalos. Usando los recursos de la docuficción, el cine subjetivo y el falso documental, explora la problemática de las culturas híbridas, plurales y diversas de los indígenas contemporáneos en el contexto de las migraciones, la globalización y la crítica del esencialismo. En esta sofisticada operación genera una ruptura en las formas tradicionales de representación cinematográfica establecidas sobre las personas y pueblos indígenas en el Ecuador.

Huahua es un proyecto personal de bajo presupuesto que se hizo a punta de colaboraciones y apoyos, tuvo un costo de 75 000 dólares de los cuales 13 000 provinieron de los fondos concursables del Estado. La película tomó cuatro años en concluirse, el rodaje se realizó en un mes y medio, la edición tomó dos años, la banda sonora a cargo de

Raffaele y Felice Clemente tomó un año más. La película ha tenido un importante recorrido en Festivales nacionales (ganó el Premio del público en el Festival La Orquídea, 2017) y participó muestras y festivales internacionales en Cuba, Estados Unidos, España, Nueva Zelanda y Suiza, entre otros. Tuvo una posterior difusión en distintas plataformas como www.zine.ec

Joshi Espinosa se interesa por la autobiografía fílmica cuando estudió en el Instituto Superior de Cine y Actuación (INCINE) en Quito. El realizador recuerda que en el INCINE existía una asignatura dedicada al retrato autobiográfico donde empezó a trabajar aspectos relacionados a su vida personal y familiar como cineasta de origen kichwa. Esta preocupación se profundizó, cuando decidió realizar una película junto a Citlalli Andrango, su pareja. De esta manera, los dos empezaron a escribir un relato autobiográfico sobre su relación, su futuro y los posibles retos que tendrían como padres. Para darle una estructura dramática al relato inventaron una situación hipotética de un embarazo de Citlalli. Sobre el origen del filme, el director aclara:

Con Citlalli dijimos, hagamos un guion entre los dos y hablemos de un miedo de los dos, y este es respondernos qué hacer si tenemos un hijo, dónde lo criamos. Es un miedo verdadero, y la premisa es verdadera. La idea del documental es una docuficción, es que el embarazo de Citlalli sería “falso” pero todo lo demás gira en crear el ambiente alrededor de esta hipótesis para ver las reacciones de las personas a nuestro alrededor y con nosotros mismos. (Plan V, 2018)

A partir del embarazo ficticio, realizan un recorrido documental por dos líneas argumentales. Por un lado, exploran los cambios que traería la llegada de un hijo a la relación de pareja, el trabajo, la convivencia y el lugar de residencia. Por el otro, realizan una profunda reflexión sobre el significado y las implicaciones de ser indígena kichwa en el mundo contemporáneo signado por la hibridez cultural, la interculturalidad y la globalización tal como sucede en otros relatos de video indígena Brasil y Colombia (Gimaraes Foscaches, 2015; Alegría

Vallejo, 2020). Es decir, la invención del embarazo, sirve como un disparador argumental que permite explorar dimensiones potenciales de lo real de la vida familiar y colectiva de la pareja. En este sentido, el filme es una narración documental híbrida que realiza una exploración real de los efectos subjetivos y sociales que podría traer un hecho imaginario.

La película de 70 minutos de duración está articulada en 25 secuencias que dramatizan sucesos que se desencadenan a partir del embarazo de Citlalli, la dramatización es intercalada con entrevistas individuales y en pareja. Por un lado, usando los códigos del docudrama, se dramatiza los efectos que trae la noticia para la pareja. Con un lenguaje muy cercado al de la ficción (que combina planos de contexto, generales, medios, primeros y muchos planos detalle) se reconstruyen las acciones que realizan Citlalli y Joshi, por separado, así como momentos de la vida familiar en su departamento en el barrio de la Floresta. Por el otro, se pone en escena una claqueta y la voz en off de un entrevistador que interroga a los protagonistas cómo se sienten, cuáles son sus prioridades en la vida y qué van hacer con el futuro hijo. Frente a las preguntas del entrevistador, los protagonistas confiesan directamente a la cámara sus autoidentificaciones, sus percepciones, sus miedos, sus sentimientos y pensamientos. A través de la dramatización y la entrevista, el filme representa los conflictos interiores de los protagonistas, así como una mirada distante que les permite evaluar los hechos narrados.

La narración arranca cuando, en su tranquilo departamento de la Floresta, Citlalli se realiza una prueba de embarazo y le cuenta a Joshi que van a tener un hijo. Citlalli empieza con los preparativos del parto, visita a su madre, a sus amigas, a su cuñada; consulta a un doctor homeópata, a una partera kichwa, realiza el *baby shower* para el bebe en camino. Mientras tanto Joshi, consigue un trabajo como profesor, se reúne con algunos clientes para realizar un video clip, visita a su madre, a su hermana y a su padre. Un día, Citlalli le dice a Joshi que ha decidido renunciar a su trabajo y mudarse a Cotacachi porque quiere que su hijo

crezca en su comunidad. Joshi, no está de acuerdo, sostiene que su trabajo está en Quito y cree que pueden criar al huahua en la capital. Citlalli abandona a Joshi, se muda a Cotacachi; Joshi profundamente conmovido reevalúa las prioridades en su vida y va detrás de su pareja.

En un sentido amplio se podría categorizar a la película dentro del género de la docuficción, tal como lo hace el propio director. Sin embargo, esta caracterización no agota la complejidad del filme. Como lo ha planteado Jean-Pierre Candeloro, la docuficción es un tipo de relato audiovisual híbrido que alude al borramiento de fronteras entre la ficción y la no-ficción que ha existido desde los orígenes mismos del cine. Este tipo de relato contempla tanto el documental dramatizado (de origen británico) como el drama documental (frecuentemente realizado en Norteamérica) (Candeloro, 2000, p. 8). Como es conocido, la docuficción fue una estrategia de producción que narra de “manera atractiva” hechos históricos o científicos para llegar a las grandes audiencias (Niney, 2015, p. 145).

Huahua plantea una puesta en escena de la verdad documental articulada a través de una estructura dramática. Por otro lado, construye un guion dramático que es puesto en acción a través de actores que se representan a sí mismos y reaccionan de forma auténtica frente un suceso intempestivo que dan un punto de giro a sus vidas. Sin embargo, cuesta encajar la autenticidad del relato biográfico de *Huahua* con las prerrogativas narrativas y comerciales de la docuficción. Como sucede en la mayoría de las películas autobiográficas, en el filme existe aquel “enunciador fuerte y encarnado” que según Rascaroli caracteriza al cine subjetivo (2009, p. 7). La película usa efectivamente aspectos de la docuficción pero los tamiza a través de la enunciación subjetiva y autobiográfica que le confiere una veracidad que muchas veces la docuficción no alcanza.

Adicionalmente, el filme apela no solamente a una ficcionalización de los hechos sino además plantea una estrategia de falsificación, en este sentido recurre a una narrativa cercana al falso documental. La prueba de embarazo, la consulta médica, la barriga postiza, son

acciones que falsifican una realidad y la hacen pasar por verídica. El uso del dispositivo de la entrevista con la voz en *off* de un realizador ficticio enmascara la mirada del propio director y permite a los protagonistas —guionistas a la vez— incorporar su voz en el universo diegético. A través de estos recursos, la película nos pone de cara a aquella situación paradójica en la cual verdad y falsedad parecen fusionarse. En este sentido, la película demuestra que “verdad e ilusión son hijas siamesas del creer, que se puede producir lo verdadero a partir de lo falso” como lo ha planteado François Niney (2009, p. 449).

Frente a las preguntas del entrevistador, Citlalli y Joshi responden frente a la cámara. Citlalli confiesa que le asusta vivir en un mundo difícil para tener un hijo, los ojos se le ponen acuñosos, está a punto de llorar, le mira a Joshi y sonríe, sopla. Escenas como esta muestran un trabajo con emociones reales, sentimientos que afloran frente a cámara disparados por la hipotética situación del bebé. En otra escena, en medio del campo Joshi le cuenta a su madre que Citlalli está embarazada; por un momento la madre sale del papel, sonríe, ríe de su propia actuación antes de darle consejos sinceros a su hijo. En muchos momentos del filme existe una especie de teatralización de los sentimientos a partir de la puesta en escena audiovisual, este dispositivo narrativo pone en duda el registro ficcional, pero también los procedimientos clásicos del cine documental. El falso embarazo le sirve a la pareja protagonista para realizar una auténtica exploración de las prioridades en su vida y la relación con su cultura, en este sentido revela profundas verdades ocultas de sobre la identidad individual y colectiva.

La película le da una vuelta de tuerca al audiovisual producido por pueblos y nacionalidades indígenas desde los años 90. A partir de la introducción del relato subjetivo de carácter autobiográfico se establece una narración audiovisual innovadora que posiciona una nueva mirada para hablar de la construcción de identidades en el mundo indígena de forma abierta y problemática como lo ha planteado Gimaraes Foscaches (2015). Viejos temas como la vida comunitaria, preservación de la cultura, la plurinacionalidad y la afirmación identitaria son revisados

desde las realidades cambiantes de los kichwas contemporáneos.

La película constantemente vuelve sobre la pregunta de cómo se autodefinen los protagonistas, así como otras personas que se encuentran en su entorno. Para los dos protagonistas, la categoría de “indígena” es una realidad lábil, compleja y problemática cuya asunción es una decisión política. Frente a las preguntas del entrevistador, Joshi, cuenta que sus padres son evangélicos y que vivió diez años en EE.UU., mientras Citlalli narra que cuando niña sentía que no calzaba plenamente en la identidad indígena ni mestiza ya que su madre es mestiza y su padre indígena. Para los dos, asumirse como “indígenas”, “kichwas” o “runas” es un proyecto de autoafirmación constante.

En la octava secuencia de la película se ve a Tamia, integrante de grupo Humazapas, tocando un arpa con su traje típico. Citlalli —vestida con anaco y blusa bordada— y Tamia —esta vez lleva unos jeans celestes y una blusa estampada— caminan por las calles de Quito. En la sala de una casa, las dos jóvenes conversan:

Citlalli: No te preguntan por qué no te pones todos los días anaco, por qué a mí, por ejemplo, me preguntaban y ¿a ustedes cuándo se ponen pantalón no les botan de la comunidad?

Tamia: En las clases de historia si discutían siempre, qué cómo son, porque si es un espacio donde se discute. Ahí fue mi profesor el Nelson y les dijo, ¿pero por qué quieren ver a los indígenas vestidos como hace 500 años, siempre con anaco?

La puesta en escena de esta secuencia muestra cómo la asunción de la identidad kichwa es un acto performativo que está renovándose y actualizándose constantemente tal y como lo ha demostrado Pereira Covarruvias en su análisis sobre los audiovisuales mapuches (2014). Frente a los estereotipos esencialistas con los que se ha querido identificar a los pueblos indígenas, la película muestra una gama de formas parciales, plurales y diversas de asunción de la identidad que no excluyen la fluidez, la hibridación y la apropiación. En la secuencia 15, Joshi conversa con los miembros de las agrupaciones musicales

Yuyupay (grupo de jóvenes que trabajan la música tradicional) y Runáticos (quienes hacen una mezcla de reggaetón y música kichwa) para la realización de video clips, les pregunta cómo se autodefinen, y sobre sus maneras de ser “runas”. Obtiene una serie de respuestas muy diversas acerca de cómo cada individuo construye sus procesos de identificación con su cultura a través del idioma, la vestimenta, los saberes, la espiritualidad, la música, el video.

Nuevas temáticas como la autonomía individual, las relaciones de pareja, la maternidad, la paternidad, la hibridación cultural, la creación artística y audiovisual son tratados más allá de todo esencialismo. En este sentido la película es un buen ejemplo de lo que en otro lugar denominamos como “prácticas audiovisuales indígenas” frente a la noción de video indígena, asociado al documental tradicional y uso militante.

Las prácticas audiovisuales indígenas designan el uso de tecnologías audiovisuales por parte de sujetos indígenas que piensan actúan y crean, desde cosmovisiones y epistemologías diversas, en el contexto de comunidades post-tradicionales que desafían los binarismos del pensamiento moderno-colonial. (León, 2017, p. 84)

Huahua es un claro ejemplo de prácticas audiovisuales indígenas que, posicionadas desde el punto de vista kichwa, revelan aspectos íntimos del trabajo, la pareja, los afectos, la crianza de los hijos atravesados por relaciones sociales, culturales y políticas. Nos muestra que, en el campo de las luchas culturales, lo personal es político, lo biográfico es colectivo. En este sentido, la película trabaja una política de la intimidad situada desde la cosmovisión kichwa que nos pone de cara a una indianización del cine autobiográfico. Si las primeras películas autobiográficas realizadas en el Ecuador estuvieron asociadas a una narración de realizadores blancos de las clases medias, en la actualidad se puede apreciar autobiografías filmicas de sujetos tradicionalmente excluidos del relato subjetivo. *Huahua* nos permite advertir una segunda ola del cine autobiográfico en el Ecuador, que

hace de la vida familiar y privada un campo de avanzada de lucha intercultural. Las biografías de Citlalli y Joshi, así como la propia película son un testimonio creativo de que la identidad kichwa es una creación performativa abierta al cambio, la fluidez, la hibridación.

A través del relato autobiográfico, la película contesta un conjunto de representaciones otrificantes y estereotípicas que los cineastas extranjeros y blanco-mestizos realizaron a lo largo del siglo XX y XXI. Las autorrepresentaciones que plantea *Huahua* desmontan aquellas imágenes construidas por el documental indigenista que narraron al indio como un sujeto explotado, dominado, sin subjetividad, ni capacidad de agencia. Frente a los actos de ventriloquia realizados por intelectuales, antropólogos y cineastas, la película muestra un relato pleno de subjetividad que muestra la construcción de la identidad kichwa como un proceso vivo, plural, contradictorio y cambiante.

A través de su relato, a medio camino entre el docudrama y el falso documental, plantea una deconstrucción del testimonio y una descolonización del relato autobiográfico que muestra los flujos sociales, culturales y políticos que tejen la vida íntima de los sujetos indígenas contemporáneos, caracterizados por una subjetividad liminal abierta la hibridez cultural, los discursos interculturales y la crítica de los esencialismos.

Referencias bibliográficas

- Alegria Vallejo, C. (2020). Giro subjetivo y video indígena: aproximaciones teóricas, expresiones colectivas e individuales en clave autorreferencial. *Nexus*, (28), 3-17.
- Arfuch, L. (2002). *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*. FCE.
- Arfuch, L. (2009). Íntimo, privado, biográfico. Espacios del yo en la cultura contemporánea. En L. Amaro, *Estéticas de la intimidad* (pp. 17-28). Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Bruzzi, S. (2006). *New Documentary. A Critical Introduction*. Routledge.
- Candeloro, J.-P. (2000). *Docu-fiction. Convergence and contamination between documentary representation and fictional simulation*. Università della Svizzera Italiana.

- Catalá, J. M. (23 de 07 de 2015). Etnografías alucinadas y onirismo epistemológico. (C. León, Entrevistador) Universidad Andina Simón Bolívar. Quito.
- Deleuze, G. (1990). ¿Qué es un dispositivo? En Varios, *Michael Foucault, filósofo*. Madrid.
- Gimaraes Foscaches, N. (2015). *Narrativas y miradas Kaiowá y Guaraní: un análisis antropológico de la autoimagen expresada en sus producciones audiovisuales*. Universidad de Salamanca.
- Imbert, G. (2003). *El zoo visual: de la televisión espectacular a la televisión especular*. Gedisa.
- Lagos Labbé, P. (2011). Ecografías del «Yo»: documental autobiográfico y estrategias de (auto) representación de la subjetividad. *Comunicación y medios*, (24), 60-80.
- Lejeune, P. (2008). Cine y autobiografía, problemas de vocabulario. En G. M. Gutiérrez, *Cineastas frente al espejo* (pp. 13-26). T&B Editores.
- León, C. (2010). *Reinventando al otro. El documental indigenista en el Ecuador*. Consejo Nacional de Cinematografía.
- León, C. (2017). Hacia una reconceptualización de las prácticas audiovisuales indígenas. En *Comunicación y sociedades en movimiento: la revolución si está sucediendo* (pp. 61-87). CIESPAL.
- Miroux, J.-P. (2005). *La autobiografía. Las escrituras del yo*. Nueva Visión.
- Mora, P. (2018). *Máquinas de visión y espíritu de indios. Seis ensayos de antropología visual*. Idartes.
- Nichols, B. (2013). *Introducción al documental*. México.
- Niney, F. (2009). *La prueba de lo real en la pantalla*. UNAM.
- Niney, F. (2015). *El documental y sus falsas apariencias*. Universidad Nacional Autónoma Metropolitana.
- Ortega, M. L. (2008). Las modulaciones del «yo» en el documental contemporáneo. En *Cineastas frente al espejo* (pp. 65-81). T&B Editores.
- Pereira Covarrubias, A. (2014). *Irrupción sociocultural de la subjetividad y violencia en audiovisuales mapuche en Chile de postdictadura*. Universidad de Buenos Aires.
- Plan V. (11 de mayo de 2018). Huahua, para saber quiénes somos y de dónde venimos. *Plan V*. <https://bit.ly/3FsLVem>
- Rascaroli, L. (2009). *The personal camera: subjective cinema and the essay film*. Wallflower press.
- Renov, M. (2004). *The subject of documentary*. University of Minnesota.
- Seguí, I. (2013). Cine-Testimonio: Saturnino Huilca, estrella del documental revolucionario peruano. *Cine documental*, (16), 54-87.
- Sibila, P. (2012). *La intimidación como espectáculo*. Fondo de Cultura Económica.

Miradas al ejercicio de la comunicación en los pueblos indígenas en Imbabura

Mario Germán Muenala Vega

Universidad Intercultural de las Nacionalidades y

Pueblos Indígenas Amawtay Wasi

Normativa para el ejercicio de los derechos de comunicación

Los pueblos y nacionalidades indígenas en el Ecuador, mostraron mucho optimismo con la promulgación de la Ley Orgánica de Comunicación, en junio del 2013, instrumento legal que debió ser aprobado por mandato de la Constitución (2008),¹⁰⁵ pero que por factores de pugnas e intereses provocados por los grupos que controlan los grandes medios de comunicación, entró en una etapa de amplias discusiones, que se convirtieron en debates políticos, lo que llevó a confrontaciones que fue dilatando el tiempo para su aprobación.

Es necesario destacar que la Constitución ecuatoriana, califica a la comunicación como derecho, característica que resalta la importancia estratégica que tiene esta acción dentro del desarrollo social, cultural,

105 Disposiciones Transitorias PRIMERA.- El órgano legislativo, en el plazo máximo de ciento veinte días contados desde la entrada en vigencia de esta Constitución aprobará la ley que desarrolle el régimen de soberanía alimentaria, la ley electoral, la ley reguladora de la Función Judicial, del Consejo de la Judicatura y la que regula el Consejo de Participación Ciudadana y Control Social. Ley de comunicación.

político y económico no solo en el Ecuador, sino en el mundo globalizado. En esta medida, los pueblos y nacionalidades, aspiran aún el cumplimiento de esta ley, sobre todo para el fortalecimiento de las relaciones interculturales, que con el concurso de los medios de comunicación, podrán realizar acciones concretas, como productos comunicacionales que permitan superar los rezagos de discriminación, intolerancia, segregación, racismo, como dicta la carta magna del país,¹⁰⁶ mediante la generación de nuevas políticas públicas, mismas que serán impulsadas desde la sociedad civil y ejecutadas mediante planes, programas y proyectos, por las instituciones del gobierno nacional y los gobiernos locales.

Este optimismo, que puede ser traducido a interés de los pueblos, nacionalidades, organizaciones sociales y colectivos, tiene relación directa con el anhelado discurso de la democratización de la comunicación, propuesta innovadora que en su posicionamiento, el país ha vivido su propio capítulo, mostrando a profundidad los verdaderos intereses y vínculos de los grupos económicos que están tras los poderes del Estado, y que han intervenido de manera intencionada, para no permitir cambios profundos que se mencionan en la Constitución, obstaculizando la formulación de nuevas ley, dictando reglamentos a conveniencia e instrumentos que se han dictado, con hechos que no han permitido el cumplimiento de las aspiraciones de los grupos sociales (Granda, 2020).

La aprobación de la Ley Orgánica de Comunicación, junio 2013, con una considerable demora, tiempo en el cual la discusión del diseño de la ley, tuvo matices desde la conveniencia o no, hasta las críticas a las intenciones políticas de gobierno, de diseñar una ley “mordaza”¹⁰⁷

106 Disposiciones Transitorias PRIMERA.- El órgano legislativo, en el plazo máximo de ciento veinte días contados desde la entrada en vigencia de esta Constitución aprobará la ley que desarrolle el régimen de soberanía alimentaria, la ley electoral, la ley reguladora de la Función Judicial, del Consejo de la Judicatura y la que regula el Consejo de Participación Ciudadana y Control Social. Ley de comunicación.

107 Todos los detractores de esta ley, desde el inicio calificó a esta ley como mordaza, es muy sencillo mirar los pronunciamientos de los grandes medios y las consignas de los periodistas insignes de esos años, incluido Ongs, fundaciones, etc.

a conveniencia. Promulgada la ley, los mismos actores calificaron como una “ley de medios”, observando el contenido punitivo de la labor de los medios y sus trabajadores, y no presentar articulados que permitan fortalecer la comunicación en la sociedad ecuatoriana, es decir se observó el contenido regulatorio y el control del ejercicio del periodismo y los medios, que los derechos en si de la comunicación social, (Macaroff, 2010).

Para fines de este artículo, se hará referencia a los articulados de la ley, que benefician a los sectores comunitarios¹⁰⁸, y los diferentes problemas que se encuentra en el ejercicio de estos derechos, desde la óptica del Estado plurinacional y la aspiración de los pueblos y nacionalidades; por ejemplo, en la práctica, no se ha logrado el cumplimiento de ciertos articulados, disposiciones, de la ley y el reglamento, para su aplicación, precisamente porqué la propia institucionalidad a través de sus autoridades, no han mostrado voluntad, para la aplicación de la ley, hecho que dejó truncado el anhelado objetivo de la democratización de la comunicación, (Acosta et al., 2017).

La citada ley, recoge aspectos fundamentales en los temas de la interculturalidad y plurinacionalidad, característica del Estado ecuatoriano, como producto de la lucha del movimiento indígena y las organizaciones sociales, plasmada en el Art. 1 de la Constitución vigente. La Ley Orgánica de Comunicación, en su artículo 14 dice: “Principio de interculturalidad y plurinacionalidad.- El Estado... promoverán medidas de política pública para garantizar la relación intercultural entre las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades; a fin de que éstas produzcan y difundan contenidos que reflejen su cosmovisión, cultura, tradiciones, conocimientos y saberes en su propia lengua”.

Si bien en lo posterior se dictaminó el Reglamento General a la Ley Orgánica de Comunicación (2014), en su Artículo 14. Contenidos Interculturales, dictamina la obligatoriedad a los medios de

108 En la Ley Orgánica de Comunicación, no se encuentra especificado lo comunitario, como característica específica de los pueblos y nacionalidades indígenas.

comunicación en cumplir con programas de contenidos considerados como interculturales en el 5% de su programación en franja horaria familiar para todo público, el uso de los idiomas ancestrales, de igual forma 5% del espacio en los medios impresos. También se dictaminó el Reglamento para la aplicación del Artículo 36 de la Ley Orgánica de Comunicación: Sobre Difusión de Contenidos Interculturales (2015),¹⁰⁹ cuyo objetivo es “... la obligación que tienen los medios de comunicación social de difundir contenidos interculturales”, y tiene que ver con los ámbitos de aplicación, contenidos, memoria social, patrimonio cultural, difusión, idiomas a utilizarse, promoción y rendición de cuentas.

En estos años políticos de cambios donde se aprueba la nueva Constitución del país, desde el punto de vista de los movimientos sociales, podría decirse que estos instrumentos legales serían suficientes para el ejercicio de los derechos per permitirán la inclusión, específicamente de la comunicación intercultural, que también implicaba el acceso a los medios de comunicación convencionales de espectro radioeléctrico, pero no fue así. Todo lo que sucedió ha producido diferentes reacciones de diferente índole desde los sectores afectados, pero es necesario dejar constancia de la existencia de normativa en sus partes pertinentes y la práctica efectiva en el uso de los derechos, además de las experiencias desarrolladas desde los actores de los pueblos y nacionalidades.

Continuando con el análisis de la ley, poco se hizo en el dictamen de políticas públicas que señala la Constitución, que permitiría garantizar las relaciones interculturales y con el ejercicio de los derechos de comunicación, fortalecerlas; tampoco se dio una difusión consciente y ordenada de la cultura, tradiciones, cosmovisión, conocimientos y saberes en las lenguas madres. Los actores de los grandes medios de comunicación convencionales no hicieron un verdadero esfuerzo en el ejercicio consciente de este derecho, muchos medios se conformaron con comprar paquetes de capsulas denominadas de contenidos interculturales, piezas comunicacionales que no eran elaboradas por

109 Resolución CORDICOM-PLE-2015-036

los propios actores de pueblos y nacionalidades, estas se repetían una y otra vez, sin control de contenido alguno. Como producto de esto, proliferaron productoras comunicacionales que improvisaron los contenidos interculturales, contratando antropólogos para la creación de contenidos, sin ir hacia ese esfuerzo de mantener programas de comunicación y avanzar hacia la educomunicación, que serían verdaderos esfuerzos que irían mucho más allá del cumplimiento de la ley, y apuntaría a algo que es una necesidad urgente en el país: el fortalecimiento de la plurinacionalidad e interculturalidad, desde todos los estados de la sociedad ecuatoriana, (Alarcón et al., 2023).

Muchos sectores pensaban que los medios de comunicación harían alianzas con las organizaciones de pueblos y nacionalidades que tienen sus organizaciones en sus territorios, para producir programas de contenido intercultural, o estos cederían espacios para que las organizaciones mantengan programas de radio, televisión y espacios en prensa, que les permita comunicar desde la perspectiva intercultural sus particularidades culturales e idiomáticas, con el objetivo de mejorar las relaciones sociales y superar esos hechos de discriminación y racismo que se dan en la cotidianidad como algo normal del sistema.

Al momento, no se conoce, si existen estudios de análisis sobre los programas de contenido intercultural que se pasaban en los medios de comunicación, es decir mostrarlo en una base de datos de: ¿quiénes lo elaboraban?, ¿en qué franja horaria se emitían?, ¿qué idiomas se usaron y los porcentajes?, en cumplimiento de la ley. Lo que existió fue voces que desde la militancia y activismo de los pueblos y nacionalidades, lanzaban su disconformidad con ciertos contenidos que se emitían con el pretexto de contenidos interculturales, porque no existía una supervisión de contenidos. Estos contenidos observados en muchos temas tratados denigraban a los pueblos porque no eran objetivos, falseaban la verdad y lo llevaban al lado romántico que es muy próximo al folclor, que no aporta en nada dentro de una sociedad intercultural y en búsqueda de un Estado plurinacional. Por otro lado, para poner otro tema de análisis, se debe anotar que no fueron tiempos para estas

demandas, puesto que la CONAIE¹¹⁰ mantenía sus distancias marcadas con el gobierno de turno, mismo que poco caso hizo para atender las demandas de sus sectores, quienes son los que sufrieron de manera directa las consecuencias.

En cuanto al cumplimiento del 5% de contenidos interculturales, se pudo observar que los medios de comunicación tenían que cumplir esto como una exigencia, ósea algo impuesto por lo tanto punitivo, que de no cumplir corrían el riesgo de que se les quitara la frecuencia, Punin, M. (2022). Por lo tanto, los medios de comunicación de manera obligada organizaban su programación para dar espacio a los programas interculturales. Esto llevó a que los medios cumplieran obligados, pero sin dar importaba a los contenidos, entonces se limitan a pasar programas en horarios de menor sintonía, se pasaba cualquier cosa que en su criterio eran programación intercultural. Con esta narrativa, se puede evidenciar que no hubo ente regulador que califique los contenidos, espacios en los cuales debieron actuar directamente los representantes de pueblos y nacionalidades, reconocidos por la institucionalidad¹¹¹. Así podemos entender que esta exigencia de la ley, no tuvo mucha trascendencia, porque a pesar de que sigue vigente, en la actualidad, a ninguna institución o sector le importa si los medios de comunicación lo están cumpliendo o no.

Por otro lado, la misma Ley, en los temas de Derechos de igualdad e interculturalidad, en su artículo 33, otorga el “Derecho a la creación de medios de comunicación social.- Todas las personas, en igualdad de oportunidades y condiciones...”, de igual forma, el acceso de

110 La CONAIE como organización de las nacionalidades y pueblos indígenas, es la principal demandante del Estado plurinacional, que se cumplió en la Constitución del 2008. Organizaciones como la FENOCIN en su alianza con el gobierno de ese momento, mantuvieron una línea de apoyo para el tema de la interculturalidad en la sociedad.

111 El COENPE, antes de la Constitución vigente, conservaba el Consejo de Pueblos y Nacionalidades indígenas, cuerpo en el cual estaban representados los titulares de los consejos de gobierno de las 14 nacionalidades indígenas, 18 pueblos indígenas. Este desapareció para dar paso a los Consejo de la Igualdad, por mandato constitucional, pero a raíz de esto, no existe una representación directa de los Pueblos y Nacionalidades indígenas hacia el Estado.

frecuencias que se especifica en el artículo 34: “Todas las personas en forma individual y colectiva tienen derecho a acceder, en igualdad de condiciones, al uso de las frecuencias del espectro radioeléctrico...”

En esta medida y para conseguir medios comunitarios, muchas organizaciones y comunidades en su trayectoria siempre han aspirado en contar con una frecuencia de radio principalmente, también se ha visto el surgimiento de colectivos, asociaciones, grupos, empresas, que se encuentran trabajando en comunicación, en esta dinámica muchas de estas, acogándose a lo que dice la ley, se motivaron y volcaron sus esfuerzos para concursar en la otorgación de las frecuencias. En el cantón Otavalo, existen dos casos que tuvieron sus propios procesos y desenlaces: la productora APAK¹¹² buscó una frecuencia de televisión de señal abierta; una empresa familiar oriundos de una comunidad Kichwa, se organizaron para conseguir la Radio Runa Stereo; estos grupos participaron en el llamado concurso de frecuencias, pero tuvieron distintos desenlaces.

El artículo 36, dice: “Derecho a la comunicación intercultural y plurinacional”, que va tratar el cumplimiento de la demanda social: “Los pueblos y nacionalidades indígenas, afroecuatorianas y montubias tienen derecho a producir y difundir en su propia lengua, contenidos que expresen y reflejen su cosmovisión, cultura, tradiciones, conocimientos y saberes”, además de la obligatoriedad a que, “todos los medios de comunicación tienen el deber de difundir contenidos que expresen y reflejen la cosmovisión, cultura, tradiciones, conocimientos y saberes de los pueblos y nacionalidades indígenas, afroecuatorianas y montubias, por un espacio de 5% de su programación diaria...”.

112 Asociación de Productores Audiovisuales Kichwas APAK, medio de comunicación comunitario plurinacional, mantienen un canal digital y emiten sus programas por las redes sociales.

Para cumplimiento de los artículos de ley, el gobierno de turno generó el Proyecto Red de Medios Comunitarios¹¹³, que contó con grandes objetivos y un nutrido presupuesto, pero que en los informes han dicho que han acompañado para la entrega de frecuencias, con los respectivos equipos y capacitación a personal para el funcionamiento de 14 radios comunitarias de las nacionalidades en el país. En la actualidad se conoce que la mitad de estas radios no se encuentran operativas, ellas entraron en conflicto de intereses, no pudieron gerenciar con un modelo de gestión para que sean sustentables, por lo tanto, el deterioro de los equipos es evidente y los consecuentes problemas que se genera con estos hechos, (Barragán y Garzón, 2016).

La ley, contiene capítulos de aspectos favorables para los pueblos y nacionalidades, como el que tiene que ver con los contenidos discriminatorios y su penalidad. Para remediar esto permite una nueva definición de los tipos de medios de comunicación que se reconocen en el país: públicos, privados y comunitarios, aspecto que permite la anhelada redistribución de las frecuencias del espectro radioeléctrico, destinadas para el funcionamiento de las radios y televisión de señal abierta. Esta otorga un 34% de frecuencias para los medios comunitarios, como un signo de reparación histórica que tiene el Estado con estos sectores. Esta convocatoria decía que la redistribución de las frecuencias se daría respetando lo que dice la LOC, 33% para el sector privado, 33% para el sector público y el 34% para los medios comunitarios.

Los resultados de este concurso que terminó en junio de 2016, fecha plazo para la presentación de propuestas para la redistribución de las frecuencias del espacio radioeléctrico, se constató que el 71,4% correspondía a radios privadas, 24,9 eran públicas y apenas el 3,7% estaban consideradas como comunitarias, pero básicamente

113 Proyecto "Creación de red de medios comunitarios públicos y privados locales del país", tuvo como iniciativa la creación de 54 medios principalmente radios comunitarias, desde el 2012 se ejecuta desde la Secretaría de Pueblos, Movimientos Sociales y Participación Ciudadana, tras su desaparición pasó a la Secretaría Nacional de Gestión de la Política. Siempre fue presentado como una política pública de gobierno.

frecuencias que están en manos de las congregaciones religiosas evangélicas y católicas que demandan este estatus. En el tema de las frecuencias que permitirían competir en el segmento comunitario, se informó que existían 846 frecuencias, pero existieron únicamente 269 solicitudes, de las cuales 145 pasaron a una segunda etapa. En vista de que existieron serios cuestionamientos, en el 2018, la Agencia de Regulación y Control de Telecomunicaciones, Arcotel, dispuso la anulación del concurso, dando eco a las recomendaciones dictadas con la Contraloría General del Estado, en vista de que se había detectado irregularidades.¹¹⁴

Como resultado de esto, en el país no existe la redistribución de las frecuencias y está muy lejos de alcanzar el 34% destinadas a los medios comunitarios y continúa como un tema pendiente la democratización de la comunicación. También es evidente que dentro de esta categoría de medios comunitarios, no participaron directamente los actores de pueblos y nacionalidades, los pocos que lo hicieron no contaron con los medios profesionales técnicos y recursos económicos y se encontraban con mucha desventaja ante emporios de la comunicación, como son los que representan a los sectores religiosos reconocidos en el país, que si han tenido experiencia en el manejo de medios de comunicación, a desventaja de los pueblos y nacionalidades, que no lo han tenido, salvo unas poquísimas experiencias de proyectos dirigidos por otros actores y no por la organización misma, como es el caso de las radios, La Voz de Arutam que desde hace 40 años se concentró en la educación de la nacionalidad shuar, y el caso de la Radio Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador ERPE en Chimborazo apoya por la iglesia católica, sirve a la población kichwa del centro andino del país.

Consecuentemente, las congregaciones religiosas son las que están utilizando en mayor cantidad el espectro radial perteneciente a los medios comunitarios, siendo muy pocas las nacionalidades y pueblos indígenas, afroecuatorianos, montubios, que tienen una radio como su

114 Datos obtenidos del artículo del medio digital Plan V, Las Radios Comunitarias.

medio de comunicación. También se conoce que de las 14 frecuencias y radios que entregó el Estado a las nacionalidades indígenas, solo 7 de estas se encuentran funcionando y la mayoría de estas necesitan asistencia técnica, repotenciar sus equipos, pero también un espectro radial de diferente concesión para que cubra sus territorios, lo que permitiría cumplir con su legado de ser un medio de comunicación que les sea de mucha utilidad para su fortalecimiento y desarrollo propio (Barragán y Garzón, 2016).

Sobre el tema, es necesario señalar que en el reto de construir el Estado plurinacional ecuatoriano, los pueblos y nacionalidades indígenas, en el marco de legalidad deben constituirse en entidades fortalecidas con el ejercicio pleno de los derechos colectivos e individuales y en tal categoría deben ser consideradas como entidades organizadas e históricas existentes mucho antes de la fundación de la República y Estado ecuatoriano. Sobre este principio se justifica el Estado plurinacional y la necesidad del diálogo intercultural en la sociedad ecuatoriana, en este sentido debe existir el respeto y la garantía para que estas entidades históricas, sean consideradas en la construcción de un Ecuador próspero y digno para las futuras generaciones.

Por otro lado, se puede anotar que no hubo el nivel de participación que se esperaba en el concurso de frecuencias, los pueblos y nacionalidades a través de sus organizaciones que en sus declaraciones tienen a la comunicación como necesidad y factor estratégico, no se encontraban preparadas, no contaban con la experiencia de presentar proyectos con requisitos muy complejos de esa magnitud, lo que hizo que se veían disminuidos en su participación. Pero existieron grupos de actores de los pueblos que si participaron para la concesión de las frecuencias; grupos de comunicadores comunitarios, vieron su oportunidad y participaron en este concurso en la línea de las frecuencias privadas, convirtiéndose en empresas o productoras comunicacionales conformada por indígenas, pero respondían a las lógicas empresarias pero con la característica de que en sus objetivos

tienen los factores velar por los valores de identidad, fortalecimiento de su cultura, uso de su idioma materno, educomunicación, etc., lo que permite fortalecer a sus pueblos y el diálogo intercultural tan necesario en nuestra sociedad (Ramírez, 2019).

En los actuales momentos, el Ecuador es un Estado de derechos, plurinacional e intercultural, según el Artículo 1.- de la Constitución vigente. Estas características como categorías políticas son un avance fruto de la lucha de los pueblos indígenas, organizaciones afroecuatorianas y montubias, así como de los movimientos sociales en el país. Continúa quedando como deuda de la clase política, los avances sobre la construcción del Estado plurinacional. Se pueden observar que ha existido ciertas políticas públicas que apuntan específicamente a fortalecer las relaciones sociales en el país, pero en los temas de plurinacional no existen pronunciamientos desde sus principales actores, de los pueblos y nacionalidades indígenas y de las autoridades políticas, lo que está quedando como una deuda histórica.

Entonces se explica del porque la comunicación tendría su ley y en su contenido debía reflejar la realidad sociocultural e histórica del país, hecho que permitiría a los pueblos y nacionalidades indígenas contar con sus propios medios de comunicación a través de la concesión de las frecuencias sobre todo en radio y televisión de señal abierta, aspiración que estaba muy clara en la ley, pero al ponerla en la práctica como hemos observado, las dificultades surgieron en los temas de interpretación de los contenidos de la ley, precisamente producidos por los vacíos conceptuales que el país cuenta en temas interculturales y de contenido en lo que busca la plurinacionalidad, sin existir espacios para el diálogo o debate con miras a fortalecer estos principios que permitirían una convivencia armónica acorde a los tiempos modernos.

Podemos decir que, las organizaciones de pueblos, nacionalidades, no han realizado el respectivo análisis de los alcances que tiene la LOC y su impacto en sus territorios, no ha presentado demandas sobre el incumplimiento de los contenidos interculturales que manda la ley, tampoco existe reclamo por el tema de redistribución en el 34%

de las frecuencias comunitarias y no insiste con observaciones a los resultados del llamado al concurso de las frecuencias, temas que aún continúan pendientes y retrasan la anhelada democratización de la comunicación, como una medida de reparación social.

La LOC, estable la creación del Sistema de Comunicación Social, bajo el cual crea dos órganos que permitiría la vigilancia y regulación de los medios de comunicación, estos son: El Consejo de Regulación y Desarrollo de la Información y Comunicación, Cordicom,¹¹⁵ y La Superintendencia de la Información y Comunicación, Supercom,¹¹⁶ instituciones que según el contenido de ley tienen clara sus funciones. Lo que se ha producido en el país son serios cuestionamientos, sobre todo al funcionamiento de la Supercom, los actores de la comunicación social han demandado el sistema punitivo y su accionar como un instrumento político de perseguir a comunicadores y los medios de comunicación.

Consecuencia de la LOC, hizo que los medios de comunicación convencionales programen contenidos interculturales en sus horarios familiares, se hizo monitoreo que estuvo bajo responsabilidad de la Cordicom, institución que emitía informes de cumplimiento o no y la Supercom era la entidad encargada de tomar acciones sobre estos incumplimientos, en el caso específico del 5% de contenidos interculturales, los medios de comunicación cumplían de cualquier manera, pasar no llegar a las sanciones. El otro tema pendiente, de los contenidos interculturales que emitían los medios de comunicación, al ser una exigencia que estaba siendo monitoreada, muy pocos medios contrataron personal especializado, o profesionales de pueblos y nacionalidades, para que desde su conocimiento y experiencia realicen los productos comunicacionales de contenido intercultural, lo que se pudo observar es que muchos medios, principalmente los grandes, contrataron productoras que elaboraban pastillas comunicacionales

115 Artículo 47 de la Ley Orgánica de Comunicación.

116 Artículo 55 de la Ley Orgánica de Comunicación.

de contenido intercultural, que se repetían indiscriminadamente y que por su frecuencia también se fueron dilatando. Estos programas, pastillas de contenido, en su mayoría no contribuyeron para el diálogo intercultural que permitiría el fortalecimiento de las relaciones sociales en el país, y muchos de estos programas, lo que hacían eran mirar la diversidad cultural del país desde un punto de vista romántico, exótico, que llevaba al campo del folclorismo, que hace daño a los pueblos y nacionalidades en su misión histórica de ser parte del Estado diverso con sus conocimientos y saberes ancestrales.

Con estos temas pendientes, por factores políticos, la LOC ha sufrido reformas que son entendidas como nuevas interpretaciones sobre el contenido de la Ley, producidas precisamente por los momentos políticos que ha vivido el país; consecuencia de esto se hizo desaparecer a la Supercom y la condición de la Cordicom se encuentra limitada en los controles para el cumplimiento de los contenidos de la ley, lo que ha hecho que se haya retrocedido porque los medios de comunicación de señal abierta y los impresos no están cumpliendo con el 5% de los contenidos interculturales, obviamente porque saben que no existe instancia que les exija y sancione por este incumplimiento.

¿Por qué la radio es importante en los pueblos?

Los pueblos y nacionalidades indígenas, históricamente han sido marginadas de los procesos de integración y desarrollo del Estado moderno ecuatoriano, en esa dimensión, aún conservan su característica de vida, son organizaciones sociales que sus conocimientos y saberes los transmiten de manera oral, es decir la comunicación y el dominio de un idioma han hecho que estos pueblos se mantengan vigentes con sus propias particularidades culturales, conservadas a través del tiempo y la persistencia del uso de sus idiomas madres, de sus variantes lingüísticas o dialectos, que conservan sus conocimientos de acuerdo a su realidad geográfica e histórica. Con estas justificaciones se han

dividido en nacionalidades quienes conservan en sus territorios sus prácticas culturales, formas sociales de convivencia, economía e idioma propio, y los pueblos que a través de sus variantes lingüísticas y de características particulares se reconocen como pueblos. Los pueblos y nacionalidades no se encuentran representadas o responden a los límites que impone la división política del Estado ecuatoriano, sino que son otras realidades históricas que se encuentran en plenos procesos de autodefinición. Sin lugar a dudas, la comunicación verbal es base para esta autoidentificación y columna vertical para mantener sus formas propias de organización social, Barragán, Garzón (2016). Por esta razón, la radio comunitaria, en varios lugares se ha convertido en un aliado estratégico para fortalecer su identidad, cultura, a través de la palabra, de la tradición oral, que permite transmitir los conocimientos, saberes, prácticas de vida, para mantenerlos unidos en sus tierras y territorios, con sus propias formas de organización y como pueblos diferenciados como valor y parte de su autodeterminación.

Por estas características, los pueblos y nacionalidades, son muy apegados sobre todo a la radio, siendo este el medio de comunicación que con la modernidad, llega más a las comunidades, se adapta a sus horarios y tareas diarias de las lógicas de convivencia de las familias en el sector rural, razón por la cual ciertos grupos han visto como estratégico la implementación de estas radios y que lleguen a sus territorios, intereses que en muchos casos no son de los propios pueblos, sino que ajenos y que les permite tener influencia sobre estos. Por esta razón hay varios grupos de los mismos pueblos, que también se han propuesto como objetivo contar con una radio de señal abierta, para mantener ese vínculo con la comunidad y responder a sus necesidades. Para estos detalles se logró dialogar con varios actores de la provincia de Imbabura que mantienen sus medios de comunicación en el espectro radioelectrónico del país y con el uso del internet con transmisión On Line.

Experiencias de comunicación desde la comunidad

La provincia de Imbabura tiene la particularidad de su diversidad cultural, los pueblos kichwas otavalos, natabuelas, karankis, kayanpis, el pueblo afroecuatoriano y la nacionalidad awa, son la muestra de esta particularidad que la convierte en un espacio territorial de mucha riqueza cultural, pero también de organización social que han marcado en la historia de la provincia. Los paros, huelgas y manifestaciones convocados por el movimiento indígena y la Conaie tienen gran repercusión en esta provincia, principalmente en la población kichwa que se encuentran en la vía principal de comunicación con la capital de los ecuatorianos. Las comunidades kichwas otavalo, kayampi, karanki, natabuela, han sido muy protagonistas en estas manifestaciones.

Desde la organización indígena, FICI¹¹⁷ filial de la Ecuarunari y Conaie, en los años 80 creó el área Yachay Wasi, en el que se inició con el trabajo comunicacional de esta organización y desde sus propios actores; editó el periódico Yuyarishun y mantuvo una cabina de radio con la cual capacitó a varios jóvenes en temas de reportería comunicacional, espacio desde el cual se emitió micro programas en audio que eran transmitidos por las cornetas o alta voces que tenían ciertas comunidades. De esta iniciativa nace la Asociación de Jóvenes Kichwas de Imbabura, en la presidencia de Carmen Yamberla, principal dirigente de la FICI, que como gestora de esta asociación, se pone al frente del proyecto para conseguir una frecuencia de radio y sus equipos. Este trabajo ve sus frutos en el año 2000, luego de un largo y tortuoso proceso de tramitación, en el que intervinieron autoridades indígenas de esos entonces, para que se reclamara la concesión de la frecuencia, y salió al aire como Radio Ilumán, la voz intercultural. Así nació esta radio comunitaria con alcance local en el dial 96.7 FM, que por su potencia llegaba a su comunidad, su entorno más cercano y con

117 Federación Indígena y Campesina de Imbabura FICI, en su proceso adopta nuevos nombres: Imbabura Runakunapak Jatun Tantanakuy IMRUJTA FICI; luego, Quichaisuyumanta Jatun Ayllu Tantanakuy QUIJALLTA FICI.

mucha dificultad su señal llegaba al norte de Otavalo, ciudad que en su mayoría es habitada por población kichwa, de familias que en los últimos años, debido a su bonanza económica, han decidido poblar la urbe, dejando sus comunidades pero sin romper sus vínculos, con quienes continúan manteniendo sus relaciones sociales, así como sus redes de trabajo para la generación de sus economías.

Radio Ilumán, se convierte en una experiencia de un medio de comunicación comunitario, que su sede está en su comunidad y como tal actúa como medio radial. En su trayecto de funcionamiento van aprendiendo sobre esta tarea y se convierten en una alternativa de comunicación estratégica para la población kichwa otavalo, que está atenta a su programación y respalda su gestión, convirtiéndose en el principal medio de comunicación con el que cuenta los otavalos. Su programación se va adaptando a sus necesidades y realidad socio cultural, va prestando importantes servicios de información para todo tipo de hechos, no solo con noticieros, sino que su programación la hacen con el uso del idioma kichwa, que se convirtió en algo inédito en la provincia, siendo los pioneros en este campo. Se convierten en un medio alternativo que cumple su rol de comunicar en sucesos como las protestas, huelgas y paros convocados por el movimiento indígena, acción que ha permitido mantener la unidad en la comunidad con la información desde lo local.

A inicios de esta radio, la limitante fue la de ser un medio de cobertura local, no tenían autorización por parte de CORNATEL para brindar mayor cobertura, sin embargo y de manera estratégica mantienen desde el inicio su afiliación con CORAPE¹¹⁸, siendo una de las radios comunitarias que forman parte de su red de medios alternativos. Otra estrategia que implementó esta radio es la de mantener su emisión On Line, esto hizo que los migrantes kichwas que radican en otros países, se sientan cercanos a su lugar de origen, por las noticias

118 CORAPE es la Coordinadora de Medios Comunitarios Populares y Educativos del Ecuador, en su página web dice agrupa a más de 100 medios de comunicación entre afiliados y fraternos, con quienes coordina la realización de productos comunicacionales.

locales que se emiten, por la programación que se transmite en vivo y por internet, se convierte en el medio de comunicación emblema para los migrantes, porque les mantiene como cerca de sus comunidades, informados, resaltando sus valores de identidad y cultura, así como sus preferencias musicales y las de la vida cotidiana de sus comunidades.

En el proceso de concesión de las frecuencias, el llamado concurso, Radio Ilumán no perdió la oportunidad, decidieron devolver la frecuencia que tenían, para participar por una concesión de frecuencia regional de carácter privado, es decir ampliar su cobertura, la experiencia desarrollada de más de 15 años de radiodifusión era su ventaja les motivó para trazarse un nuevo objetivo. Así, la conocida frecuencia local 96.7 FM, pasó a ser la 106.7 FM, en marzo 2021, con la misma marca: Radio Ilumán, La Voz Intercultural¹¹⁹. El alcance que tiene en la actualidad Radio Ilumán, le permite una cobertura regional, tiene la potencia de las radios comerciales de Imbabura y llega al norte de Pichincha y sur de Carchi, logrando con su cobertura ingresar en casi todos los territorios de las comunidades kichwas de esta provincia, lo que ha permitido convertirse una vez más, en el medio de comunicación referente de la comunicación intercultural, que desde su programación viene fortaleciendo al pueblo kichwa, con el uso del idioma ancestral en los programas radiales, mostrando desde sus actores la cultura de sus comunidades, dinamizando el movimiento económico de las familias.

La Radio Ilumán, por sus años de experiencia, en el nivel nacional se ha convertido en un referente de un medio de comunicación comunitario, por su programación y el modelo de gestión empresarial desarrollado. Su gestora Carmen Yamberla, nos ha contado que en el proceso de concesión de frecuencias comunitarias, fueron consultados por entidades públicas y comunitarias, su rol fue el de asesorar sobre los conceptos de comunicación intercultural. Han asesorado a proyectos de radio comunitaria de otras provincias. Sin embargo, no desconocen el aporte importante que han recibido y continúan recibiendo de

119 En su página web, en Kichwa tiene el siguiente nombre: Iluman Uyachik Anta, Shuklla shimipi tantanakushka.

CORAPE y de CIESPAL¹²⁰, instituciones de comunicación que continúan aportando con capacitación, programación, soporte técnico, etc.

De igual forma, Radio Ilumán, se ha convertido en una escuela para la formación de nuevos comunicadores comunitarios¹²¹, muchos de ellos en la actualidad tienen éxito por sus seguidores y la sintonía que mantienen en sus programaciones. Son comunicadores especializados en la locución Kichwa, mantienen su propio público y desarrollan su especialidad de comunicación, servicios comunicacionales como animación, maestros de ceremonia, asesoría en temas comunicaciones, etc. Utilizan las redes sociales para transmitir sus contenidos, y otros son demandados para las áreas del trabajo comunicacional de instituciones como las cooperativas de ahorro, ONGs y otras.

Otro capítulo importante es la comunicación mediante sistema streaming, existen grupos de comunicadores comunitarios que hacen las transmisiones en vivo de eventos importantes y trascendentales y de interés para la población Kichwa. Son servicios comunicacionales que tienen su propia demanda, eventos familiares, fiestas de todo sentido, eventos deportivos, son transmitidos en vivo por las redes sociales.

El caso de Radio Ilumán, en las redes sociales mantienen más de doscientos mil suscriptores, las transmisiones hechas en los días del paro nacional del 2019 y 2020 mantuvieron una sintonía en vivo de más de veinte mil personas que seguían los sucesos en vivo y en directo, de igual forma la transmisión del campeonato de fútbol del Pawkar Raymi Peguche en febrero de 2024, llegó a una cobertura de más de quince mil personas de todas las partes del mundo que seguían el

120 CIESPAL, Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina, es una iniciativa creada desde 1956, como fruto del Centro de Estudios Superiores de Periodismo de Estrasburgo, creado por la UNESCO.

121 Se resalta los casos de Roberto De la Torre, Shaday Films realiza comunicación en redes con basta sintonía, transmite eventos sociales de la comunidad kichwa; Janeth Otavalo, Rikschishun, comunicadora y animadora de programas bilingüe con especialidad kichwa, ellos forman parte de la Asociación de Jóvenes Kichwas de Imbabura y mantenían sus programaciones en Radio Ilumán. Además, Segundo Cabascango y Santiago Moreta llevan adelante la comunicación de importantes cooperativas de ahorro y crédito en la ciudad de Otavalo, fueron formados en esta radio. También se puede destacar que el actual Director de la Radio Runa Stereo, Tupak Perugachi, es formado en Radio Ilumán.

evento, lo importante de esto es el nivel de interacciones, reacciones y comunicaciones que realizaban en señal de la buena sintonía recibida.

El caso de Radio Amparasu es muy especial, es un medio de comunicación comunitario que pertenece a la Federación de Centros Awa del Ecuador-FCAE, una de las 14 nacionalidades que conforman el estado plurinacional ecuatoriano y que es un pueblo transfronterizo que se encuentra en las provincias de Carchi, Esmeraldas e Imbabura del lado ecuatoriano y el sur colombiano. Tener una radio para esta nacionalidad siempre ha sido una aspiración que se logró con el dictamen de la Constitución 2008 y las políticas públicas cumplidas por parte del gobierno de ese entonces.

Su propio proceso ha desarrollado la Radio Amparasu 90.7 FM, tiene frecuencia regional como radio comunitaria. Sus oficinas se encuentran en la ciudad de Ibarra, en la sede de la Federación de Centros Awa del Ecuador FCAE, organización que es filial a la Conaice y Conaie. Se encuentra al aire desde el año 2010, luego de haber sido beneficiada con la concesión de la frecuencia y sus equipos básicos fueron donados como beneficiarios del “Proyecto Red de Medios Comunitarios”, que desde la Secretaría Nacional de Gestión de la Política del gobierno de ese entonces, se ejecutó. Inicialmente se benefició a 14 radios de las nacionalidades indígenas del país, que de estas la mitad no están siendo operativas por varias dificultades que tienen que ver con temas técnicos, administrativos, financieros, capacitación, y porque no han encontrado un modelo de gestión que les permita ser autosustentables como medio de comunicación radial.

Una constante que dicen los estudios realizados, es la autosostenibilidad de las radios comunitarias, no han logrado diseñar y aplicar un modelo de gestión exitoso que les permita mantener los costos mínimos para mantener la radio con su propia parrilla de programación. A esto se debe tomar en cuenta que la programación de la radio comunitaria debe responder a los intereses de su población, emitir programas en sus propios idiomas con contenidos de pertinencia cultural y que permita fortalecer la comunidad con

sus propios procesos organizativos. Radio Amparasu tiene claro estos objetivos, pero tiene sus problemas identificados y en su proceso de autogestión están combinando estrategias de la radio comercial con quienes necesariamente tienen que competir. El problema no está resuelto porque la competencia es más grande, pero su legado de radio comunitaria que responde a una nacionalidad debe prevalecer como identidad de la radio, en el cumplimiento de su misión, visión y objetivos a toda costa.

El mantenimiento y la actualización de los equipos es un problema que tienen todas las radios comunitarias, al ser medio de comunicación de la FCAE, esta no cuenta con recursos económicos para los gastos de inversión. La radio subsiste con muchos problemas sobre todo económicos, que son acarreados porque compite con las radios comerciales. Por este motivo dedican un tiempo especial en el contacto y gestiones con instituciones nacionales, extranjeras y ONGs, en búsqueda de apoyos que les permita cubrir los déficits que genera esta radio. Es así como en tiempos de pandemia, al paralizarse la economía, la radio entró en etapa de crisis, falta de recursos económicos y deterioro de los equipos, que con gestiones oportunas logró que el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados ACNUR, donara equipos que permitió optimizar la salida al aire de la radio, respiro que le volvió mas competitiva, sin dejar a un lado los objetivos de la nacionalidad Awa del lado ecuatoriano.

A decir de su actual director, Eli Pascal, solo el 5% de su programación lo hacen en su idioma awapit, con programas que tratan los temas de género, derechos humanos, organizativos, varios, hecho que se puede observar porque la radio no está sirviendo plenamente a la población awa y esto se debe a que su frecuencia no llega a su territorio, a sus centros, que tienen un territorio muy amplio y son de difícil acceso. Para que esta radio tenga cobertura plena en su territorio, debería contar con varias frecuencias, una para Esmeraldas, otra para Carchi y la que tienen ahora, aunque su aspiración también es tener frecuencia en Sucumbios, porque también ahí existe población awa.

El problema de la radio es que con la frecuencia que tienen, la ubicación de la antena en la cima de la montaña Cotacachi, no están llegando al territorio awa, sus centros que están ubicados en las tres provincias mencionadas, son muy dispersos y no cuentan con servicios básicos como son luz eléctrica, carreteras, principalmente. La Radio Amparasu, dice estar haciendo un esfuerzo para transmitir su programación al aire por sistema streaming, es decir en formato On Line, pero la característica de vida de esta nacionalidad es que es un pueblo casi nómada, habita muy dispersamente en la zona subtropical del norte ecuatoriano y sur colombiano, por lo tanto no cuenta con el servicio de luz eléctrica, por lo tanto el acceso al internet no existe. Consecuentemente, la emisión de la radio por internet no es una buena estrategia para cubrir su territorio. Consecuentemente la Radio Amparasu de frecuencia comunitaria, no le queda otra opción que competir con las radios comerciales, en la actualidad se financia con la publicidad a precios más cómodos y mantiene una programación para un público de extracto popular. Por lo que se puede avizorar que esta radio va a continuar teniendo problemas en el cumplimiento de los objetivos comunicacionales de la FCAE y su población.

La Asociación de Productores Audiovisuales Kichwas APAK, es un medio de comunicación comunitario que cuenta con una amplia trayectoria, sus productos comunicacionales son transmitidos por las redes sociales, principalmente Facebook y You Tube, pero inicialmente han logrado pasar sus programas en canales de señal abierta como Canal 9 Televisora del Norte TVN y el Canal 24 de la Universidad Técnica del Norte UTV.

En su página web se muestran como: APAK TV, Medio de Comunicación Comunitario Plurinacional. Lo conforman un grupo de jóvenes kichwas otavalos urbanos y rurales, quienes por su afinidad con la comunicación vienen realizando programas con contenido intercultural principalmente en video, para ser transmitidos en las redes sociales, su sede la tienen en la ciudad de Otavalo donde tiene sus oficinas y estudios de producción audiovisual. Inician su trabajo

comunicacional en el año 2006, con su programa: Bajo un mismo sol, una revista televisiva que trata temas de interés desde la perspectiva de la generación de jóvenes kichwas, programa semanal que se transmitió en canales de la televisora local señal abierta TVN Canal 9 y luego por el Canal 24 UTV, que por su acogida se mantiene en la actualidad y están produciendo su vigésima temporada. Este éxito de programadores y realizadores les ha llevado a realizar documentales que han tenido grandes éxitos, como el documental de la historia de los Mindalaes otavalos, logrado con un esfuerzo de investigación y recopilación de datos. También han realizado documentales y piezas audiovisuales en otros pueblos y nacionalidades del país, logrando una gran experiencia y un gran prestigio, por la calidad de contenido y técnico con el cual son elaborados.

APAK TV, se mantiene como una productora audiovisual independiente, se promocionan mediante página web, espacio en el que muestran sus servicios como productora y como medio de comunicación, además promocionan y muestran los contenidos de sus programas que por sus temáticas vienen manteniendo la aceptación del público que les sigue. Mantienen su fanpage en Facebook y cuentan con 122 mil suscriptores, de igual manera tienen su canal YouTube, sus páginas en Instagram, cuenta X y últimamente están en TikTok, plataformas que son utilizadas y que muestran sus contenidos.

Conforman ocho personas entre técnicos, administrativos, realizadores, más cuatro colaboradores eventuales. Mantienen una parrilla de programación periódica, como: La Tulpa, Bajo un mismo Sol, Opus Runa, Abra el pico, Rimariy, Consulta al doc. El fuerte es el contenido intercultural de sus productos comunicacionales, más la calidad técnica y temática, las que se unen en sus producciones que cuentan con la aceptación de su público que al ser virtual está en muchas partes del mundo. Esta es la característica de la comunicación digital.

Su programación en idioma Kichwa llega a un 30%, y tienen un tratamiento bilingüe en sus contenidos que son kichwa-castellano. Su

consideración como medio comunitario, indica el compromiso que tiene en la documentación, registro, información y comunicación de los sucesos relevantes principalmente del pueblo kichwa otavalo, pero también las repercusiones de los hechos que ocurren en los otros pueblos y nacionalidades, así como de las políticas públicas, acciones y omisiones que hacen los gobiernos de turno, que afecten directamente a los pueblos indígenas. También muestra su cercanía al progresismo, por el tratamiento que dan a los temas de género, ambientales, políticos, etc. Como dato adicional es que han sufrido ataques cibernéticos que les ha dejado por meses fuera del alcance de las redes sociales, este tema que no está superado, como nos han dicho, no les deja tranquilos en el uso de las plataformas virtuales.

La trayectoria que tiene APAK TV, hizo que buscaran ser beneficiados con una frecuencia de televisión de señal abierta, por lo que participaron presentando toda la documentación y requisitos en el concurso para la obtención de frecuencias. Su objetivo era, ser un canal de televisión comunitario de alcance regional. En este proceso que demoró aproximadamente dos años, tuvieron el apoyo de técnicos especialistas en cuestiones tecnológicas y el apoyo de otros colectivos que se encontraban participando en dicho concurso. El tema de la programación y justificaciones motivadas para la obtención de la frecuencia del canal lo tenían bien claro, además porque contaban con la experiencia de ser un equipo de realizadores de contenido de audiovisuales sobre todo en el área intercultural, que pocos grupos tienen esta particularidad. Pero se sorprendieron porque no fueron favorecidos en dicho concurso y nunca tuvieron respuestas que argumenten del porque no se les otorgó la frecuencia solicitada en cumplimiento de los requisitos, tomando en cuenta que el 34% de las frecuencias debían ser comunitarias. La productora, tiene sus propias lecturas de lo que pasó con este concurso, no olvidan que a nivel nacional se solicitó la anulación del concurso, pero sobre todo dicen que se evidenció que el concurso sufrió de irregularidades y por observaciones de la Contraloría tuvieron que anularla. Estado al ser dueño de las

frecuencias, mediante sus instituciones a las órdenes del gobierno de turno continua permitiendo que se sigan consolidando y fortaleciendo los grandes grupos de poder que acaparan la comunicación, siendo beneficiados con las frecuencias privadas.

Como medio de comunicación APAK TV se identifican como parte del movimiento indígena, en los levantamientos indígenas de octubre 2019 y junio 2022, que paralizaron el país y convocados por la CONAIE, dio graves consecuencia en las que los pueblos indígenas actores directos del bloque de las carreteras, paralizaba la economía de los ecuatorianos y llevó a enfrentamientos en los que los calificativos peyorativos y racistas, dividían más al país en su composición socio cultural. APAK TV, así como otros canales digitales, transmitieron en vivo estos acontecimientos, entregaban información que estaba siendo censurada por los grandes medios de comunicación que se alineaban al discurso del oficialismo. Se convirtió en un medio de comunicación alternativo y el número de seguidores fue incrementando, estos no eran solo de las comunidades kichwas activas en el paro, sino de otros lugares, ciudades y sectores en lo nacional e internacional. Estas transmisiones tuvieron una gran sintonía, cada una llegaban a 10 mil vistas y más, con un intercambio de reacciones muy activas que se daban en las plataformas de las redes sociales.

Las transmisiones en vivo de estos hechos, produjo factores positivos en las comunidades y sus actores directos, tuvieron la sensación de estar motivados, de que estaban autoprotegidos, de estar organizados porque se conocía de manera inmediata los hechos que ocurrían en otros lugares. Entonces los niveles de sintonía fueron altos en estos sucesos y el uso de las redes sociales en las comunidades creció al ver su funcionalidad.

Con los detalles anotados, se puede deducir que APAK TV como medio de comunicación se encuentra muy bien posicionado en la preferencia de sintonía de la población kichwa del norte del país, esto porque tienen una línea de hacer cobertura en vivo de los sucesos

trascendentales que ocurren en la cotidianidad que involucra a los pueblos kichwas principalmente de alrededor de Otavalo.

La experiencia de Radio Runa Stereo, ingresa en este artículo porque es un medio de comunicación que está dentro de las frecuencias de radio privada de alcance provincial, pero que actúa como medio comunitario. Esto es algo interesante porque tiene las mismas condiciones que la Radio Ilumán, pueden ser competencia las dos porque apuntan a un mismo público objetivo, pero son distintas en sus programaciones y mantienen sus identidades diferenciadas.

Aparece en el año 2015, como un medio de comunicación digital, que realizaba cobertura de los hechos más trascendentales del cantón Otavalo, tanto del sector urbano, como rural, utilizando las plataformas digitales para pasar su programación. Iniciaron con una fanpage en Facebook, luego mantuvieron la radio On Line, abrieron un canal YouTube, con un grupo de jóvenes que gustaba de la comunicación, de esta forma tenían un noticiero en kichwa y bilingüe apuntando a una audiencia eminentemente kichwa.

Los estudios de la radio se encuentran en la comunidad kichwa de La Compañía. Están al aire con programación radial desde el 19 de mayo de 2019, luego de haber participado y presentado todos requisitos que exigía el concurso de frecuencias, después un año entero de gestiones, trámites, realizar estudios técnicos y demás requisitos, les fue otorgado los permisos legales para salir al aire con la radio, cuyo nombre comercial es “Runa Stereo, Una nueva alternativa en radio, 105.5 FM”.

Este medio radial legalmente pertenece a la empresa Runa Tupari Cia. Ltda., que es de cuatro socios, ellos son familiares todos de la comunidad La Compañía, que consiguieron lo que se propusieron. Su experiencia desarrollada en radio On Line y en las redes sociales, más el ímpetu que pusieron al proyecto, les dio el resultado esperado. Luego de un año de gestiones, estudios, documentos técnicos, se les concedió la frecuencia; también se plantean nuevos retos, como el obtener una frecuencia de mayor alcance que llegue a más provincias, que les

permitirá competir con medios radiales mucho más grandes, también se trazan el objetivo de mediano plazo para la obtención de un canal de televisión en señal abierta, para lo cual se encuentran preparándose en todos los niveles.

Su programación es variada para lograr competir con las otras radios comerciales que están en el dial provincial, mantiene una programación en el idioma kichwa en un 30%. El 70% de la programación es en castellano, distribución que explica a que población meta mantienen con su cobertura. Cuentan con un equipo de comunicadores kichwas y mestizos, hombres y mujeres, que con sus programas buscan la aceptación del público oyente. Su parrilla radial es muy variada y mantiene el objetivo realizar productos comunicacionales con enfoque intercultural, que son necesarias para fortalecer las relaciones sociales en las comunidades, el cantón y el país.

Su vínculo con la comunidad a la que pertenecen es muy cercano, les prestan servicios sociales, les dedican espacios radiales, entre otras cosas. Mantienen buenas relaciones con el entorno y se han ubicado como un medio de comunicación de servicio a la comunidad y a la población kichwa, a la par de que trabajan para ser competitivos con las otras radios comerciales.

El trabajo comunicacional en redes sociales lo han disminuido desde que están al aire con la señal abierta, a la que están dedicados enteramente, pero dicen que en un mediano plazo esta empresa comunicacional potenciará su programación utilizando los canales digitales y las redes sociales y para eso se están preparando, formando jóvenes que sean comprometidos y les guste el trabajo comunicacional, lo que apunta a su siguiente gran objetivo, que es el de contar con un canal de televisión de señal abierta.

Por otro lado, en la provincia de Imbabura, existen radios públicas como la Radio Pública Cotacachi, Radio La Fábrica, que en sus parrillas de programación cuentan con programas de contenido intercultural que son producidos por comunicadores comunitarios, también realizan y emiten programas y pastillas en kichwa, producidos

por comunicadores comunitarios, lo que va aportando para el fortalecimiento de la comunicación intercultural e ir superando los conflictos sociales.

De igual forma, las radios comerciales como: La Luna y Satélite de Otavalo, dentro de sus parrillas tienen espacios para programas de contenido intercultural conducidos por comunicadores comunitarios y kichwas, lo que fortalece la comunicación dedicada a los espacios de contenido intercultural, no solo para el cumplimiento o exigencia de la LOC, sino se da por la presión de los propios pueblos kichwas, que reafirman como valor la diversidad socio cultural de esta provincia, así los medios de comunicación principalmente radiales, se ven obligaos para tener programas con carácter intercultural.

Este breve recorrido por los medios de comunicación de la provincia de Imbabura, puede mostrar el interés que tiene los pueblos en la comunicación y lo estratégico que es este campo, sobre todo en los actuales momentos en los que la modernidad y la tecnología está cambiando las formas del que hacer comunicacional, realidad en la cual están inmersos la población kichwa. En este sentido, la radio es ese instrumento que se ha convertido en complemento de la transmisión oral como característica propia de la cultura de los pueblos de origen ancestral. La radio es un instrumento bien introducido en el que hacer cotidiano del que hacer de los kichwas, ahí está el éxito que han alcanzado las radios comunitarias, los programas de contenido intercultural y los comunicadores comunitarios independientes, todos se encuentran marcando su propia línea comunicativa, precisamente por su aceptación y demanda desde las comunidades.

Conclusiones

La provincia de Imbabura conserva la diversidad socio cultural que es característica del Ecuador. Los pueblos y nacionalidades indígenas desde su activismo han demandado mejores relaciones

entre los gobiernos y el pueblo, producto de esto han logrado cambios significativos que están establecidos en la Constitución y nuevas leyes, pero que en el ejercicio de los derechos, aún prevalecen las deudas históricas a ser resarcidas en el país.

Los pueblos y nacionalidades en su compromiso de aportar en la construcción del Estado plurinacional e intercultural, anhelaban que con la promulgación de la LOC, se aplicaría políticas públicas que favorezcan en el contexto de la democratización de la comunicación, e ir resarciendo la deuda histórica que el Estado tiene con los pueblos, porque una comunicación ejercida de manera consciente, permitiría que se produzcan nuevas discursivas entre los ecuatorianos, como el anhelado concepto de que los pueblos indígenas no sigan siendo vistos como el problema indígena en el país.

La LOC, en su articulado sobre los contenidos interculturales, era eminente que dedicaba a las nuevas relaciones que se debía inaugurar con los pueblos y nacionalidades, sus objetivos apuntaban, por ejemplo, a ser beneficiarias de las frecuencias de radio y televisión dentro del espectro comunitario. Algo simple para la ley pero complejo para sus actores, por lo que era previsorio que necesitarían mucho acompañamiento. El Proyecto de Radios Comunitarias de gobierno, no tuvo el éxito esperado porque no cumplió con sus objetivos, sobre todo en sus resultados, la participación en el concurso de frecuencias y el número de concesiones entregadas, no cumplieron con lo que dice la ley, convirtiéndose nuevamente en una deuda que repercute en la construcción de la anhelada plurinacionalidad.

De igual manera, la exigencia de la LOC al 5% de contenidos interculturales que debían emitir todos los medios de comunicación, privados, públicos, obviamente comunitarios, inicialmente fue bien visto en el país, pero en el ejercicio se fue observando varios temas que no dejó satisfecho a varios actores de pueblos y nacionalidades que pudieron observar ciertos contenidos que se emitían en los medios de comunicación audiovisuales y escritos, que no estaban apegados a la realidad de los pueblos y nacionalidades, llevándolos a un plano

romántico que permitía el entendimiento de las realidades históricas desde el punto de vista folclórico, produciendo aspectos contrarios a los que buscaba esta ley.

Por lo tanto, el ejercicio de la comunicación en el país, para los pueblos y nacionalidades indígenas es un tema de vital importancia, porque en los actuales momentos en los que la modernidad han entregado un rol fundamental a los medios de comunicación, estos repiten e imponen modelos de vida y comportamiento que afectan directamente a las nuevas generaciones de la población en general, y específicamente a los pueblos y nacionalidades entendiendo sus particularidades que tienen la característica de conservar una fragilidad socio cultural.

Los actuales momentos en los que los pueblos se encuentra inmersos dentro de la modernidad y son inundados por la tecnología y las redes sociales son las nuevas plataformas para la comunicación, en Imbabura se encuentra experiencias diversas sobre el ejercicio de la comunicación, dentro de la ley y desde el activismo utilizando la tecnología virtual. El pueblo kichwa otavalo cuenta con un buen número de comunicadores empíricos y profesionales de la comunicación, videastas y cineastas que se encuentran produciendo piezas comunicacionales de una variada índole, en su mayoría tratando las temáticas propias de su pueblo. Estos comunicadores están inspirando para que otros pueblos sigan con este trabajo comunicacional en los que la calidad y el tratamiento de los temas se ponen en primer nivel, algo positivo que muestra los avances en las relaciones interculturales de las nuevas generaciones, en la localidad.

Referencias bibliográficas

- Alarcón Vera, C., Herrera, A. E. y Espín Meza, A. (2023). *La Ley Orgánica de Comunicación del Ecuador y el fomento de la diversidad cultural en la comunicación*
<https://bit.ly/45cSys>

- Acosta Buenaño, A. M., Calvopiña Panchi, V. y Cano Cañizares, J. (2017). Medios comunitarios y democratización de la comunicación en Ecuador: aporte para el debate sobre el Concurso Público de Frecuencias. <https://bit.ly/4oitlFq>
- Barragán, V. y Garzón, B. (2016). Radios de las Nacionalidades en Ecuador. Un proceso de acción, de los derechos a la comunicación. *Chasqui: Revista Latinoamericana de Comunicación*, 130, 275-292. <https://bit.ly/411Ha88>
- Consejo de Regulación y Desarrollo de la Información y Comunicación. (2015, 16 de abril). Resolución CORDICOM-PLE-2015-036: Reglamento para la aplicación del artículo 36 de la Ley Orgánica de Comunicación sobre difusión de contenidos culturales. <https://bit.ly/4ofd3gf>
- Constitución de la República del Ecuador. (2008). Ecuador. <https://bit.ly/4m-nk6Sw>
- Granda Mosquera, A. (2021). La comunicación horizontal en el Ecuador: Un análisis a los medios de comunicación. *Rimarina. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 5(1), 1-6. <https://bit.ly/4mhFLeH>
- Ley Orgánica de Comunicación, Registro Oficial Suplemento 22 (2013, 25 de junio). Ecuador. <https://bit.ly/47dp7b1>
- Macaroff, A. (2010). *¿Es posible democratizar la comunicación? Debates sobre los medios públicos y privados en Ecuador*. Flacso-Andes.
- Ramírez, M. J. (2019). *La comunicación comunitaria en el Ecuador*. (Doctorado en Periodismo por la Universidad Complutense de Madrid).
- Reglamento General a la Ley Orgánica de Comunicación. Decreto Ejecutivo No. 214
- Registro Oficial Suplemento 170 (2014, 27 de enero). Ecuador. <https://bit.ly/4oE-28mo>



En un mundo saturado de información y desinformación, discursos hegemónicos y tecnologías dominantes en manos de los Hombres mas ricos (económicamente), este libro es una provocación urgente a repensar la comunicación como práctica transformadora, enraizada en los territorios de los pueblos indígenas y afrodescendientes, en los territorios populares ancladas a memorias colectivas y de las luchas por la dignidad. A partir de una mirada crítica, encarnada y situada, sus textos recorren experiencias de comunicación popular, comunitaria y decolonial que emergen desde los márgenes y reconfiguran los sentidos de lo público, lo político y lo comunitario.

Este libro es una compilación teórica pero sobre todo de reflexiones a partir de experiencias trabajadas en/con y desde el territorio. Un texto que debe ser usado pedagógicamente en escuelas y carreras de comunicación, pero también en las organizaciones y medios comunitarios. Se entretejen voces diversas, transmitologías participativas y saberes que desafían la lógica de la comunicación hegemónica e instrumental, apostando por procesos colaborativos, comunitarios y emancipadores.

Comunicar no es solo transmitir, sino construir juntos otras formas de estar y ser en el mundo.



Amawtay Wasi
INSTITUTO VARIETAL DE COMUNICACIÓN Y LINGÜÍSTICA
DE LA SIERRA ANDINA DEL PERÚ



CASA DE LAS
CULTURAS



EDICIONES
CIESPAL

Comunicación Popular,
Comunitaria y Alternativa