



Universidad Nacional de Jujuy
Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales
Doctorado en Ciencias Sociales

Derecho a la comunicación, gubernamentalidades y resistencias. El caso de FM Comunitaria La Voz Indígena

Tesis para aspirar al grado de Doctora en Ciencias Sociales

Mariana de los Ángeles Ortega

Director: Dr. Alejandro Ruidrejo
Co-director: Dr. Ramón Burgos

San Salvador de Jujuy, 9 de junio de 2021

Dedicatoria

Para mi madre



Figura 1. Al Aire, 2012. Fotografía. Fondo de Archivo ARETEDE

“Nosotros hemos llamado a los pájaros y nos identificamos con ellos desde el más profundo intento por lograr un cambio en la voz y en la palabra. La voz del pueblo indígena”. (Spot radial, Fondo de Archivo ARETEDE, 2006)

Agradecimientos

A mi familia, en especial a mi mamá, por ser la mujer luchadora que me enseñó a ser quien soy y a construirme desde sus orígenes migrantes y fronterizos en el Pilcomayo boliviano/argentino.

A mi director de tesis y de beca doctoral, Alejandro Ruidrejo, por decidir acompañarme en este proceso de formación y por su compromiso con la investigación en Tartagal, uno de esos difíciles contextos en los que investigar situadamente es un acto de rebeldía.

A Ramón Burgos, mi co-director, por el acompañamiento, los consejos, sugerencias y por la siempre amable voluntad de ser parte de estos intensos procesos.

A Liliana Lizondo ¡qué decir de Lili! Gracias por la presencia, las enseñanzas, el ejemplo, la generosidad, el cariño y -ante todo- por el acto de abrirme las puertas al proyecto de activismo al que dedicaste tu vida. Gracias por la comunicación popular que durante tanto tiempo construiste y por enseñarme el valor de la palabra en libertad e igualdad.

A Leda Kantor, hacedora de mundos posibles y capitana de la memoria étnica. Gracias por abrirme las puertas a muchos mundos, por la generosidad, el cariño y por esa pasión (que no conoce límites) con la que construiste un proyecto de vida liberador. Pionera incansable del trabajo a la par con las mujeres indígenas.

A lxs comunicadxs de La Voz Indígena por animarse a romper el silencio, por apostar día a día a un proceso de liberación y lucha, que a pesar de las adversidades se mantiene en pie. Gracias por la vida vivida, por la generosidad, por las enseñanzas y por la voluntad y certeza de seguir siendo las voces de la resistencia indígena.

A mis compañerxs de la carrera Comunicación Social (y compañeras queridas de Letras) de la Sede Regional de Tartagal con quienes construimos una apuesta por la educación superior en contextos adversos, por escucharme y ser parte de momentos de reflexión compartidos -ya que de alguna manera el conocimiento siempre es colectivo-.

A lxs estudiantes de la Sede quienes, desde diferentes procedencias, vuelcan sus sueños por un futuro mejor; me siento una parte de ellxs.

A Laura Navallo por las lecturas y sugerencias que fueron un gran aporte.

A Natalia Gil por los aportes para pensar los archivos de la militancia, muchas gracias.

A María Brussa por el cariño de madre jujeña, por recibirme en su casa y compartir el hogar, por la ayuda desinteresada para aportar al proyecto de país en el que tanto creemos.

A mis amigxs y compañerxs feministas tartagalenses y salteñas por el activismo con el que pensamos que es posible construir un mundo mejor.

Índice¹

Dedicatoria.....	II
Agradecimientos.....	IV
Lista de tablas y figuras	X
Introducción.....	I
Guías y aclaraciones necesarias para la lectura.....	7
Tartagal, su ubicación geográfica.....	8
Planteo del problema	18
Objetivos.....	22
General.....	22
Específicos.....	22
Apartado metodológico	23
Sobre nuestras opciones y operaciones metodológicas: genealogía, eventualización y etnografía	26
Técnicas de investigación empleadas.....	42
Sobre los Estudios de Gubernamentalidad	59
Capítulo 1	68
Contextualización sociohistórica del norte de Salta: historia y reordenamiento del territorio en la actualidad.....	68
Procesos de resistencia indígena en los territorios del norte del Bermejo.....	69
La campaña de Romero Victorica y la consolidación del despojo territorial.....	76
Los ingenios azucareros y la formación de la masa proletaria indígena	79

¹ Para los anexos, ver los documentos adjuntos: Archivo Fotográfico de FM Comunitaria La Voz Indígena y Archivo Documental ARETEDE.

El rol de las misiones franciscanas y las iglesias en el proceso de conquista y colonización de los indígenas del norte de Salta	88
Proceso de conformación de Tartagal	97
La ciudad de Tartagal y sus márgenes.....	105
Situación de los pueblos indígenas en la ciudad de Tartagal: olvidos y marginalidad ..	111
Configuración territorial y descripción de las condiciones de vida de las comunidades indígenas del departamento San Martín	120
Capítulo 2	126
La emergencia del colectivo de FM Comunitaria La Voz Indígena.....	126
ARETEDE y los Encuentros Departamentales de Mujeres Indígenas	126
“Aquí estamos, queremos ser escuchadas”: de voces, olvidos y memorias de las mujeres originarias	144
“Justicia, tierra y libertad”: del silencio a la movilización	152
Del silencio al grito: “La Voz del Pueblo Indígena”	158
“El aire es libre, podemos hacer radio”: el desafío de la radio propia	168
Capítulo 3	179
Derecho a la comunicación y políticas de comunicación y cultura en Argentina	179
Sobre el derecho a la comunicación y la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual.....	179
La comunicación como servicio público	186
Sobre las políticas de comunicación.....	192
Políticas de comunicación en Argentina	200
Las políticas de comunicación durante la presidencia de Cristina Fernández de Kirchner.....	208
Capítulo 4	216
Políticas en acción en FM Comunitaria La Voz Indígena.....	216

Sobre el Componente de Atención a la Población Indígena (CAPI) y el Programa de Atención a los Grupos Vulnerables (PAGV)	220
Sobre el Programa Social Agropecuario: de las categorías políticas	226
Las políticas de comunicación y cultura en el seno del colectivo: de la exclusión a la inclusión.....	232
El proyecto de extensión universitaria La Voz del Pueblo Indígena.....	233
La Secretaría de Cultura y el Ministerio de Trabajo	236
Entrenamientos para el trabajo	245
La LSCA y el derecho a la comunicación	251
Capítulo 5	257
Las voces de la resistencia: FM Comunitaria La Voz Indígena	257
Aproximaciones a un concepto difuso: la Comunicación Comunitaria, Alternativa y/o Popular (CCAP).....	257
La heterogeneidad de las definiciones.....	270
La línea editorial de la radio: el rol de los Talleres de Memoria Étnica.....	295
El medio comunitario y las pugnas por el modo de ser radio.....	315
Las prácticas de la comunicación comunitaria: resistencias, luchas y estrategias	319
Política de la resistencia, la lucha y la identidad	347
Capítulo 6	356
De la flecha a la palabra: la transformación y formación de una subjetividad.....	356
Notas para pensar la relación entre el derecho y la gubernamentalidad en Foucault	361
“La palabra es un derecho de todos”: La Voz Indígena, el derecho a la comunicación y la ciudadanía.....	367
Márgenes estatales, intervenciones y producción de subjetividades	375
Las, lxs y los comunicadorxs: identidad, memoria, resistencia y comunicación	381
El gobierno y la resistencia en los márgenes	394

Conclusiones.....	405
Bibliografía.....	416

Lista de tablas y figuras

Figura 1. Al Aire, 2012. Fotografía. Fondo de Archivo ARETEDE.....	III
Figura 2. Ubicación del Gran Chaco en Sudamérica. Fuente: Maldonado, P. (2006). Atlas del Gran Chaco americano. Buenos Aires: Agencia Alemana de Cooperación Técnica.....	9
Figura 3. Ubicación del Departamento San Martín en la Provincia y en la Microrregión de las Tierras Fértiles. Fuente: Operti, E. (2013). Plan estratégico de desarrollo local del municipio de Tartagal. Salta: Gobierno de la provincia de Salta.....	10
Figura 4. Tartagal, ciudad de frontera. Fuente: Baumann, Villegas, Seggiaro y Azcurra (2015). Carta de peligrosidad geológica 2363-1. Tartagal. Provincia de Salta. Boletín N°48. Buenos Aires: Instituto de Geología y Recursos Naturales.	11
Figura 5. Comunidades guaraníes en el norte de Argentina. Fuente: EMGC (2016). Cuaderno Mapa Guaraní Continental: Pueblos Guaraníes en Argentina, Bolivia, Brasil y Paraguay. Campo Grande: Gráfica Mundial.....	14
Figura 6. Fuente: Flores Klaric, M. (2011). Etnicidad, Política y Territorialidad: Conflictos Territoriales y Procesos Organizativos Indígenas Tartagal-Salta (1995-2010). Tesis de Doctorado, Buenos Aires, Argentina: Facultad de Fil. y Letras. Univ. de Bs. As.....	15
Figura 7. Mapa de la ciudad de Tartagal. Fuente: Municipalidad de Tartagal, 2021.....	16
Figura 8. Ubicación de las comunidades indígenas a los bordes de la ruta nacional 86. Fuente: elaboración propia.....	17
Figura 9. Decreto N°1895 de la primera Comisión Municipal de Tartagal. Fuente: Pojasi, A. (2013). Tartagal, Salta, República Argentina. Sus orígenes y demarcaciones de límites (1864-1925). Salta: Fondo Editorial Secretaría de Cultura de la Provincia de Salta. .	102
Figura 10. Vista de afuera del edificio donde funcionan la radio y el Centro Cultural (2021). Fotografía nuestra.....	128
Figura 11. ARETEDE ¿Quiénes somos? (2003). Folleto. Fondo de Archivo ARETEDE.	132
Figura 12. Las mujeres indígenas reunidas. Conclusiones de los encuentros de mujeres del departamento San Martín (2006). Cartilla. Fondo de Archivo ARETEDE.	137
Figura 13. 4° Encuentro Departamental de Mujeres Indígenas (2004). Afiche. Fondo de Archivo ARETEDE.....	140
Figura 14. 4° Encuentro Departamental de Mujeres Indígenas (2004). Actas de registro. Fondo de Archivo ARETEDE.....	143
Figura 15. Encuentro de Mujeres en Peña Morada (2003). Fotografía. Fondo de Archivo ARETEDE.....	147
Figura 16. 500 años de Resistencia en los EDMI (2005). Captura de video. Fondo de Archivo ARETEDE.....	151
Figura 17. Marcha de antorchas (2004). Captura de video. Fondo de Archivo ARETEDE.	153
Figura 18. Marcha de antorchas en los EDMI (2004). Captura de video. Fondo de Archivo ARETEDE.....	156
Figura 19. La Voz del Pueblo Indígena en Radio Nacional Tartagal (2003). Fotografía. Fondo de Archivo ARETEDE.....	161

Figura 20. La Voz del Pueblo Indígena en Radio Nacional Tartagal (2003). Fotografía. Fondo de Archivo ARETEDE.....	165
Figura 21. Talleres de capacitación en la UNSa/SRT (2004). Fotografía. Fondo de Archivo ARETEDE.....	168
Figura 22. La Voz del Pueblo Indígena. Construyendo nuestra historia. (2005). Folleto. Fondo de Archivo ARETEDE.....	173
Figura 23. La Voz del Pueblo Indígena. Construyendo nuestra historia. (2005). Folleto. Fondo de Archivo ARETEDE.....	175
Figura 24. "La Voz del Pueblo Indígena" comunica a las comunidades de Tartagal. Red de Comunicación Indígena. Boletín mensual N°32. (2008). Noticia. Fondo de Archivo ARETEDE.....	176
Figura 25. Mujeres indígenas. Recorriendo un camino para transformar la realidad. (2006). Folleto. Fondo de Archivo ARETEDE.	223
Figura 26. Mujeres indígenas. Recorriendo un camino para transformar la realidad. (2006). Folleto, Fondo de Archivo ARETEDE.	226
Figura 27. Programa Social Agropecuario. Enfoque de trabajo socioterritorial. (2006). Folleto. Fondo de Archivo ARETEDE.	228
Figura 28. Taller de comunicación y producción radial. (2006). Afiche. Fondo de Archivo ARETEDE.....	235
Figura 29. F.M. en la sala de operaciones. (2010). Fotografía. Fondo de Archivo ARETEDE.	240
Figura 30. Línea de trabajo por el respeto a la diversidad cultural. Secretaría de cultura/Presidencia de la Nación. (2006). Folleto. Fondo de Archivo ARETEDE.....	244
Figura 31. En el estudio radial. (2012). Fotografía. Fondo de Archivo ARETEDE.	249
Figura 32. Fondo de Fomento Concursable para Medios de Comunicación Audiovisual/Autoridad Federal de Servicios de Comunicación Audiovisual/Presidencia de la Nación. (2015). Folleto. Fondo de Archivo ARETEDE.	255
Figura 33. Mujeres wichí, mural pintado por el artista guaraní Luis Giménez en las paredes de radio comunitaria La Voz Indígena y el Centro Cultural Litania Prado. (2019). Registro propio.....	299
Figura 34. Taikolic y Danagai a caballo, mural pintado por el artista guaraní Luis Giménez en las paredes de radio comunitaria La Voz Indígena y el Centro Cultural Litania Prado. (2018). Registro propio.	305
Figura 35. Presentación del primer libro sobre memoria étnica Lunas, tigres y eclipses: la voz de las mujeres indígenas en Salta capital (2004). Fotografía, Fondo de Archivo ARETEDE.....	307
Figura 36. Presentación del radioteatro Woho Tenek. Ocasos del pasado. Historias de la conquista del pueblo Wichí, en Buenos Aires (2015). Fotografía. Fondo de Archivo ARETEDE.....	312
Figura 37. A.V. Conductora del programa "Camino al cerco" (2010). Fotografía. Fondo de Archivo ARETEDE.....	314
Figura 38. En el primer edificio de la radio (2008). Fotografía. Fondo de Archivo ARETEDE.	316

Figura 39. L. G. pintando un mural sobre el pueblo guaraní (2014). Fotografía. Fondo de Archivo ARETEDE.....	318
Figura 40. Nuestra voz en el aire (2008). Afiche. Fondo de Archivo ARETEDE.	322
Figura 41. Nuestra voz en el aire (2008). Afiche. Fondo de Archivo ARETEDE.	323
Figura 42. Voces de la Resistencia (2014). Fotografía. Fondo de Archivo ARETEDE. ...	325
Figura 43. N.L. en la cobertura de un desalojo. (2014). Fotografía. Fondo de Archivo ARETEDE.....	328
Figura 44. Ingreso a la comunidad Yariguarenda. (2018). Registro propio.	331
Figura 45. Desalojo de la comunidad Quebracho. (2014). Fotografía tomada por Rodrigo Selles.	336
Figura 46. Protesta en la Municipalidad de Tartagal por el desalojo a la comunidad Quebracho. (2014). Fotografía. Fondo de Archivo ARETEDE.....	337
Figura 47. Marcha por las calles de Tartagal en reclamo por el desalojo de la comunidad Quebracho. (2014). Fotografía tomada por Rodrigo Selles.	338
Figura 48. Wichis toman un campo. (2005). Noticia de diario, Fondo de Archivo ARETEDE.	340
Figura 49. Protesta en pedido de prorrogación de la Ley de Relevamiento Territorial N°26.160. (2017). Fotografía. Fondo de Archivo ARETEDE.....	344
Figura 50. La Voz Indígena (2017). Pintura. Fondo de Archivo ARETEDE.	350
Figura 51. Protesta en la Ciudad Judicial de Tartagal por la tala del monte nativo en la comunidad Territorios Originarios Wichí. (2019). Registro propio.	354
Figura 52. Ingreso a la comunidad Territorios Originarios Wichí. (2019). Registro propio.	355
Figura 53. Protesta por la ley de Relevamiento Territorial 26.160. (2017). Fotografía. Fondo de Archivo ARETEDE.....	384
Figura 54.C.A y B.A. Al aire. (2015). Fotografía. Fondo de Archivo ARETEDE.	387
Figura 55.En el estudio radial. (2013). Fotografía. Fondo de Archivo ARETEDE.	391
Figura 56. Comunicadoras indígenas. (2014). Fotografía. Fondo de Archivo ARETEDE.	393
Figura 57. Marcha de pedido de reconocimiento del pueblo Weenhayek. (2020). Registro propio.	397
Figura 58. El monte es vida eterna. Actividad en el marco de la presentación judicial por la comunidad Territorios Originarios Wichí. (2019). Registro propio.	401
Figura 59. Marcha del pueblo Weenhayek (2020). Registro propio.	403
Figura 60. Isologotipo de La Voz Indígena. (2018). Imagen. Fondo de Archivo ARETEDE	404

Introducción

¿Qué nos habita y qué nos motiva? Escribir la introducción de esta tesis resulta un ejercicio complejo ya que nos posiciona ante ciertos interrogantes difíciles de responder: ¿por qué hacemos las cosas que hacemos? y ¿qué nos motiva a escribir lo que escribimos? Dar respuesta a estas preguntas no es sencillo, pero permite esbozar algunos planteos que se encuentran en la búsqueda por entender las inquietudes que nos movilizan diariamente.

La vida en Tartagal -y el ejercicio diario de convivir en una sociedad constituida desde las barreras étnicas-, el tránsito por la Sede Regional Tartagal (la universidad pública) y las desigualdades que nos habitan hacen mella en la constitución de un lugar de enunciación definido, en gran parte, desde la subalternidad. Siguiendo ese sentido, esta tesis fue escrita desde un proceso de autointerpelación y reflexión sobre los sentidos y percepciones que moldean nuestra propia vida como nativxs de Tartagal. Somos quienes, conscientes o no, enfrentamos a diario los cimientos y verdades que nos definen y convierten en “lxs otrxs invasores”.

Indudablemente, no podemos llegar a acordar las interpretaciones variadas que se tejen sobre los territorios de la frontera norte del Bermejo puesto que este espacio ha sido prolíficamente estudiado por los saberes expertos. Muchas veces, desde esos lugares hegemónicos, se concibe y determina cómo transcurre la vida en estas fronteras. Las páginas que se leen a continuación son un simple intento por ofrecer una mirada interna y local de una experiencia que da cuenta de las tensiones y luchas emprendidas por los pueblos originarios de Tartagal. En ese camino, nos ponemos a nosotrxs mismxs como centro de muchos cuestionamientos y, a su vez, cuestionamos categorías que vienen a definir quiénes somos y cómo nos autopercebimos. Por lo anteriormente dicho, esta tesis se convierte, también, en un pequeño levantamiento contra aquello que nos sujeta y nos empuja a habitar los márgenes.

Dicho esto, es importante hacer referencia al proceso de nacimiento de la presente tesis, la cual surge de la confluencia de un conjunto de acciones que no solo se resume en una trayectoria personal como becaria y comunicadora social, sino también toma cuerpo en los desafíos y logros de la carrera Comunicación Social y la Sede Regional Tartagal (SRT).

Desde este lugar, el proyecto de investigación en el que se enmarca este estudio pertenece a una beca de investigación doctoral CONICET obtenida en el 2015. Este hecho, que para otras universidades seguramente constituye un suceso cotidiano, en el caso de la Sede Regional Tartagal de la Universidad Nacional de Salta (SRT-UNSa) significa la primera beca doctoral CONICET ganada por una graduada, actualmente docente, de dicha casa de estudios.

La beca CONICET ganada no constituye únicamente un logro personal, más bien entendemos que se trata de un logro colectivo, fruto de una apuesta política basada en el compromiso y la convicción de promover la investigación en contextos marginales desde el punto de vista académico. Nos animamos a hacer esta afirmación porque a pesar de la larga historia de la SRT -fundada en el año 1973-, la investigación ha ocupado un espacio menor que, mayormente, ha sido motorizado por iniciativas personales de docentes de las diferentes carreras.

En este contexto -y teniendo en cuenta también que la propia carrera de Comunicación Social es un espacio pequeño en comparación con la cantidad de docentes y recursos destinados a las demás carreras que integran la SRT (Ingeniería en Perforaciones, Contador Público Nacional, Enfermería Universitaria y Licenciatura en Letras)- ganar una beca doctoral del CONICET significó proponer una alternativa laboral y política a la propia Sede, afirmando a la investigación como un área importante y necesaria.

Este proyecto se inscribe en el histórico proceso de intervención sociocomunitaria que la carrera Comunicación Social lleva adelante desde el año 1997, el cual ha intentado marcar un desplazamiento hacia la consolidación de la investigación como una práctica que permita enriquecer las intervenciones y el diálogo con la sociedad de la que la SRT forma parte.

Siguiendo el sentido que propuso esta iniciativa colectiva, entendemos que la investigación situada posibilita el enriquecimiento de la participación en procesos sociales, experiencias de activismo y en la producción de conocimientos que trasciendan la dicotomía y la tajante separación sujeto/objeto de estudio para, así, contribuir a la transformación de las problemáticas de la zona.

Hacemos referencia a este proceso porque atraviesa nuestra experiencia personal y ubica a esta tesis en el marco de las anteriores discusiones y anhelos colectivos. En consecuencia, la presente producción nace de la profunda convicción de que la investigación académica es posible aún en estos contextos adversos y; también, como una forma de ratificar que lxs graduadxs de la Sede Regional Tartagal podemos investigar y enunciar nuestra propia sociedad y realidad.

Desde estos lugares de enunciación, la investigación aborda el caso de la radio comunitaria La Voz Indígena, una experiencia compleja y localizada en la ciudad de Tartagal en la que convergen, además del medio de comunicación, la organización de mujeres indígenas ARETEDE (Asociación Regional de Trabajadores en Desarrollo) y el Centro Cultural Litania Prado. Nos abocaremos a profundizar dicha experiencia; esperamos poder dar cuenta de la riqueza que concentra.

La Radio comunitaria La Voz Indígena, ARETEDE y el Centro Cultural Litania Prado son, hoy, un sólido colectivo pluriétnico integrado por personas de los pueblos Wichí, Toba Qom, Guaraní y Chorote; está conducido por un conjunto de mujeres e identidades no binarias. En la actualidad, se define como una organización indígena cuyo principal objetivo es la lucha por los derechos de los pueblos originarios y; con ese propósito, desarrolla acciones en diferentes comunidades originarias a la vez que gestiona proyectos y administra espacios de contención y formación.

Dicho esto, es necesario hacer referencia a las motivaciones que sustentan esta tesis. En primer lugar, nuestra relación con la investigación deviene de una serie de antecedentes tales como la participación en proyectos y la obtención de una beca para estudiantes avanzados del Consejo de Investigación de la Universidad Nacional de Salta (CIUNSa). Desde estas instancias, fuimos desarrollando un vínculo personal con la FM Comunitaria La Voz Indígena. Desde 2013, cuando realizamos nuestra tesis de licenciatura, trabajo en relación con esta experiencia, y en la actualidad, soy integrante del equipo de acompañamiento técnico del mencionado colectivo. Desde ese momento, llevamos adelante, junto a un grupo de compañerxs, procesos de reflexión colectiva sobre la comunicación comunitaria e indígena en Tartagal. En ese marco de discusiones, fuimos planteando interrogantes e inquietudes sobre la sociedad intercultural de la que formamos parte y

complejizamos nuestra propia experiencia de interculturalidad desde un ejercicio de autoetnografía. De este modo, en segundo lugar, esta tesis está motivada por el contexto próximo, los sentipensares y malestares que nos atraviesan y constituyen a nuestra subjetividad como pobladorxs nativxs de Tartagal. Sería difícil no mencionar que las desigualdades y problemáticas que vivenciamos lxs habitantes tartagalenses -en especial los pueblos indígenas- constituyen una motivación. Indudablemente, el espíritu que guía esta tesis está impulsado por el contacto cotidiano con las injusticias, la discriminación, el olvido y el rechazo a los pueblos originarios.

Finalmente, es importante decir que una motivación fundamental es la certeza de que la investigación situada puede contribuir, de algún modo, a la transformación de esta sociedad, y que, en ese camino, la SRT de la Universidad Nacional de Salta tiene la responsabilidad de asumir este compromiso como universidad pública. Es por ello que, a lo largo de esta tesis, lxs lectorxs se encontrarán con un claro locus de enunciación. Éste se nutre de las anteriores motivaciones y reflexiones, a la vez que busca insertar los aportes de esta investigación en el campo de discusiones sobre la comunicación comunitaria e indígena, pero también sobre la sociedad tartagalense, su historia reciente y los movimientos sociales.

La opción por realizar el Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Jujuy significa también, la posibilidad de contribuir a la generación de conocimientos desde el norte de Argentina, sumando así aquellas voces que complejizan las lecturas y estudios de nuestra región.

La estructura de la tesis recupera, en principio, una contextualización geográfica de Tartagal. Se propone, en el primer capítulo, historizar los procesos sociales del norte del Bermejo. Puntualmente, se tiene en cuenta las principales acciones y estrategias de conquista y colonización de los pueblos originarios, las resistencias y luchas que estos llevaron adelante, la creación de Tartagal como ciudad y la situación actual de la zona.

En el segundo capítulo, nos enfocamos en la emergencia de la experiencia de La Voz Indígena en el entramado social anteriormente mencionado, a partir de un ejercicio genealógico. De este modo, abordamos: el nacimiento de la Asociación Regional de Trabajadores en Desarrollo, los Encuentros Departamentales de Mujeres Indígenas y los talleres de comunicación comunitaria.

En el tercer capítulo, reflexionamos sobre la emergencia del derecho a la comunicación como tema de interés en Argentina. Realizamos este abordaje, puntualmente, desde la sanción de la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual en 2009 y las tendencias teóricas que problematizan la relación entre libertad de expresión, regulación, promoción y protección del derecho a comunicar. Asimismo, miramos detenidamente las discusiones en torno a las políticas de comunicación y cultura desplegadas desde el retorno a la democracia.

En el cuarto capítulo, nos detenemos en las políticas públicas con las cuales interactuaron ARETEDE y La Voz Indígena a lo largo de su historia. Prestamos especial atención a la forma en que el colectivo se fue transformando a la par de la constitución de nuevas problematizaciones de gobierno y al modo en que logró vincularse con este tipo de mecanismos en pos de consolidarse y sostenerse internamente.

El quinto capítulo, abordamos la comunicación comunitaria e indígena en sus debates y reflexiones teóricas. Particularmente, nos interesa la forma en que se constituyeron las prácticas de comunicación comunitaria en La Voz Indígena; a saber, el rol y la importancia de la memoria étnica en la constitución de la línea editorial y el modo en que todos estos elementos configuran una política interna particular, anclada en la identidad étnica, la cultura y la resistencia.

Finalmente, el sexto capítulo reúne todas las reflexiones desarrolladas para dar cuenta de un proceso de subjetivación que da cuenta de la manera en que se produjo la formación de lxs sujetxs comunicadorxs indígenas en el seno del colectivo. Se problematiza sobre la noción de ciudadanía -desde la perspectiva del derecho- y se realiza un entrecruzamiento con otros componentes: la palabra, la identidad y la memoria. A lo largo de este apartado intentamos complejizar el análisis de la experiencia partiendo de los interrogantes sobre el lugar del gobierno de los márgenes, las luchas y resistencias indígenas por la palabra, por sus derechos y por los territorios.

La organización de la tesis busca retomar la complejidad de la experiencia de La Voz Indígena. De esta manera, nos propusimos indagar en los diferentes procesos que terminaron convergiendo y dando forma a un colectivo pluriétnico en el que se intersectan diferentes dimensiones (entre ellas la cuestión de género, la memoria étnica y la comunicación).

En el transcurrir de las páginas, lxs lectorxs podrán ver cuál fue el campo de posibilidades de surgimiento de la experiencia, qué roles cumplieron las impulsoras, cómo interactuaron indígenas y no indígenas, cómo emergieron y cambiaron las problemáticas y formas de abordaje y, así también, cómo se fue transformando el propio colectivo. Nos propusimos dar cuenta de las tensiones, acuerdos y conflictos que constituyen este campo heterogéneo y dinámico.

Cuando iniciamos el proceso de investigación, no alcanzamos a dimensionar la complejidad de la experiencia. Sin embargo, a medida que fuimos interiorizándonos en ella y realizando el trabajo de campo, pudimos conocer diferentes aristas y componentes que enriquecen el abordaje de la radio comunitaria, a la vez que permiten ver cómo la experiencia de comunicación es receptora de un universo de elementos que terminaron por posibilitar que el medio exista.

Partimos, entonces, de entender a la experiencia de La Voz Indígena como un complejo campo de relaciones de poder en el que se entraman y ensamblan diferentes componentes que accionan unos sobre y entre otros. Retomamos, así la dinámica que Foucault (1988) les otorga a las relaciones de poder como “una manera de actuar sobre un sujeto actuante o sobre sujetos actuantes, en tanto que actúan o son susceptibles de actuar. Un conjunto de acciones sobre otras acciones” (p. 15).

Para el desarrollo de esta investigación pudimos acceder al material de archivo que registra la historia de este colectivo. Este hecho fue fundamental para poder describir y organizar los diferentes entrecruzamientos y facetas que forman parte del tejido de La Voz Indígena. Consideramos que La Voz Indígena, ARETEDE, los Talleres de Memoria Étnica y los Encuentros Departamentales de Mujeres Indígenas constituyen un fenómeno particularmente interesante para la historia del norte y de la Argentina, ya que convergen en él las historias de poblaciones silenciadas y poco escuchadas, que en el presente se vuelven cada vez más necesarias de oír.

Guías y aclaraciones necesarias para la lectura

A modo de proveer algunas pistas para la lectura de la tesis, consideramos necesario aclarar ciertos aspectos, en especial, teniendo en cuenta la extensión del trabajo y el uso de determinadas categorías.

Decidimos utilizar el lenguaje no binario como modo de incluir la diversidad que contiene la experiencia en estudio y, en ese sentido, consideramos pertinente manifestar que, en el último capítulo, cuando damos cuenta de la utilización de la expresión “comunicadoras” es porque hacemos referencia a que las mencionadas comunicadoras del colectivo de La Voz Indígena se autoidentifican como “mujeres”. Así, tal categoría no busca excluir a las personas transgénero, sino que constituye un modo de identificación.

En relación a la utilización de la categoría de mujeres “blancas”, decidimos mantener las comillas para dar cuenta de que no se trata de una categoría de autoadscripción de quienes son definidas como “blancas”, sino de una referencia que visibiliza la distinción mayormente utilizada por lxs indígenas. En algunos casos, empleamos la palabra “criolla” para referir a los orígenes híbridos, pues muchas no nos consideramos ni definimos como “blancas” en el sentido de una condición hegemónica. Más bien problematizamos nuestras propias identidades desde las percepciones “marronas”, racializadas y difusas de nuestras procedencias.

Por último, respecto al archivo y corpus de análisis al que accedimos, es importante decir que forma parte del proceso de investigación y acompañamiento a la organización. De allí, surgió la propuesta de dar orden y constituir formalmente el Fondo de Archivo ARETEDE. A partir de esta experiencia, es importante dar cuenta que es la primera vez que se trabaja sobre este archivo y que se tiene acceso a la consulta de tan valioso material. Para la realización de ello, presentamos notas formales en un proceso de diálogo con el colectivo, ya que no constituye un archivo de acceso abierto, sino que la organización se reserva el derecho de compartirlo.

Del trabajo de investigación emprendido, surgió -también- la idea de diseñar la página web² de la organización. Es así que una primera devolución consistió en la puesta en marcha de la página radiolavozindígena.com.ar.

Realizadas estas aclaraciones, continuaremos con el desarrollo de la tesis.

Tartagal, su ubicación geográfica

La ciudad de Tartagal se encuentra ubicada al norte de la provincia de Salta, más precisamente en el departamento San Martín. Geográficamente, esta zona pertenece al área de transición entre las Yungas y el Chaco.

El departamento San Martín es parte de la macro-región conocida como ‘Gran Chaco Americano’, una extensa llanura que atraviesa los países de Argentina, Bolivia, Paraguay y una pequeña porción de Brasil. El Gran Chaco se divide en tres regiones, el Chaco Boreal, el Chaco Central y el Chaco Austral.

² Ver <https://radiolavozindigena.com.ar/00x0.html>

Ubicación del Gran Chaco en Sudamérica

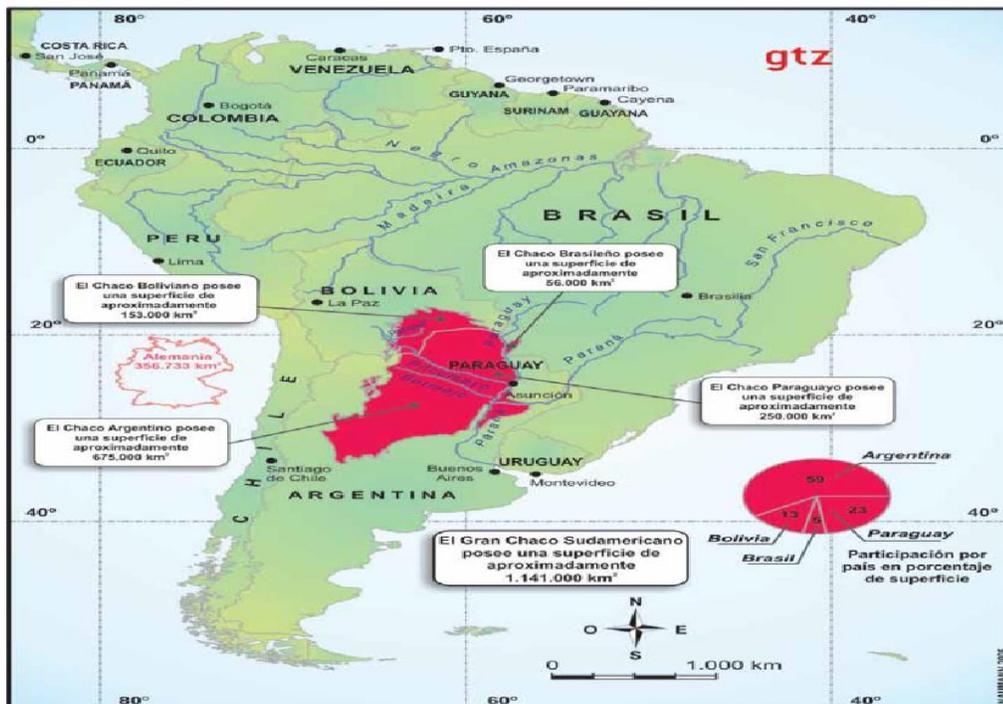


Figura 2. Ubicación del Gran Chaco en Sudamérica. Fuente: Maldonado, P. (2006). Atlas del Gran Chaco americano. Buenos Aires: Agencia Alemana de Cooperación Técnica.

Tartagal es definida como el “Umbral al Chaco” puesto que en ella convergen el sistema montañoso o “pedemonte andino” y la llanura chaqueña. El clima de transición es altamente caluroso y se caracteriza por la capacidad de variación de lluvias que se concentran en las estaciones de primavera-verano. En cuanto a los ríos, la principal cuenca de la zona de Tartagal es la del río Itiyuro, mientras que, a lo largo del Gran Chaco, los ríos más importantes son el Bermejo, el Pilcomayo y el Salado (Flores Klaric, 2011).

Es la ciudad cabecera del departamento San Martín, el cual está compuesto además por los municipios de Embarcación, Ballivián, General Enrique Mosconi, Aguaray y Salvador Mazza. La superficie del departamento asciende a 16. 257 kilómetros cuadrados.

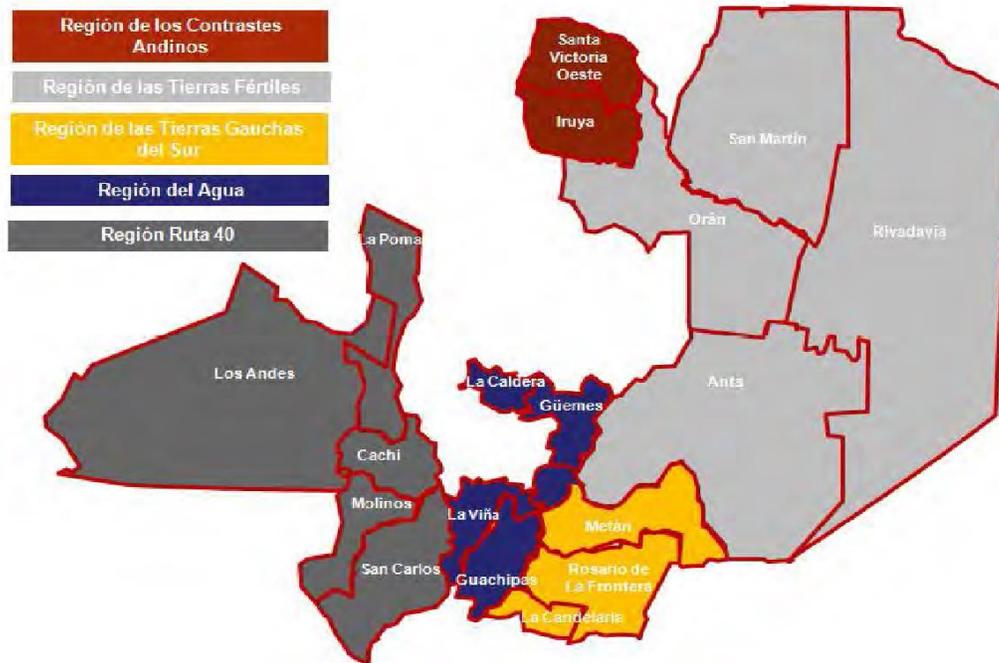


Figura 3. Ubicación del Departamento San Martín en la Provincia y en la Microrregión de las Tierras Fértiles. Fuente: Opertí, E. (2013). Plan estratégico de desarrollo local del municipio de Tartagal. Salta: Gobierno de la provincia de Salta.

El límite fronterizo entre Argentina y Bolivia se encuentra a 50 km. de Tartagal, característica que permite que sea considerada una ciudad de frontera. De acuerdo al último censo realizado en 2010, su población asciende a 64.530 habitantes; aunque estimaciones actuales consideran que ese número aumentó a 80 mil, aproximadamente.



Figura 4. Tartagal, ciudad de frontera. Fuente: Baumann, Villegas, Seggiaro y Azcurra (2015). Carta de peligrosidad geológica 2363-1. Tartagal. Provincia de Salta. Boletín N°48. Buenos Aires: Instituto de Geología y Recursos Naturales.

Podríamos definir a Tartagal como una localidad de alta densidad interétnica y cultural; se hacen presentes fuertes tensiones entre los diferentes grupos que conforman su población (más de siete pueblos originarios, migrantes bolivianos y paraguayos, y descendientes -mayormente- de árabes y griegos). Esta presencia define un contexto de intensas divisiones y fronteras. Particularmente, los pueblos originarios que habitan esta zona son el Wichí, Guaraní, Chorote, Tapiete, Chulupí o Nivaclé, Toba Qom³ y Chané; aunque, en la actualidad, existen grupos que se autoreconocen Weenhayek y también, Iogys. Al respecto, Buliubasich y Rodríguez (2009) definen a esta región como un embudo étnico y cultural, debido a la convergencia de diferentes culturas.

En este trabajo, tomamos la clasificación de los pueblos originarios que propone Flores Klaric (2011). Por un lado, reconoce a pueblos cazadores-recolectores entre quienes se encuentran los wichí, chorote, chulupíes y tobas qom. Por otro, se encuentran los pueblos de origen selvático: los guaraníes y los chané; mientras que los tapietes constituyen un caso particular de combinación de ambos modos de vida.

³ Utilizamos la categoría toba porque respetamos la forma de denominación que utilizan las comunidades que se encuentra en Tartagal y en el departamento Rivadavia Banda Norte.

Los pueblos cazadores, recolectores y pescadores, es decir, los wichís, tobas qom, chorotes y chulupés o nivaclés realizan sus actividades de subsistencia de acuerdo a los ciclos productivos de la naturaleza y a las variaciones estacionales y espaciales. Buliubasich y González (2009) señalan que:

Las actividades de caza y recolección de los grupos indígenas de la región chaqueña, válidas no solo para los wichí, se caracterizan por una enorme diversidad en el uso de la tierra y los recursos naturales. El número de productos tanto de origen animal como vegetal era muy elevado, y se fue restringiendo y acomodando a medida que aumentaron las restricciones ambientales y territoriales de los pueblos chaqueños. (p. 24)

Las formas de ocupación del espacio que desarrollaron estos pueblos se relacionan directamente con el ambiente y las variaciones estacionales, razón por la cual son caracterizados como pueblos nómades que se mueven de acuerdo a los ciclos productivos de la naturaleza. Estas características -señalan las autoras anteriormente mencionadas- no significan un abandono del territorio, más bien se desprenden de una forma de organización constituida desde la rotación en torno a un asentamiento base. Sin embargo:

... con motivo de la ocupación de tierras por parte de población criolla y consiguiente reducción de los desplazamientos, del afincamiento de misiones y de una oferta de servicios oficiales, tales como “bases”, dieron lugar a asentamientos más permanentes, que, en algunos casos, configuraron las actuales comunidades. (Buliubasich y González, 2009, p. 24)

La relación dinámica que tienen estos pueblos con sus territorios está sustentada en una concepción opuesta a la forma en que Occidente entiende tanto a la propiedad privada como a la ocupación territorial. Para estos pueblos, el territorio es constitutivo de su cosmovisión. En este sentido, las maneras opuestas de entender al territorio se encuentran en la base de los conflictos y resistencias históricas que llevan adelante tanto indígenas como criollos o blancos.

En lo que respecta a los grupos selváticos -o de origen amazónico-, actualmente su conformación es resultante de grandes migraciones provenientes de diferentes regiones del

Amazonas. Entre estos pueblos se encuentran los guaraníes, los chanés y los arawak. La población más numerosa es la de los guaraníes, quienes se expandieron por el Gran Chaco en búsqueda del Candiré o “Tierra sin mal”. Según Buliubasich y González, estos grupos son caracterizados como agricultores. Respecto al caso del pueblo guaraní, en especial, las autoras manifiestan:

Su actividad económica principal ha girado desde épocas remotas alrededor del cultivo, ocupando el maíz un lugar de preeminencia, poseyendo también importancia la yuca o mandioca. La dieta se complementaba, tradicionalmente y acorde a los ambientes de asentamiento, con actividades de caza, recolección y pesca. La agricultura se realizaba bajo la forma conocida como de roza, sistema que, de por sí, exige dejar tierras en barbecho, motivando que recibiera también el nombre de agricultura itinerante. (2009, p. 29)

Estos pueblos se han asentado en diferentes zonas del departamento San Martín. Mientras que los chané y los arawak se encuentran ubicados mayormente en Aguaray - específicamente, en Campo Durán, Tuyunti y Capiazuty-; los guaraníes se ubican en las adyacencias de las serranías de Salvador Mazza y Tartagal. Asimismo, los asentamientos tapietes se encuentran en Tartagal y en zonas del Gran Chaco boliviano.

En el siguiente mapa, podemos observar la geolocalización de las comunidades guaraníes a lo largo de las Sierras de Aguaragüe; esto es, el corredor que se extiende por la Ruta Nacional N°34 desde Tartagal hasta Salvador Mazza.



Figura 6. Fuente: Flores Klaric, M. (2011). *Etnicidad, Política y Territorialidad: Conflictos Territoriales y Procesos Organizativos Indígenas Tartagal-Salta (1995-2010)*. Tesis de Doctorado, Buenos Aires, Argentina: Facultad de Fil. y Letras. Univ. de Bs. As

A continuación, el siguiente mapa representa la configuración urbana actual de la ciudad de Tartagal. Hemos remarcado con rojo algunas de las comunidades indígenas que aparecen en él, aunque la mayoría no se encuentran identificadas como parte del tejido urbano.

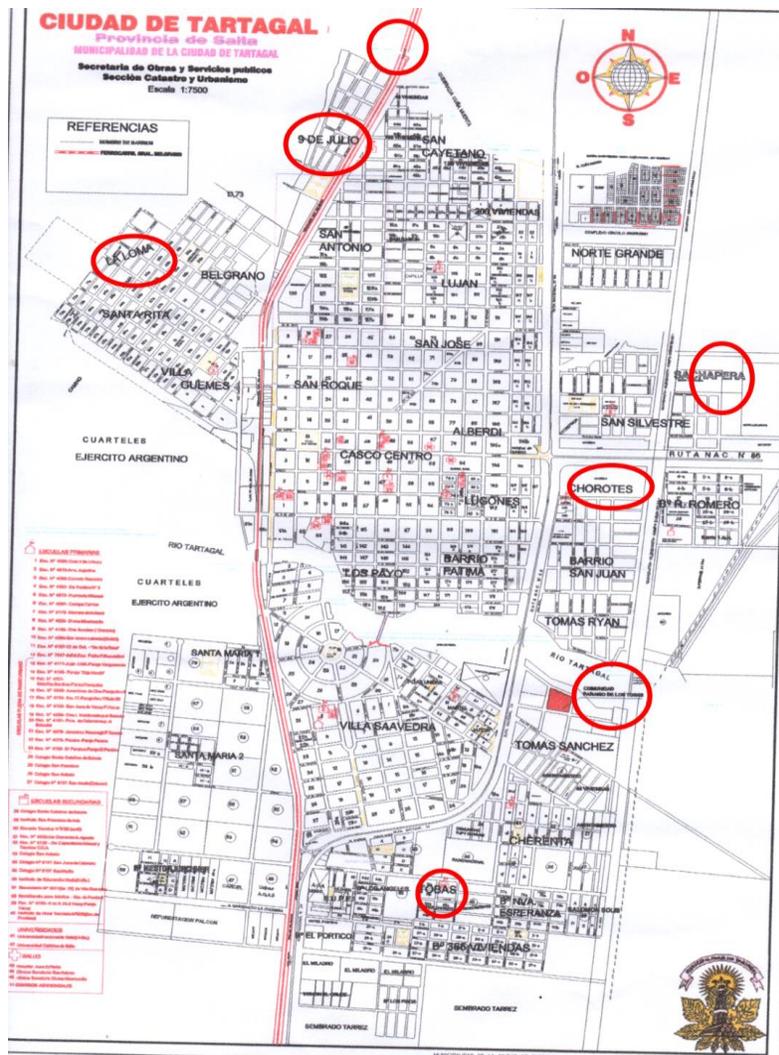


Figura 7. Mapa de la ciudad de Tartagal. Fuente: Municipalidad de Tartagal, 2021.

Cabe recalcar que los mapas confeccionados por la Municipalidad de Tartagal no incluyen a las comunidades ubicadas en la Ruta Nacional 86, y no hemos logrado conseguir mapas con geolocalización de los asentamientos indígenas en dicha ruta. Podemos ofrecer un mapa confeccionado por nosotros en el que se pueden observar las áreas de localización de las comunidades indígenas hasta, aproximadamente, el kilómetro 6 de la mencionada ruta nacional.

Como se puede observar a continuación, la extensión es amplia y alcanza al límite con la República de Paraguay; a lo largo del trayecto se encuentran más de 20 comunidades indígenas. El siguiente mapa tomado de *Google Maps* muestra una porción del camino, específicamente, la parte cercana a Tartagal; aunque más adelante se puede detectar que es más grande, aún, el avance de la frontera agropecuaria.



Figura 8. Ubicación de las comunidades indígenas a los bordes de la ruta nacional 86. Fuente: elaboración propia.

Planteo del problema

El nacimiento de FM Comunitaria La Voz Indígena se sitúa en un campo complejo de relaciones históricas que involucran a diversos actores. En ese proceso, el surgimiento de un espacio colectivo indígena se presenta como consecuencia de luchas contra intentos de dominaciones estatales, de intervenciones institucionales, de configuraciones del sistema de medios de comunicación, entre otros. Todos estos elementos convergen en el nacimiento de un colectivo de resistencia indígena.

La historia de FM Comunitaria La Voz Indígena no puede abordarse sin preguntarnos por la constitución de la ciudad de Tartagal como parte de la incorporación de los territorios del norte de Salta al Estado argentino. El surgimiento, la consolidación y la expansión de la ciudad han significado el desplazamiento de los pueblos indígenas que habitan la zona desde el centro a la periferia. Este desplazamiento opera tanto en la dimensión geográfica como en la discursiva y simbólica de la administración municipal; y ocurre en consonancia con el proceso de conquista y conformación del Estado.

El hecho de hacer referencia a la historia de Tartagal se fundamenta en que el surgimiento de la experiencia en estudio se inserta en un plano complejo de invisibilizaciones, negaciones, ocultamientos, resistencias, sublevaciones y críticas. La presencia indígena en la ciudad de Tartagal y el norte de Salta es una variable insoslayable para cualquier análisis de tipo social. No obstante, la configuración de la ciudad y sus modos de representación hegemónicos se exteriorizan como carentes de orígenes indígenas y se caracteriza por resaltar la tradición gauchesca de la provincia de Salta. Esto ha promovido la pugna entre indígenas y no indígenas; las distancias entre estos se manifiestan no solo en la distribución geográfica de la ciudad, sino también en la conformación de la sociedad tartagalense. La trama social en la que se inscribe el medio en cuestión, nos permite entender el momento histórico que suscitó la existencia de una radio indígena autodenominada de resistencia.

A partir de este panorama, el proceso de surgimiento y desarrollo de la experiencia se organizó tomando como base dos pilares fundamentales: la memoria étnica y la comunicación. El primero permitió registrar y organizar las historias de resistencia a la

conquista en los márgenes del río Pilcomayo y la actual Tartagal, y originó, así, un proceso de colectivización de memorias y sentidos compartidos sobre las vivencias -actuales y pasadas- de despojo. El proyecto comunicacional se inscribe en este proceso de configuración de un locus de enunciación determinado y marca un camino hacia la posibilidad de convertir las memorias en voces audibles a través de la radio.

En ese contexto, la emergencia de FM Comunitaria La Voz Indígena, de forma posterior a las grandes sublevaciones de la década de 1990 y principios de 2000, presenta una particularidad: se trata del único espacio indígena no estatal concebido como un movimiento de resistencia en Tartagal. Las indagaciones de este proyecto buscan interiorizarse por las condiciones y el campo de posibilidades de emergencia del colectivo, siguiendo los principios de la eventualización y la genealogía como fundamentos metodológicos. En este sentido, nos preguntamos: ¿cuáles son las condiciones de emergencia del colectivo de FM Comunitaria La Voz Indígena?, ¿cómo se relacionan las luchas indígenas del pasado con las resistencias contemporáneas y qué lugar ocupa la memoria en este proceso?, ¿cómo se fue constituyendo el colectivo que, actualmente, se define como de resistencia? y, finalmente, ¿en qué momento emerge la comunicación como principio de lucha? Siguiendo la perspectiva genealógica y la consideración de la experiencia como un evento, es que estas indagaciones prestan especial atención al lugar que ocupó el derecho a la comunicación en la constitución del colectivo.

La FM Comunitaria La Voz Indígena fue fundada como un espacio de lucha por el derecho a la comunicación a partir de las necesidades de expresión que tenían los pueblos originarios del departamento San Martín, carentes de acceso a posibilidades de representación en los medios de comunicación comerciales. De este modo, se fue configurando un espacio de militancia en torno a este derecho; pues se reconoció en él la posibilidad de visibilizar sus vidas, historias, identidades y problemáticas. El espacio posibilitó la auto-representación del colectivo ante la sociedad, desarticuló el estigma mediático que representaba a los pueblos originarios como vagos, incapaces, mendigos, a la vez que permitió generar mejores condiciones de vida desde la denuncia social.

En una lectura de la historia reciente de las radios comunitarias en Argentina, se puede trazar como un hito fundamental el debate y la sanción, en el 2009, de la Ley de Servicios de

Comunicación Audiovisual N°26.522. En el proceso de construcción del proyecto de ley, diferentes organizaciones indígenas promovieron la incorporación del concepto “comunicación con identidad” para diferenciar a los medios indígenas de los medios comunitarios. La inclusión de esta categoría en la ley impulsó toda una serie de políticas estatales de comunicación con el fin de crear, a lo largo del país, medios indígenas. Este hecho no pasó desapercibido en las experiencias antecesoras a la ley, como es el caso de la radio; por el contrario, fue disparador de pugnas y conflictos que pusieron en discusión la identidad indígena, la relación con los otros no percibidos como tales y las políticas de gobierno.

Nos interesa conocer cómo se relaciona el derecho a la comunicación con la lucha por una comunicación liberadora, en qué medida la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual (LSCA) activó o dinamizó las luchas por la Comunicación Comunitaria, Alternativa y/o Popular (CCAP) en FM Comunitaria La Voz Indígena. Desde aquí, surge la pregunta: ¿cómo se experimenta, desde la experiencia en cuestión, el derecho a la comunicación?

Los debates que toman como objeto las experiencias de resistencia introducen, de manera singular, la interrogación por las libertades que se han promovido desde estos espacios. Es así que nos preguntamos sobre las formas de emancipación que promovió el derecho a la comunicación en FM Comunitaria La Voz Indígena.

Esta serie de indagaciones se insertan en los debates sobre el lugar que ha ocupado el derecho en los gobiernos de corte popular, en particular, durante el tiempo de análisis que abarca este proyecto; a saber, los mandatos de Néstor Kirchner y Cristina Fernández. En este marco de discusiones, partimos del objetivo de repensar cómo la noción de derecho ha servido para repotenciar el desarrollo del Estado en Argentina, y a su vez, cómo esto ha generado, como consecuencia, nuevas formas de ciudadanía. En síntesis, la hipótesis central es que la proliferación de derechos en Argentina, durante los gobiernos kirchneristas, -en particular, el derecho a la comunicación- ha funcionado como herramienta de conversión ciudadana.

La complejidad de la experiencia se traduce, configura y exterioriza en la presencia de una serie de estrategias desplegadas para la resistencia a ciertos modos de gobierno. Tales

operaciones se combinan con maniobras de subsistencia del colectivo en las cuales ingresan diferentes elementos y componentes; pues, se trata de un espacio de reafirmación de la identidad étnica de distintos pueblos, pero también incluye luchas y debates de género. Es por ello que su presencia no solo da cuenta de la existencia de un medio de comunicación sino de un centro cultural con talleres de memoria étnica, de capacitación, de oficios, entre otros. Estas prácticas tejen una trama de formas, estrategias y herramientas en pos de alcanzar el reconocimiento de derechos y de generar mejores condiciones de vida para sus miembros y para las comunidades de las que forman parte.

Si bien el neoliberalismo se ha caracterizado por desplegar acciones de emprendedurismo en las formas de gestión de ‘sí mismo’ que se articulan con lo comunitario (Rose, 2007); en clara contraposición a ello, la radio La Voz Indígena ha conjugado sus intereses con políticas públicas nacionales orientadas a la promoción de lo comunitario, ensayando nuevas formas de construcción de lo común. Las prácticas puestas en juego en ello incitan a la realización de su relevamiento y análisis.

A partir del panorama presentado es que consideramos a las políticas públicas como las expresiones del ejercicio de las gubernamentalidades (Shore, 2010). Siguiendo esta perspectiva, pretendemos inmiscuirnos en aquellos planes y programas mencionados que hacen a las estrategias desplegadas por el colectivo. Ello con el fin de poder entender cómo se fueron constituyendo a sí mismos lxs sujetxs dentro del grupo y cómo la articulación y el contacto con tales políticas estatales y no estatales fueron promoviendo formas de resistencia, de sujeción y des-sujeción a determinadas gubernamentalidades.

En el universo de dichas prácticas, cobran especial importancia para nuestro propósito aquellas que convergen en la gestión comunitaria del medio y, también, las que dan lugar a las actividades implementadas con el fin de promover condiciones de mejora de la calidad de vida y reconocimiento de derechos.

Objetivos

General

-Analizar la experiencia de FM Comunitaria La Voz Indígena como un caso de ejercicio de la resistencia y la crítica ante las formas de conducción desplegadas por el Estado y otros actores.

Específicos

-Indagar en torno al modo en que el derecho a la comunicación promovió el desarrollo de nuevas categorías de sujetos en la emisora.

-Indagar en torno a las formas en que las políticas públicas impactaron en la configuración del colectivo.

-Analizar la relación entre el derecho a la comunicación y el ejercicio de la ciudadanía en la radio.

Apartado metodológico

Como se mencionó en la introducción del trabajo, el desarrollo de esta tesis se inscribe en un proceso de investigación doctoral en el marco de una beca otorgada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET). En consecuencia, las indagaciones de esta investigación son resultado de la dedicación de cinco años de trabajo puesto en la producción de este estudio.

El alcance de la investigación definió un proceso puntual: el análisis de la experiencia del colectivo integrado por la FM Comunitaria La Voz Indígena, el Centro Cultural Litania Prado y la organización de mujeres indígenas, ARETEDE, ubicado geográficamente en la ciudad de Tartagal, al noroeste de la provincia de Salta. Si bien nuestro estudio se enfoca en este caso particular, las implicancias de la constitución del colectivo y su capacidad de inserción social hacen que el planteo de la investigación dé cuenta de los procesos sociales y las problemáticas del norte salteño.

Temporalmente, el alcance de este estudio comprende el período de emergencia del colectivo, a fines de la década de 1990 -aproximadamente, desde 1999-2000- hasta el periodo 2015-2017. No obstante, este recorte no impide retomar el transcurrir de la experiencia durante los años posteriores, hasta la actualidad, puesto que entendemos que la riqueza del caso en estudio requiere dar cuenta de la complejidad de los sucesos que lo constituyen.

Decidimos hacer este recorte temporal porque nos permite abordar la historia y las transformaciones del colectivo, así como también comprender las mutaciones y discontinuidades de las políticas estatales, las variaciones del rol estatal y de los componentes y actores involucrados en la experiencia.

Dicho esto, nos proponemos avanzar en la explicación de la dimensión metodológica de esta tesis, guiándonos por los interrogantes que sustentan el análisis.

El presente estudio se encuentra ubicado en la intersección de saberes y técnicas que ocupan a disciplinas como la filosofía, la antropología y la comunicación. Se constituye, de este modo, un abordaje interdisciplinario que pretende enriquecerse de los aportes de las diferentes ciencias sociales. Puntualmente, proponemos el ejercicio de la genealogía como

modo de posicionamiento frente a los fenómenos estudiados y de la etnografía como técnica específica para el relevamiento de las prácticas en el territorio.

Los saberes y el andamiaje teórico desarrollados por Michel Foucault a lo largo de sus numerosas investigaciones constituyen un prolífero campo de indagaciones que nutren los debates de las ciencias sociales en la actualidad. Particularmente, la propuesta de esta tesis es partir de la noción de la metodología foucaultea entendida “caja de herramientas” en el sentido que le da el autor cuando afirma:

Entender la teoría como una caja de herramientas quiere decir: que no se trata de construir un sistema sino un instrumento; una lógica propia a las relaciones de poder y a las luchas que se comprometen alrededor de ellas; que esta búsqueda no puede hacerse más que poco a poco, a partir de una reflexión (necesariamente histórica en alguna de sus dimensiones) sobre situaciones dadas. (Foucault, 1985, p. 85)

Dicho esto, situamos nuestro trabajo en lo que se conoce como “estudios de gubernamentalidad”, tomando a la metodología foucaultea como punto de partida para intentar analizar y comprender la experiencia de la FM Comunitaria La Voz Indígena. De este modo, recuperamos los principios que guían la obra de Michel Foucault, específicamente, su rechazo hacia los universales antropológicos. Éste se funda en la decisión metodológica de no considerar *a priori* determinadas nociones, sino de partir de prácticas concretas. En otras palabras, invierte la pirámide de lo general a lo particular y, de este modo, realizar la pregunta por los acontecimientos, los sucesos y los eventos que van constituyendo la singularidad de los fenómenos.

La opción metodológica de suponer que los universales no existen conlleva la responsabilidad de no inferir resultados de antemano y de -siguiendo las palabras de Foucault- iniciar los análisis con la pregunta: “qué historia puede hacerse” (2010, p. 18). A lo largo de esta tesis, nociones comúnmente trabajadas como universales -tales como Estado, sociedad, sujetos, comunidad e identidad- se hacen presentes. Sin embargo, nuestra operación radica en focalizarnos en el objeto en particular, haciendo opción por la eventualización y la problematización como guías de este análisis. En palabras de Foucault (2010):

En vez de partir de los universales para deducir de ellos unos fenómenos concretos, o en lugar de partir de esos universales como grilla de inteligibilidad obligatoria para una serie de prácticas concretas, me gustaría comenzar por estas últimas y, de algún modo, pasar los universales por la grilla de esas prácticas (p. 18).

En principio, es importante introducir algunos conceptos que son primordiales para el desarrollo de la metodología que fundamenta este trabajo. Los estudios de la gubernamentalidad, o de las gubernamentalidades, refieren a una pregunta central en la obra de Foucault: las formas de conducción de lxs sujetxs. Siguiendo esta línea, los interrogantes orientadores para esta perspectiva son: cómo se ha ejercido el gobierno de los sujetxs en el determinado objeto de estudio, a través de qué formas y cómo esas relaciones entre gobernantes y gobernados se han articulado desde los niveles micro hacia el contacto y vínculo con formas gubernamentales de mayor alcance -como por ejemplo las políticas públicas-. Finalmente, este análisis -que considera al objeto en cuestión como un espacio heterogéneo y de pugnas diversas- se sumerge en la cuestión de las resistencias, de la crítica y de las subjetividades.

El análisis comprende el período de emergencia y consolidación del colectivo de FM Comunitaria La Voz Indígena, el Centro Cultural Litania Prado y la organización de mujeres indígenas ARETEDE, el cual constituye una misma experiencia, aunque da cuenta de diferentes facetas. Para el estudio de este caso, el trabajo de campo realizado tuvo como objetivo el relevamiento de las prácticas que lo constituyeron; para ello, hacemos uso de estrategias que permitan recuperar la complejidad de su constitución como colectivo autopercebido de ‘resistencia’.

La historia de este colectivo es inédita en Tartagal. Se trata de una radio, un centro cultural y una organización pluriétnicos compuestos por distintos pueblos originarios de la región, conducidos por un grupo de mujeres y disidencias sexuales. Todos estos actores están nucleados alrededor de un proyecto emancipatorio de lucha territorial y de reafirmación identitaria. Las características de este colectivo nos instan a reflexionar sobre el pasado reciente de batallas militares contra la conquista, libradas hace menos de 100 años en lo que actualmente es la ciudad de Tartagal.

Los territorios del norte de Salta son famosos por haber sido epicentros de luchas y levantamientos de gran impacto, como es el caso de los famosos “piquetes” contra los efectos del neoliberalismo privatizador. Sin embargo, poco se conoce de las luchas de los pueblos originarios, actores que hegemónicamente se invisibilizan o se relegan al dominio del sufrimiento y las problemáticas. En este sentido, nos preguntamos por el lugar de los pueblos indígenas en las luchas del presente y, particularmente, por lo que entendemos fue la emergencia de un colectivo de personas que propone una alternativa de existencia a los diferentes modos de gobierno desplegados durante la historia local.

Este proceso de investigación se sostuvo en tres grandes principios metodológicos: la genealogía, la eventualización y la etnografía. A continuación, abordaremos sus implicancias, la justificación de su elección y la importancia para el estudio en general.

Sobre nuestras opciones y operaciones metodológicas: genealogía, eventualización y etnografía

En este trabajo, la genealogía fue la metodología empleada para dar cuenta de la complejidad del colectivo en estudio. Ésta es definida y caracterizada por Foucault (2000) como “una especie de empresa para romper el sometimiento de los saberes históricos y liberarlos, es decir, hacerlos capaces de oposición y lucha contra la coerción de un discurso teórico unitario, formal y científico” (p. 24).

La perspectiva genealógica de los fenómenos es una herramienta de investigación; a través de ella es posible “determinar las condiciones de emergencia, de irrupción, de aparición de un fenómeno determinado, de un objeto dado, de un saber, de una disciplina, de una ciencia; de un poder o de un conjunto de juegos y relaciones de poder” (Sánchez Amaya, 2010, p. 100).

El carácter ‘anticiencias’ de las genealogías las convierte en emprendimientos que poseen rasgos de lucha, de combate contra los efectos normalizadores del poder científico. En ese sentido, Foucault destaca lo siguiente:

De modo que lo que atraviesa el proyecto genealógico no es un empirismo; lo que lo sigue no es tampoco un positivismo, en el sentido corriente del término. Se trata, en realidad, de poner en juego unos saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados, contra la instancia teórica unitaria que pretende filtrarlos, jerarquizarlos, ordenarlos en nombre de un conocimiento verdadero, en nombre de los derechos de una ciencia que algunos poseerían (2000, p. 22).

Las genealogías se caracterizan por no caer en las búsquedas de los orígenes de las historias, lo cual proviene del rechazo a aquello que se presenta como lo dado e inmóvil. El origen alude al lugar de la verdad, a una especie de esencia que es posible captar en él. Al contrario, lo que propone la genealogía es entender la singularidad de los fenómenos analizando la procedencia en lugar del origen. Atendiendo a esto, la procedencia en el emprendimiento genealógico permite “percibir los accidentes, las desviaciones ínfimas —o al contrario los retornos completos—, los errores, los fallos de apreciación, los malos cálculos que han producido aquello que existe y es válido para nosotros” (Foucault, 1979, p. 13).

Los abordajes genealógicos, junto a la procedencia, buscan comprender la emergencia de los fenómenos en un campo específico de relaciones de fuerzas. En este sentido, la emergencia designa un punto de surgimiento, una irrupción, un lugar de enfrentamiento (Foucault, 1979). Nuestro análisis, atendiendo a la perspectiva genealógica, procura entender la singularidad de un fenómeno y las condiciones que hicieron posible su emergencia. Desde aquí, la genealogía de la FM Comunitaria La Voz Indígena se realiza desde su historia “efectiva” (Foucault, 1979, p. 20) y no desde la historia entendida linealmente. De esta manera, nuestro estudio atiende a un tipo específico de historización cuyo centro se haya en el suceso. Al respecto, Foucault (1979) afirma:

La historia «efectiva» hace resurgir el suceso en lo que puede tener de único, de cortante. Suceso —por esto es necesario entender no una decisión, un tratado, un reino, o una batalla, sino una relación de fuerzas que se invierte, un poder confiscado, un vocabulario retomado y que se vuelve contra sus utilizadores, una dominación que se debilita, se distiende, se envenena a sí misma, algo distinto que aparece en escena, enmascarado. Las fuerzas presentes en la historia no obedecen ni a un destino ni a una mecánica, sino el azar de la lucha (p. 20).

Retomamos, siguiendo esta línea, los aportes de Santiago Castro Gómez, pues, complejizan la propuesta foucaultiana desde los estudios decoloniales latinoamericanos, al proponer, específicamente, entender a las genealogías como un método alternativo:

...al “análisis del sistema-mundo”, que es el método utilizado por autores como Quijano, Mignolo y Grosfoguel para narrar la historia de las herencias coloniales en América Latina. La genealogía, por el contrario, no está centrada en una macro-sociología histórica de carácter molar, sino que opera como una analítica de las tecnologías de conducción colonial de la conducta. (2012, p. 191)

La atención puesta en el suceso nos aproxima a otro de los principales puntos que sostienen metodológicamente nuestro análisis; a saber, la eventualización. Ésta se constituye como un principio metodológico que propone la realización de la historia crítica del pensamiento. Es por ello que se aleja de los universales históricos propios del presentismo histórico, el cual actúa desde la desequentialización. Para Restrepo (2008), la eventualización es una estrategia de abordaje y un procedimiento de análisis. A partir de esto, eventualizar un fenómeno a estudiar implica atender a la emergencia de una discontinuidad, de una ruptura de evidencia; es quiebre de un universal antropológico, pues pretende hacer surgir una singularidad (Foucault, 1982). Este ejercicio supone una búsqueda de rupturas, tiene en cuenta los quiebres, las relaciones de fuerza, las tensiones, las alianzas, las estrategias que hacen a la heterogeneidad de la experiencia estudiada.

El proceso de eventualización consiste, también, en desplegar ciertas formas de abordaje; ellas son: la desmultiplicación causal, la construcción de un poliedro de inteligibilidad y el poliformismo. Cada una de estas formas trae aparejadas maneras de entender a los eventos en tanto procesos a descomponer. La primera, es decir, la desmultiplicación causal, estudia los procesos que van constituyendo al evento no como un hecho fijo, sino como resultado del movimiento de distintas fuerzas que terminan causando su existencia. Esta primera caracterización se relaciona directamente con la segunda condición, la disminución del peso de la gravedad causal. A través de esta herramienta, se constituye al evento como un poliedro de inteligibilidad que nunca es acabado y que posee muchas caras. En este sentido, la disminución del peso de la gravedad causal lleva a indagar aún más en la descomposición interna del evento, pues promueve promoviendo mayores

posibilidades de construir relaciones de inteligibilidad externa (Foucault, 1982). Por último, el poliformismo de las relaciones descritas, tanto de los elementos que se componen en relación como de los ámbitos de referencia, constituyen condiciones de relevancia para analizar los distintos componentes que se evidencian en el análisis del fenómeno.

A partir del trabajo con estas herramientas, considerar a una experiencia puntual como es el caso de radio comunitaria La Voz Indígena en tanto evento, implicó asumir el desafío de analizar detalladamente cada uno de sus puntos, facetas y aristas de existencia, lo cual aportó, así, a la comprensión del campo de posibilidades.

El procedimiento de eventualización se realizó atendiendo especialmente al ámbito de las prácticas, entendiendo que, mediante su observación, relevamiento y estudio, se puede comprender cómo la experiencia se constituye dentro de un campo de relaciones de poder. ¿Cómo fue posible la experiencia de La Voz Indígena? ¿a través de qué prácticas? Éstas fueron algunas de las preguntas nodales para nuestro análisis.

Las prácticas constituyen el punto de unión entre lo que se dice y lo que se hace, poseen en sí mismas una lógica, una regularidad y entrañan una razón. A partir de su análisis, es posible descifrar “programaciones de conductas” que tienen efectos de jurisdicción y de veridicción (Foucault, 1982, p. 59). Esto lleva a la necesidad de no centrar los esfuerzos en estudiar las instituciones, sino sus prácticas. Es, de esta manera, cómo se define el primer aspecto fundamental para esta tesis: el estudio de las prácticas desplegadas por lxs sujetxs al interior del colectivo. La importancia del estudio de las prácticas radica en que ellas engendran formas de racionalizaciones particulares. Visto así, a través de su estudio y de su relevamiento es posible dilucidar la o las racionalidades que las subyacen y que constituyen “cierto régimen de racionalidad” (Foucault, 1982, p. 66).

La construcción del problema a analizar, en tanto evento, es un principio fundamental de esta tesis puesto que se analizan las prácticas constituyentes del colectivo FM Comunitaria La Voz Indígena como experiencia de resistencia. Este punto es central porque de él deriva la complejidad del objeto de estudio ya que, en su interior, las prácticas que lo conforman dan cuenta de múltiples estrategias que explican la constitución del colectivo en su dimensión crítica. Esto nos lleva a plantear las preguntas en torno a: ¿qué acciones han elaborado para vehicular los reclamos indígenas?, ¿por qué el surgimiento de este tipo de experiencia en

determinado contexto histórico?, ¿cuál es el campo de posibilidades que permitió el surgimiento de la experiencia de la FM Comunitaria La Voz Indígena, el Centro Cultural Litania Prado y ARETEDE? y, también, ¿qué acciones de subsistencia se han desplegado?, ¿qué estrategias y técnicas se pusieron en juego para dar forma al colectivo?

La heterogeneidad del evento se puede dilucidar en la medida en que se analizan las estrategias de acción que involucran relaciones con actores externos. Entre ellas, se encuentran los vínculos con políticas estatales que permitieron la subsistencia y desarrollo del medio de comunicación, del colectivo de personas y de la organización en general.

Persiguiendo fines analíticos, el estudio de la experiencia se divide en dos dimensiones: el análisis de las prácticas constitutivas de la organización en su interior, que responde a la pregunta: ¿cómo se ha construido la comunicación comunitaria en el objeto de estudio? Esto implica reconstruir el proceso y las prácticas que han generado un tipo de conducción colectiva y han dado forma a una subjetividad política basada en la lucha y la resistencia. Por otro lado, tomando como punto de partida el minucioso estudio del proceso de construcción de la experiencia, así como también, de la desintegración de las relaciones más pequeñas, decidimos ampliar el foco hacia relaciones de inteligibilidad externas. Realizamos esto a través del análisis de las estrategias de vinculación con actores externos al colectivo, como ser políticas públicas, ONGs, fundaciones, entre otros.

El campo que constituye la experiencia es analizado como un complejo dinámico de relaciones de poder. En este sentido, Foucault insiste en la necesidad de estudiar a las instituciones a partir de las relaciones de poder -y no a la inversa- dado que la condicional relacional del poder hace que sea preciso hablar de su ejercicio. En función de esto, Foucault (1988) expresa:

El ejercicio del poder no es simplemente una relación entre “parejas”, individuales o colectivas; se trata de un modo de acción de algunos sobre algunos otros. Lo que, es decir, desde luego, que no existe algo llamado el Poder, o el poder, que existiría universalmente, en forma masiva o difusa, concentrado o distribuido. Sólo existe el poder que ejercen "unos" sobre "otros". El poder sólo existe en acto, aunque, desde luego, se inscribe en un campo de posibilidades dispersas, apoyándose sobre estructuras permanentes. (p. 14)

Con el mismo ímpetu, el autor afirma:

Lo que define una relación de poder es que es un modo de acción que no actúa de manera directa e inmediata sobre los otros, sino que actúa sobre sus acciones: una acción sobre la acción, sobre acciones eventuales o actuales, presentes o futuras. (Foucault, 1988, p. 14)

Tomando estos aportes, el estudio de las relaciones de poder en el seno de una experiencia heterogénea, como la que analizamos en esta tesis, se guía de la sugerencia de abordaje de las relaciones de poder realizada por el autor. Foucault recomienda tener en cuenta los siguientes puntos:

*1- El sistema de diferenciaciones. Puede ser diferencias jurídicas, lingüísticas, culturales, entre otras; puesto que “toda relación de poder pone en marcha diferenciaciones que son al mismo tiempo sus condiciones y sus efectos”. (Foucault, 1988, p. 17)

*2- El tipo de objetivos perseguidos.

*3- Las modalidades instrumentales.

*4- Las formas de institucionalización, es decir, la inscripción de las relaciones de poder en diferentes sistemas. En otras palabras: “la distribución de todas las relaciones de poder en un conjunto social dado”. (Foucault, 1988, p. 17)

*5- Los grados de racionalización.

Continuando con esta línea metodológica, es importante abordar también la ligazón entre las relaciones de poder y las estrategias. Este aspecto es fundamental porque nos lleva a pensar en cómo puede ejercerse el poder en el tejido social a través de estrategias. Puntualmente, Foucault (1988) observa que:

Los mecanismos puestos en práctica en las relaciones de poder pueden, entonces, descifrarse en términos de "estrategias". Pero el punto más importante es obviamente la relación entre las relaciones de poder y las estrategias de enfrentamiento. Puesto que, si bien es verdad que en el corazón de las relaciones de poder y como condición permanente de su existencia, hay una "insumisión" y libertades esencialmente obstinadas, no hay una relación de poder sin resistencia, sin escapatoria o huida, sin

un eventual regreso. Toda relación de poder implica, pues, por lo menos, virtualmente, una estrategia de lucha, sin que por ello lleguen a superponerse, a perder su especificidad y finalmente a confundirse. (p. 19)

Especificado esto, queremos resaltar que el análisis del caso se realizará siguiendo estos aspectos metodológicos. Ello implica considerar la experiencia desde sus relaciones de poder sin que esto signifique centrarnos exclusivamente en la dominación -lo cual desplazaría la posibilidad de estudiar las estrategias de resistencia y lucha-. A partir de este planteo, es posible, a través de la descomposición de la experiencia, indagar de forma específica en la resistencia y la lucha. Para ello nos apoyamos en lo que Foucault propone cuando expresa:

Tomar como punto de partida las formas de resistencia contra los diferentes tipos de poder. O para utilizar otra metáfora, consiste en utilizar esta resistencia como un catalizador químico que permita poner en evidencia las relaciones de poder, ver dónde se inscriben, descubrir sus puntos de aplicación y los métodos que utilizan. (1988, p. 4)

Siguiendo lo expuesto anteriormente, nos preguntamos por las particularidades que adquiere la resistencia en un colectivo indígena: ¿a qué se opone?, ¿cuáles son las demandas?, ¿cuál es el lugar de la comunicación radial? Y ¿qué acciones se desplegaron? Estos interrogantes -y otros- fundan nuestro interés por comprender la afirmación “somos las voces de la resistencia indígena”.

Continuando con la selección de nuestras operaciones analítico-metodológicas, la elección de la eventualización como procedimiento de análisis adquiere especial importancia en el caso estudiado debido a su ubicación sociogeográfica. La antropología como disciplina de saber/poder ocupa un lugar de preponderancia en los estudios sociales realizados en la zona. La gran cantidad de población indígena en la región comprendida por el Gran Chaco Central -específicamente lo que en la actualidad constituye los departamentos San Martín y Rivadavia Banda Norte- se ha traducido como un área rica para la exploración antropológica. En tal sentido, Milana, Ossola y Sabio Collado realizaron una historización del desarrollo y constitución de las prácticas y saberes antropológicos sobre las poblaciones indígenas de la provincia de Salta. En este estudio, las autoras afirman: “El Chaco salteño, caracterizado por una configuración sociocultural y lingüística diversa, será consagrado como el ámbito de

aquello considerado “auténticamente indio” y, por lo tanto, como el lugar de la práctica etnográfica” (2015, p. 199). La zona a la que atiende este trabajo se caracteriza, siguiendo los aportes de Milana, Ossola y Sabio Collado, como “tierra de indios y antropólogos” debido a la larga tradición disciplinar desarrollada en el área. En este sentido, el Gran Chaco ha sido para la antropología argentina -y del noroeste- “lo que las islas y sociedades exóticas para la antropología clásica: un lugar etnográfico por excelencia” (2015, p. 199-200).

En este contexto, emprender el camino del estudio de un proceso social indígena implica situarse en el área de especialidad de la antropología y, específicamente, interactuar con el andamiaje teórico construido. Las mencionadas autoras señalan de manera crítica que, en el caso del Chaco Salteño, la antropología recién a fines de 1990 comenzó a replantearse el ejercicio de sus etnografías desde perspectivas ancladas en la resistencia de lxs sujetxs indígenas y sus estrategias de lucha. Hasta ese momento, en el campo académico abundaban las posturas naturalistas y fenomenológicas que entendían a los indígenas como “sujetos ilegítimos de la historia” (Milana, Ossola y Sabio Collado, 2015, p. 200) o sujetxs míticxs.

Nuestro análisis entiende la importancia de sortear estos obstáculos de abordaje puesto que, muchas veces, plantean lecturas exotizantes y coloniales que se quedan en posicionamientos incapaces de considerar las complejidades y particularidades de la vida en estos territorios (habitados no solo por indígenas). Como contraparte, la eventualización y la genealogía intentan promover la emergencia de la singularidad de la experiencia en estudio desde la pregunta: “por el cómo, por los sucesos que han ido construyendo el objeto, su posición, una red de categorías, prácticas o determinadas subjetivaciones” (Restrepo, 2008, p. 120). A partir de estas consideraciones, algunas de las preguntas que guiaron este trabajo han sido las siguientes: ¿cómo se ha construido la comunicación comunitaria como categoría emancipatoria en América Latina?, ¿cómo se ha constituido la experiencia de FM Comunitaria La Voz Indígena?, ¿a través de qué procesos? y ¿mediante qué prácticas FM Comunitaria La Voz Indígena se constituyó como experiencia emancipatoria, de lucha y de resistencia?

Sabemos que es frecuente la existencia de universales o generalizaciones en los estudios de comunicación comunitaria. Así, conceptos como emancipación, comunidad, resistencia y cambio social son asiduos en las investigaciones sobre este tipo de experiencias.

A partir de esta advertencia, el presente trabajo emprende el camino opuesto e indaga en las prácticas concretas que han construido una experiencia particular en el norte de Salta. Esto, también, con el objeto de poder cuestionar la tradición de estudios sobre la comunicación comunitaria. Es por ello que los aportes de la eventualización, en tanto método, resultan de especial importancia en nuestro posicionamiento teórico-metodológico; pues, ante la naturalización y la obviedad de determinadas nociones, se pretende rescatar el “acontecimiento en su singularidad e irreductibilidad” (Restrepo, 2008, p. 122).

Desde esta perspectiva, es importante hacer referencia al modo con el cual Foucault aborda las problemáticas relacionadas con el Estado. Contrariamente a los intentos que pretenden entender al Estado como un dominio específico, el autor propone, justamente, alejarse de las teorías que lo conciben como un ente particularmente dotado de poderes especiales. El Estado es entendido como una “realidad específica y discontinua” (Foucault, 2010, p. 20):

Lejos de ser una suerte de dato histórico natural que se desarrolla por su propio dinamismo como un “monstruo frío” cuya simiente habría sido lanzada en un momento dado en la historia, y que, poco a poco, la roería – el Estado no es eso, no es un monstruo frío -, es el correlato de una manera determinada de gobernar. (2010, p. 21)

Para Foucault es fundamental que el Estado no sea analizado desde posicionamientos que lo esencialicen. En este sentido, resulta necesario revertir y dar vuelta esas lógicas de pensamiento ya que:

El Estado no tiene esencia. El estado no es un universal, no es en sí mismo una fuente autónoma de poder. El Estado no es otra cosa que el efecto, el perfil, el recorte móvil de una perpetua estatización o de perpetuas estatizaciones, de transacciones incesantes que modifican, desplazan, trastornan, hacen deslizar de manera insidiosa, poco importa, las fuentes de financiamiento, las modalidades de inversión, los centros de decisión, las formas y los tipos de control, las relaciones entre poderes locales, autoridad central, etc. En síntesis, el Estado no tiene entrañas, es bien sabido, no simplemente en cuanto carece de sentimientos buenos o malos, sino que no las tiene

en el sentido que no tiene interior. El Estado no es nada más que el efecto móvil de un régimen de gubernamentalidades múltiples. (Foucault, 2010, p. 96)

En consecuencia, recuperar las prácticas de gubernamentalidad para estudiar las problemáticas relacionadas con el Estado se presenta como un ejercicio de especial importancia para este trabajo. Nuestro análisis considera la manera en que el colectivo de La Voz Indígena ha entablado relaciones con instancias estatales para vehiculizar ciertos reclamos y para fortalecerse colectivamente. A partir de ello, metodológicamente intentamos estudiar dichos lazos desde la práctica concreta, prestando atención a la dinámica que se genera en los territorios profundos donde el Estado adquiere figuras heterogéneas.

La elección de la eventualización como principio metodológico introduce en la discusión otro aspecto primordial: la crítica y las distancias con el estructuralismo. En ese sentido, Restrepo convoca las palabras de Foucault para señalar que no se trata solo de una diferencia entre suceso y estructura. El posicionamiento está fundamentado “en distinguir los sucesos, en diferenciar las redes y los niveles a los que pertenecen, y en reconstruir los hilos que los atan y los hacen engendrarse unos a partir de otros” (Foucault, 1992 citado en Restrepo, 2008, p. 123).

Desde estas particularidades de abordaje, la metodología elegida ofrece principios fundamentales para el desarrollo de esta investigación. En este aspecto, los interrogantes mencionados en torno al acontecimiento se inscriben en la necesidad de explorar las formas de constitución del saber a partir de las relaciones entre subjetivación y objetivación. En tal sentido, retomamos las siguientes palabras de Foucault (1984):

Se trata de determinar lo que debe ser el sujeto, cuáles deben ser sus condiciones, qué estatus debe tener, qué posición debe ocupar en lo real o en lo imaginario para poder convertirse en un sujeto legítimo de cualquier entendimiento dado. En suma, se trata de determinar su modo de “subjetivación”. (p. 942)

A partir del procedimiento de la eventualización, y siguiendo a la genealogía como modo de abordaje, buscamos entender la emergencia de un tipo de subjetividad política. Para ello, nos situamos y nos valemos de la apuesta teórico-metodológica elaborada por Foucault al proponer estudiar las técnicas, herramientas y estrategias que influyen las conductas.

Esto nos lleva a considerar el estudio de las múltiples relaciones de poder existentes en instituciones o colectivos:

Para dar forma, dirigir, o modificar su manera de actuar; para imponer fines a su inacción o para inscribirla dentro de las estrategias globales, que son, por lo tanto, múltiples en su forma y lugar de ejercicio e igualmente diversas en los procedimientos y las técnicas que introducen. (Foucault, 1984, p. 7)

A partir de ello, buscamos conocer cómo algo se convierte en objeto de conocimiento y cuáles son las razones y las estrategias para lograr dicha objetivación, puesto que las relaciones entre subjetivación y objetivación son recíprocas e interdependientes, y generan lo que Foucault⁴ denomina “juegos de verdad”. (Foucault, 1984, p. 492)

Desde estas consideraciones, se posiciona como una pregunta clave y pertinente “¿Cuáles son los procesos de subjetivación y objetivación que le permiten al sujeto, como sujeto, convertirse en objeto de conocimiento (*connaissance*)?” (Foucault, 1984, p. 493). Este interrogante es importante para el recorrido de esta tesis, tanto en lo que respecta a las precauciones metodológicas, como a la decisión de entender a lxs sujetxs de la FM Comunitaria La Voz Indígena desde sus prácticas y en su singularidad. Para ello es fundamental repensar cómo se ha construido el conocimiento sobre la comunicación comunitaria e indígena hasta llegar a la constitución de la emisora en estudio; asimismo, cómo lxs propios sujetxs se constituyen y cuáles son los procesos que los han llevado a denominarse y actuar como legítimos sujetxs de la comunicación comunitaria y a ser reconocidos como tales en un campo de conocimiento. A propósito de la constitución de las subjetividades, Foucault (1984) expresa:

El estudio de la constitución del sujeto como objeto para sí mismo: la formación de los procedimientos por medio de los cuales el sujeto llega a observarse, analizarse, descifrarse y reconocerse a sí mismo en un juego de verdad en el que está en una relación consigo mismo. (p. 494)

Para el estudio de la constitución de subjetividades es imprescindible el análisis de las prácticas desde la pregunta por el ¿qué hacemos? Se emprende así el camino que Foucault

⁴ En la bibliografía aparece como Michel Florence, pseudónimo con el que Foucault escribió ese texto.

señala al afirmar “debemos descender al estudio de las prácticas concretas a través de las cuales el sujeto se constituye dentro de un campo de saber” (1984, p. 7). Es por ello que las prácticas -en tanto modos simultáneos de actuar y de pensar- son “la clave de la inteligibilidad de la constitución correlativa del sujeto y del objeto” (1984, p. 7).

Seguidamente, otro concepto nodal para esta investigación es el de problematización. La construcción del problema de investigación requiere de una serie de elaboraciones que llevan a constituir al suceso como tal. Siguiendo a Restrepo (2008) a través de su lectura de Foucault, la problematización es siempre un tipo de creación, un trabajo del pensamiento. Para el autor, las problematizaciones son respuestas multiformes, específicas, contradictorias que emergen en un contexto de posibilidades, e incluso pueden existir varias (Restrepo, 2008). Esto no quiere decir que los problemas sean creaciones ficticias, ni respuestas mecánicas de lxs sujetxs al contexto histórico, social, político. Las problematizaciones, siguiendo a Foucault (1999), pueden ser concebidas en los siguientes términos:

Problematización no quiere decir representación de un objeto preexistente, así como tampoco creación mediante el discurso de un objeto que no existe. Es el conjunto de las prácticas discursivas o no discursivas que hace que algo entre en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye como objeto para el pensamiento (bien sea en la forma de la reflexión moral, del conocimiento científico, del análisis político, etc.). (p. 371)

Basándonos en los principios metodológicos anteriormente presentados, nos hacemos las siguientes preguntas: ¿por qué el colectivo indígena -de determinadas comunidades de Tartagal y el departamento San Martín- optó por la comunicación comunitaria como el eje para vehicular sus demandas?, ¿cómo se articuló la lucha colectiva en torno a la comunicación en la experiencia en estudio?, ¿qué acciones, estrategias, actividades, permitieron construir “lo comunitario” como modo de existencia al interior del colectivo?, ¿cómo la FM Comunitaria La Voz Indígena se pudo mantener como experiencia de resistencia en un espacio social caracterizado por el múltiple despliegue de estrategias de gobierno estatal y no estatal?, ¿podríamos pensar, acaso, en una política –gubernamental- sostenida por este grupo de personas?, ¿qué lugar ocupó el derecho a la comunicación y qué

tipos de libertades fueron propiciadas por este derecho? y finalmente, ¿cómo y a través de qué prácticas se logró la constitución de las subjetividades políticas al interior del colectivo?

El problema del gobierno de los pueblos indígenas de Tartagal y el Chaco Salteño ha sido una constante en todas las gestiones de gobierno estatales. Problemáticas como la pobreza y la desnutrición han requerido la intervención de los saberes académicos y la participación de expertos en la búsqueda de una solución por medio de políticas públicas. Los objetivos de esta tesis no abarcan semejante cuestión, simplemente nos limitamos al trabajo con una experiencia en particular, la cual se caracteriza por haber configurado un espacio sostenido durante más de veinte años en diálogo con instancias de gestión estatal. Esto plantea el correlato de numerosas intervenciones y modos de pensar a las poblaciones indígenas mediante instrumentos, como las políticas y sus modos de gestión.

La existencia de La Voz Indígena -en un contexto como el mencionado- permite comprenderla como una experiencia rica para el entendimiento de las relaciones de gobierno. Ello es así puesto que es el único espacio colectivo no gubernamental que hace de la identidad indígena su punto de agenciamiento y fortaleza. En este escenario, el problema del gobierno forma parte de las interpelaciones de esta tesis, específicamente, a través del estudio del binomio gobierno-crítica, en el análisis de una experiencia en particular. El caso de La Voz Indígena funciona como grilla de inteligibilidad del ejercicio de la resistencia y el gobierno en la ciudad de Tartagal.

Continuando con la problematización, es oportuno tomar las palabras de Restrepo en cuanto que expresa que “una problematización dada es un objeto del pensamiento constituido como problema para ciertos individuos; no la imposición de un contexto o situación histórica mediante una especie de inconsciente colectivo” (2008, p. 127). Esta afirmación nos hace reflexionar sobre el rol del investigadrx al momento de definir un problema a analizar.

La genealogía es una herramienta que brinda la posibilidad de estudiar la historia alejada del linealismo y del despliegue metahistórico; de este modo, permite asir la riqueza del objeto de estudio en su constitución histórica y en su inserción en múltiples tramas de relaciones de poder. Constituye una alternativa a la realización de una historia tradicional, la cual concibe al tiempo como un hilo conductor que encadena elementos dispersos y los

ordena como hitos de modo lineal. Así, desde esta perspectiva, el “sentido suprahistórico” es teleológico y no contribuye a una comprensión de los fenómenos en su valor de suceso:

Hay toda una tradición de la historia (teológica o racionalista) que tiende a disolver el suceso singular en una continuidad ideal al movimiento teleológico o encadenamiento natural. La historia «efectiva» hace resurgir el suceso en lo que puede tener de único, de cortante. (Foucault, 1979, p. 20)

La genealogía es una forma de entender al objeto sin reducir su existencia a una causa única, la cual explica la experiencia como resultado de un proceso histórico estructural. Por el contrario, la genealogía apuesta por la realización de una tarea difícil: comprender al fenómeno en tanto singularidad, desde la heterogeneidad y multiplicidad de diferenciaciones. De esta manera, se entiende a la experiencia como un efecto singular de una serie de elementos posibilitantes. En consecuencia, el abordaje genealógico presenta algunas características, entre ellas se halla la -principal- consideración de la producción del objeto en tanto positividad, lo cual implica entender, especialmente, a las prácticas y discursos desde la forma en que se presentan a sí mismos de manera positiva. A partir de esto, para que algo sea definido como positividad tiene que ser aceptado previamente, es decir, existe una relación directa entre las positividades y las condiciones de aceptabilidad:

Estas positividades son conjuntos que no son evidentes por sí mismos, en el sentido de que sean cuales fueren la costumbre o el uso que han podido hacérsenos familiares, sea cual sea la fuerza de engeguamiento de los mecanismos de poder que estas positividades han hecho jugar, o sean cuales sean las justificaciones que han elaborado, estas positividades no se han hecho aceptables por algún derecho originario; y lo que hay que hacer resaltar para aprehender mejor lo que ha podido hacerlas aceptables, es que justamente eso no era evidente, no estaba inscrito en ningún a priori, no estaba contenido en ninguna anterioridad. Extraer las condiciones de aceptabilidad de un sistema y seguir las líneas de ruptura que marcan su emergencia son dos operaciones correlativas. (Foucault, 1995, p. 15)

Para el ejercicio de la genealogía es importante tomar lo anteriormente dicho como un principio fundamental. Se trata de un procedimiento que relaciona los conjuntos definidos como positividades respecto a sus condiciones de aceptabilidad y emergencia desde una

singularidad dada. En otras palabras, y a partir de lo expuesto, no consideramos al fenómeno en su dimensión oculta (en torno a aquello que no dice), sino sobre aquello que lo define positivamente. Es a partir de ello que emprender un proceso de investigación que toma como espacio de indagación a un colectivo de personas, una organización y una institución concreta -con sus respectivas historias sostenidas y con una política definida en relación a las luchas de los pueblos indígenas del norte de Salta- significó un posicionamiento de auto-interpelación frente a la investigación.

La envergadura de la experiencia y la necesidad de trabajar en las prácticas nos llevó a tomar la decisión de emplear la etnografía como la principal técnica de trabajo de campo. La etnografía a partir del ejercicio de la observación participante plantea ciertas premisas que resultan importantes de enunciar claramente, para dar cuenta no solo de la metodología sino también de nuestros posicionamientos en tanto investigadorxs.

Entendemos que el ejercicio de la observación participante no puede realizarse en el intento incrédulo de borrar la presencia del investigadorx y, mucho menos, negando la proliferación de una serie de sentidos que se disparan en torno a la figura de quien investiga. A lo largo del proceso de investigación nos acercamos activamente al colectivo de personas que conforman la radio comunitaria La Voz Indígena y, de este modo, hemos, paulatinamente siendo parte de los activismos y posiciones (a las que podemos definir desde el enunciado feminista “lo personal es político”). Por lo anteriormente dicho, entendemos a la etnografía no solo como un método o técnica de investigación, sino como un proceso de “participación observante” (Becker y Geer, 1982) que transforma e interpela continuamente la práctica de la investigación. Esta tesis se plantea desde la valoración positiva de la participación, entendiendo, en palabras de Guber que “la participación es la condición *sine qua non* del conocimiento sociocultural” (2011, p. 55).

El ejercicio de la investigación social es siempre un camino de tensiones y disputas que ponen en jaque a la relación sujeto/objeto de conocimiento. Este ejercicio incita a rechazar o adquirir tanto al modelo cartesiano de saber (que separa tajantemente a quien conoce de quien es desconocido) como a la insistencia occidental en ir por aquello que se presenta y se construye como lo “otro”. La práctica de la investigación en los territorios del norte de Salta se ejerce en ese entramado de relaciones de poder.

Desde aquí, la investigación que se presenta en estas páginas da cuenta de un proceso de involucramiento que entiende a la observación participante como un proceso que “permite recordar, en todo momento, que se participa para observar y que se observa para participar; esto es, que involucramiento e investigación no son opuestos sino partes de un mismo proceso de conocimiento social” (Guber, 2011, p. 57). El lazo cognitivo que desarrollamos como investigadorxs no supone la tajante dicotomía sujeto/objeto; al contrario, partimos de considerar a quienes conforman la experiencia de La Voz Indígena como sujetxs activxs e interlocutores de su propia realidad. La inserción y desenvolvimiento en el territorio junto con el involucramiento no han sido obstáculos que impidan analizar y descifrar mecanismos, redes y relaciones de poder, de sometimiento y de liberación.

La labor etnográfica construida durante el proceso de investigación partió también de considerar a la reflexividad como aspecto relevante y necesario. A partir de ello, comprendemos que es sumamente importante explicitar que la relación cognitiva se realizó teniendo en cuenta el principio reflexivo sobre las prácticas desarrolladas por nosotrxs. La reflexividad se entiende como el acto de conciencia del investigadxr sobre ellx mismx y los condicionamientos sociales, culturales, económicos, políticos que su presencia y existencia despliegan en el campo de conocimiento. De este modo, género, clase, edad, posicionamiento político, entre otros, son factores influyentes en la relación cognitiva y son imposibles de disipar (Guber, 2011).

Para Hammersley y Atkinson (1994) la generación de conocimiento continúa siendo la principal motivación de las investigaciones etnográficas y, en ese sentido, proponen la reflexividad como una perspectiva y una posición que posibilita trascender la dicotomía naturalismo/realismo. En esta superación, busca abrir paso a una alternativa que parta de asumir la presencia de quien investiga más allá de las posturas asépticas y de compromiso político. La reflexividad, siguiendo esta perspectiva, supone:

... que las orientaciones de los investigadores pueden tomar forma mediante su localización sociohistórica, incluyendo los valores e intereses que estas localizaciones les confieren. Lo que esto representa es una negación de la idea de que la investigación social es, o puede ser realizada en una especie de territorio autónomo aislado de la sociedad al completo y de la biografía particular del investigador, en el

sentido de que sus logros pueden quedar a salvo de los procesos sociales y de las características personales. (Hammersley y Atkinson, 1994, p. 31)

Las etnografías basadas en la perspectiva reflexiva entienden al proceso de investigación de manera dinámica, Guber (2011) considera que: “la reflexividad inherente al trabajo de campo consiste en el proceso de interacción, diferenciación y reciprocidad entre la reflexividad del sujeto cognoscente -sentido común, teoría, modelos explicativos- y la de los actores o sujetos/objetos de investigación” (p. 50).

Nuestro abordaje etnográfico intenta alejarse de los posicionamientos dicotómicos que oponen la participación y compromiso político a la práctica científica. Es por ello que no asumimos como propia la oposición militancia/ciencia, aunque entendemos y valoramos la importancia de la participación en el proceso de conocimiento. Finalmente, en tal sentido, adherimos a lo planteado por Rabinow (2008) quien propone la realización de una “antropología del presente” refiriéndose al análisis de “un domino real de objetos en el presente cuyas formas emergentes, del futuro cercano, y del pasado reciente, pueden ser observadas” (p. 5).

Desde estas consideraciones, situamos a nuestra práctica investigativa en una localidad de la que somos oriundxs y pobladorxs. Desde aquí, la posibilidad de ser etnógrafxs del propio entorno nos posiciona en una visión alejada de las lecturas foráneas, que muchas veces pierden de vista la complejidad de una sociedad intercultural.

Técnicas de investigación empleadas

El proceso de focalización en el campo y la recolección de información a partir de la observación, la participación y el registro implicó una postura reflexiva y constante que nos permitió reconocer que:

La investigación es un proceso activo, en el que los relatos sobre el mundo se producen mediante la selectiva observación y la interpretación teórica de lo que se ve, haciendo preguntas concretas e interpretando las respuestas, escribiendo notas de

campo y transcribiendo grabaciones de audio y video, así como escribiendo las conclusiones de la investigación. (Hammersley y Atkinson, 1994, p. 32)

El trabajo de campo se enfocó principalmente en la observación, la participación y la realización de entrevistas etnográficas. El uso de todas estas técnicas se realizó privilegiando la escucha atenta y el respeto. El registro se hizo mediante notas y cuadernos de campo desarrollados al largo de los años de inserción en el territorio.

Particularizando en este proceso; en primer lugar, las entrevistas nos permitieron conocer las historias de las personas que integran el colectivo de la radio, cómo llegaron a incorporarse al grupo, cuáles fueron sus motivaciones, cuáles fueron y son sus anhelos y cómo imaginan y viven el presente de la organización en el contexto del norte de Salta. Con el paso del tiempo, hemos construido un vínculo íntimo, cercano y de confianza. Por esta razón, las entrevistas se hicieron en un clima propicio para la expresión y la liberación de sus ideas y sentimientos.

Por otro lado, las entrevistas etnográficas son, en palabras de Guber, “una relación social a través de la cual se obtienen enunciados y verbalizaciones en una instancia de observación directa y de participación” (2011, p. 70). En ese sentido, las entrevistas que realizamos fueron instancias de diálogo “cara a cara” (Guber, 2011, p. 70) donde pudimos dar cuenta tanto de diferentes reflexividades, como modos de producción de nuevas reflexividades. En este sentido, las entrevistas fueron resultado de muchos años de charlas y encuentros colectivos que, finalmente, confluyeron en la realización de una serie de diálogos con diferentes miembros de la radio. Priorizamos la diversificación de los relatos, tanto de lxs integrantes más antiguos como de lxs más recientes y jóvenes que se fueron incorporando en el tiempo. Las entrevistas también se hicieron con personas no indígenas, quienes son parte importante de la experiencia.

Para la realización de las entrevistas partimos de la decisión de entrevistar a diferentes integrantes de la organización con el objetivo de poder abarcar la multiplicidad de actores partícipes del colectivo. Buscamos así, analizar la experiencia desde la polifonía de los relatos y en ello radicó la decisión de entrevistar a lxs integrantes indígenas y no indígenas.

Además de las entrevistas, el trabajo de campo se focalizó en la indagación del archivo de la organización. Éste se encuentra ubicado en las instalaciones de la radio y el centro cultural, específicamente, en la biblioteca. Está compuesto por numerosos elementos, principalmente, por documentación de folletos, escritos, cartillas formativas, afiches, videos y grabaciones de sonido que recopilan testimonios de lxs miembrxs de la organización. Asimismo, también contiene aquellos libros que forman parte de la biblioteca, actas y documentos que pertenecen a la constitución jurídica del colectivo.

La decisión de trabajar en el archivo fue parte del proceso de inmersión y trabajo en conjunto con las mujeres y disidencias de la organización, lo que implicó generar una valoración a ese conjunto de papeles y videos desordenados y amontonados. A partir de esto, surgió la propuesta de digitalizar el material y organizarlo; se le otorgó así valor de fuentes históricas. Este aspecto de la investigación nos ubicó ante un nuevo problema metodológico: la configuración del archivo. Para desenredar este nudo, nos inmiscuimos en los aportes de la teoría construida en torno a los archivos de la militancia. En primer lugar, partimos de ofrecer una definición de fondo documental de archivo, tomada de las contribuciones de Swiderski (2016) quien expresa:

Un fondo documental, archivo o archivalía, constituye la documentación, cualquiera sea su fecha, su forma y soporte material, acumulada en un proceso natural por una persona o institución pública o privada en el transcurso de su gestión, conservada respetando aquel orden, para servir como testimonio e información para la persona o institución que la produce, para los ciudadanos y para la investigación. Vale decir, que consiste en dejar agrupados, sin mezclarlos a otros, los archivos (documentos de cualquier naturaleza) provenientes de una administración, de un establecimiento o de una persona física o moral determinada: lo que se llama el fondo de archivo de esa administración, de este establecimiento o de esta persona. (pp. 10-11)

En diálogo con esta cita, podemos decir que esta tesis trabajó sobre y con el Fondo Documental de ARETEDE, persona jurídica en la que se encuentra el material de consulta. Este primer aspecto de la definición de un archivo deja abiertas interpelaciones en relación al sentido y las condiciones de análisis del fondo documental.

Claramente, un archivo -pese al carácter formal de organización y administración para su conservación- presenta otro tipo de cualidades que lo convierten en un objeto de estudio de gran interés. Hacemos referencia a las características de interpretación de este conjunto de documentos acumulados durante la historia. Atendiendo al Fondo Documental de ARETEDE, éste presenta algunas características importantes de visibilizar: se trata de un aglomerado archivístico almacenado por el impulso de conservación y registro de la experiencia del Centro Cultural Litania Prado, el Taller de Memoria Étnica y la radio comunitaria La Voz Indígena. En ese sentido, el archivo es el correlato de más de veinte años de historia de esta organización, en él se alojan registros y memorias que ofrecen un rico universo para la comprensión del caso en cuestión.

Más allá de que la creación de este archivo responde directamente a la necesidad de ordenar la documentación de la persona jurídica (ARETEDE), su composición da cuenta de la diversidad de acciones, memorias y actores que son parte de la historia colectiva de la experiencia en estudio. Es esto último lo que motivó nuestro interés por indagar en él. Consideramos que el Fondo Documental de Archivo de ARETEDE constituye lo que se denomina un “archivo militante” en el sentido que le otorga Domínguez Rubio, quien define a esta tipología especial de la siguiente forma: “espacios políticos donde se resguardan tantos acervos bibliográficos, hemerográficos y archivísticos, y no específicamente material archivístico” (2016, p. 134).

A saber, este tipo de archivos se caracteriza por la gran diversidad de tipos, motivaciones, formas de resguardo y heterogeneidad de procedencias; aunque, puntualmente, en nuestro caso, se trata de un fondo construido por una organización particularmente dedicada al activismo en torno a las causas indígenas. Este aspecto delimita un primer núcleo temático, lo cual no implica la homogeneización del corpus al interior del archivo.

Siguiendo a Domínguez Rubio, un “archivo militante” se caracteriza por la politicidad que condensa, siendo un conjunto de manifestaciones que testimonian diferentes actos políticos, en este caso, la conformación de un colectivo de mujeres indígenas y comunicadorxs reunidos en pos de un proyecto de activismo por los derechos indígenas. Continuando con esta perspectiva, resultan importantes los aportes de Peralta (2017), quien reflexiona:

Cuando los movimientos sociales no se aglutinan en torno de situaciones que acontecen desde el exterior sobre la existencia de las personas —como, por ejemplo, la fumigación con glifosato o la represión policial— sino sobre las propias existencias estigmatizadas, criminalizadas y patologizadas, lxs militantes que hacen archivo son testigos que preservan no sólo documentos sino también nombres, redes de relaciones y categorías de análisis. De esta manera, guardar y conservar es simultáneamente construir conocimiento, aunque muchas veces ese conocimiento de la historia y la política del movimiento quede implícito o condensado en el acto de conservar un documento, pero no extraíble externamente del documento en sí sin la participación de quien puede contextualizarlo contando la historia del propio documento, de por qué valió la pena guardarlo. (p. 254)

El archivo documental de ARETEDE se sitúa en el lugar del registro, pero también del testimonio. Principalmente las fuentes audiovisuales conservan la crudeza y espontaneidad de las vivencias y relatos dolorosos de las personas que transitaron el proceso de organización del colectivo de ARETEDE y la radio comunitaria La Voz Indígena. Desde estas particularidades, la indagación en este archivo nos permitió acceder a información sobre la construcción de categorías, redes y el empleo de estrategias, dilucidando así las transformaciones del propio colectivo y las formas de enunciar, pensar y configurar las experiencias individuales y colectivas, como así también de construir las alteridades.

La profundización del archivo no estaría completa sin relacionar las memorias construidas en él con los testimonios del presente, lo que constituye una de las principales estrategias para complementar la información y para complejizar el análisis, teniendo en cuenta que los archivos “están en movimiento”. A partir de esto, tomamos lo dicho por Peralta (2017) en cuanto al movimiento de sentidos e interpretaciones:

El archivo documental no es estático ni tiene sentidos cristalizados, sino que preserva una historia más plural y abierta a más interpretaciones. La pluralidad se logra cuando hay una aproximación a lo documental complementada con más de una historia oral, con fragmentos de historias y memorias parciales preservados por distintxs militantes y transmitidos oralmente, teniendo siempre presente que en la transmisión oral no hay reproducción exacta, sino que siempre se activan en el acto mismo del relato oral,

cada vez, procesos de selección, síntesis, tamizado, emplazamientos del punto de mira. (pp. 254-255)

Convocando la perspectiva foucaultea desde estas consideraciones, el trabajo de indagación archivística se relaciona con el abordaje genealógico de la historia del colectivo de FM Comunitaria La Voz Indígena. En tal sentido, es importante aclarar que nuestra investigación no se enmarca en un proceso arqueológico de profundización en los discursos, sino más bien en la forma en que diferentes enunciados se inscriben en las prácticas que dieron paso a la emergencia y consolidación de una experiencia de resistencia. Esto inscribe nuestro trabajo en una perspectiva que considera que “la dimensión arqueológica del análisis permite analizar las formas mismas de la problematización; su dimensión genealógica, su formación a partir de las prácticas y de sus modificaciones” (Foucault, 2003, p. 10).

De este modo, el análisis del archivo nos posibilita interactuar con la historia de La Voz Indígena; y con ello, conocer sus idas, retornos y problematizaciones. Este conocimiento se logra bajo un ritmo particular, aquel que la genealogía propone, en tanto modo de captar las heterogeneidades y discontinuidades que nos atraviesan. A propósito de esclarecer la relación entre arqueología y genealogía, tomamos las palabras de Sánchez Amaya, quien expresa:

Es preciso señalar que [la genealogía] no puede concebirse como ruptura escindida de la arqueología; al contrario, es necesario entender que arqueología y genealogía se fundamentan en unos supuestos comunes: la descripción de historias sin que sus análisis se refieran a la instancia de un sujeto fundador, trascendente. El giro hacia la genealogía implica, según los señalamientos de Castro (2004), una ampliación del campo investigativo, “para incluir de manera más precisa el estudio de las prácticas no-discursivas y, sobre todo, la relación no-discursividad/discursividad; dicho de otro modo: para analizar el saber en términos de estrategia y tácticas de poder. (2010, p. 76)

Los archivos, desde nuestra perspectiva y siguiendo los aportes de la etnografía archivística, constituyen “transparencias en las que se inscriben relaciones de poder”. A la vez, pueden ser considerados “tecnologías de gobierno que son intrincadas en sí mismas” (Stoler, 2010, p. 466). Para el abordaje de los archivos, este posicionamiento nos sugiere

considerarlos en tanto procesos, tecnologías de producción de conocimiento y no meramente espacios de recuperación (Stoler, 2010). En tal sentido, pretendemos utilizar los archivos ya no como simples fuentes de extracción de información, sino, más bien, nos interesa retomar la forma en que estos documentos producen las realidades y no solo las registran. En este aspecto, Stoler, siguiendo a Foucault, afirma:

Tal y como M. Foucault advirtió en tono provocativo, el archivo no es la suma de todos los textos que preserva una cultura ni las instituciones que permiten preservar tales registros. El archivo es más bien ese “sistema de enunciados”, aquellas “normas de la práctica”, que moldean las regularidades específicas de aquello que se puede y no se puede decir. (Stoler, 2010, p. 475)

En nuestro trabajo, el abordaje del Fondo Documental de ARETEDE requirió, primero, del esfuerzo de construcción de éste, a sabiendas de que es una tarea que lleva mucho tiempo y que forma parte de un proceso complejo y dinámico. Tal proceso está abierto a los aportes de otras personas que conservaron objetos, fotografías y memorias de los diferentes sucesos que confluyen en la experiencia de este colectivo. Partiendo de ese conocimiento, nuestro pequeño archivo es una contribución al abordaje de un colectivo cuya historia guarda las voces y experiencias de muchos actores nucleados por el activismo, quienes desde diferentes *locus* de enunciación contribuyeron a la producción de un movimiento fundamental para la historia del norte de Salta.

En esta línea, podemos decir que este pequeño archivo conforma un rico patrimonio para la historia local del departamento San Martín y el Gran Chaco Central. En él se alojan voces y memorias que, como parte de un rompecabezas, fueron construyendo la historia de los pueblos indígenas de la región desde sus propios recuerdos y en un claro esfuerzo fruto de la convicción por emprender una batalla contra el olvido. Asimismo, en él se almacenan los registros de las demandas y reclamos contemporáneos de mujeres y pueblos originarios, quienes, en muchos imaginarios, son concebidos como parte del pasado.

De este modo, la vitalidad que encontramos en este archivo nos aleja de la concepción de éste en un sentido pasivo y fósil. Al contrario, encontramos en él la profundidad de sus enunciados, la actualidad de las luchas y búsquedas de los pueblos que -con discontinuidades y cambios- se mantienen en movimiento.

Desde estas consideraciones y reflexiones, coincidimos con Didi Huberman, quien manifiesta que la experiencia del contacto y trabajo con un fondo documental permite ver que no se está ante un conjunto de archivos estereotipados e inmóviles:

Es siempre –infatigablemente– una “historia en construcción cuyo resultado nunca es enteramente comprensible” (...) ¿Por qué? Porque cada descubrimiento surge en ella como una fisura en la concepción de la historia, una singularidad en principio inclasificable, que el investigador intentará entramar en el tejido de lo ya conocido, para producir, dentro de lo posible, una nueva comprensión histórica de tal acontecimiento. (2012, pp. 6-7)

En el caso de la organización del archivo de ARETEDE, ésta responde en primer lugar a la voluntad de conservar el gran corpus generado durante más de veinte años, en principio, para la consulta de la propia organización. Una de las finalidades más importantes de los archivos, sabemos, es su carácter documental; esto es especificado por Fuster Ruiz quien afirma:

La utilización, el servicio documental es el fin último y primordial del archivo, que es fundamentalmente un servicio de documentación e información. Este servicio debe prestarse en primer lugar a la entidad productora de los documentos y, después, si son ya totalmente accesibles, al público en general. (2001, p. 15)

A partir de lo dicho, a modo de organizar nuestra metodología, daremos cuenta de cómo ordenamos los elementos del archivo para esta tesis, siguiendo los principios archivísticos básicos; esto es atendiendo a la procedencia del material y su orden temporal. Para ello, dividimos la documentación en tres grupos de acuerdo al soporte físico del contenido: documentos en papel, material audiovisual y material radial. Indicamos en cada cuadro, la fecha, la descripción del tipo de documento y el nombre del fondo donde está almacenado el archivo.

Resulta importante definir el concepto de fondo, el cual -de acuerdo al Diccionario Multilingüe de Archivos del Consejo Internacional de Archivos- constituye: “El conjunto de los documentos de archivo que una persona física o jurídica acumula por razones de su función o actividad; el nivel más alto de agregación archivística” (ICA, 2021, p. 1).

Debido a que es ARETEDE la organización gestora y administradora de la propiedad del medio y del centro cultural, es adecuado que se denomine Fondo de Archivo ARETEDE. Aclarado esto, a continuación, mostramos el archivo con el que hemos trabajado, el cual condensa la mayor cantidad de documentación que concentra la experiencia en estudio.

Tabla 1. Documentación del Fondo de Archivo ARETEDE

Documentación				
Título	Fecha	Soporte	Descripción	Nombre del fondo
2° Encuentro Departamental de Mujeres Indígenas	27/4/2001	Papel	Actas de registro	ARETEDE
Taller de memoria étnica. La mujer indígena, su vida y su lucha a través de la historia	2002	Papel	Cartilla	ARETEDE
Proyecto de extensión La Voz del Pueblo Indígena	2002	Papel	Proyecto	ARETEDE
Encuentro Zonal de Mujeres Indígenas	18/10/2002	Papel	Actas de registro	ARETEDE
¿Quiénes somos? ARETEDE	2003	Papel	Folleto	ARETEDE
III Encuentro Departamental de Mujeres Indígenas	2003	Papel	Actas de registro	ARETEDE
Antecedentes de ARETEDE	2003	Papel	Anuario de actividades	ARETEDE
Proyecto de investigación realizado por estudiantes del Taller de Producción Radial de la SRT	2003	Papel	Proyecto	ARETEDE
¿Qué hacemos? La Voz del Pueblo Indígena	2004	Papel	Folleto	ARETEDE
IV Encuentro Departamental de Mujeres Indígenas	2004	Papel	Proyecto	ARETEDE

IV Encuentro Departamental de Mujeres Indígenas	2004	Papel	Actas de registro	ARETEDE
4° Encuentro Departamental de Mujeres Indígenas	24/4/2004	Papel	Afiche	ARETEDE
Talleres zonales de IV Encuentro Departamental de Mujeres Indígenas	24/4/2004	Papel	Actas de registro	ARETEDE
La Voz del Pueblo Indígena. Construyendo nuestra historia.	2005	Papel	Folleto	ARETEDE
Wichís tomaron un campo, atacaron a gendarmes y se apropiaron de un vehículo	7/7/2005	Papel	Noticia del diario El Tribuno	ARETEDE
Programa Social Agropecuario. Una propuesta participativa en el espacio rural.	2006	Papel	Folleto	ARETEDE
Programa Social Agropecuario. Enfoque de trabajo socioterritorial	2006	Papel	Folleto	ARETEDE
Mujeres indígenas. Recorriendo un camino para transformar la realidad.	2006	Papel	Folleto	ARETEDE
Subsecretaría de Desarrollo Rural y Agricultura Familiar	2006	Papel	Folleto	ARETEDE

Subsecretaría de Desarrollo Rural y Agricultura Familiar. Un logro de todos para fortalecer el Desarrollo Agropecuario Nacional.	2007	Papel	Folleto	ARETEDE
Taller de comunicación y producción radial	2006	Papel	Afiche	ARETEDE
Las mujeres indígenas reunidas. Conclusiones de encuentros de mujeres del departamento San Martín	2006	Papel	Cartilla	ARETEDE
Línea de trabajo por el respeto a la diversidad cultural. Secretaría de cultura/Presidencia de la Nación	2006	Papel	Folleto	ARETEDE
Proyecto de comunicación de ARETEDE	2006	Papel	Proyecto	ARETEDE
Cartillas de comunicación comunitaria e historia regional	2006	Papel	Cartilla	ARETEDE
5° Encuentro Departamental de Mujeres Indígenas	2006	Papel	Actas de registro	ARETEDE
5° Encuentro Departamental de Mujeres Indígenas	11/10/2006	Papel	Folleto	ARETEDE
La Voz del Pueblo Indígena. Propuesta de ARETEDE	2007	Papel	Proyecto	ARETEDE
La Voz del Pueblo Indígena-Inauguración	2008	Papel	Volante	ARETEDE

Proyecto de extensión La Voz del Pueblo Indígena	2008	Papel	Proyecto	ARETEDE
"La Voz del Pueblo Indígena" comunica a las comunidades de Tartagal. Red de Comunicación Indígena. Boletín mensual N°32.	2008	Papel	Noticia	ARETEDE
Día Internacional de la Mujer-Subsecretaría de Agricultura Familiar	2009	Papel	Folleto	ARETEDE
Proyecto Puntos de Cultura Voces de Isi Nilataj en el marco del programa Puntos de Cultura	2011	Papel	Formulario de proyecto	ARETEDE
Contra la desigualdad, no contra la diferencia. Asociación de la Diversidad Sexual de Tartagal	2012	Papel	Volante	ARETEDE
Proyecto La Voz del Pueblo Indígena en el marco del programa Puntos de Cultura	2013	Papel	Formulario de proyecto	ARETEDE
Fondo de Fomento Concursable para Medios de Comunicación Audiovisual/Autoridad Federal de Servicios de Comunicación Audiovisual/Presidencia de la Nación	2015	Papel	Folleto	ARETEDE
Defensoría del Público. Defender tus derechos es nuestra obligación.	2015	Papel	Folleto	ARETEDE

Proyecto Promotores en Comunicación Audiovisual Indígena en el marco del Programa Jóvenes con Más y Mejor Trabajo-Acciones de Entrenamiento para el Trabajo	2016	Papel	Formulario de proyecto	ARETEDE
Proyecto Sonido Ancestral. Operadores y Editores Radiales el marco del Programa Jóvenes con Más y Mejor Trabajo-Acciones de Entrenamiento para el Trabajo	2015	Papel	Formulario de proyecto	ARETEDE
Proyecto Ecos Ancestrales. Operadores-Editores de la Cultura Indígena en el marco del Programa Jóvenes con Más y Mejor Trabajo-Acciones de Entrenamiento para el Trabajo	2015	Papel	Formulario de proyecto	ARETEDE

Tabla 2. Material Audiovisual del Fondo de Archivo ARETEDE

Material audiovisual				
Título	Fecha	Soporte	Descripción	Nombre del fondo
2° Encuentro Departamental de Mujeres Indígenas	2001	DVD	Registro audiovisual	ARETEDE
4° Encuentro Departamental de Mujeres Indígenas	2004	DVD	Registro audiovisual	ARETEDE
5° Encuentro Departamental de Mujeres Indígenas	2005	DVD	Registro audiovisual	ARETEDE

Tabla 3. Material Radial del Fondo de Archivo ARETEDE

Material radial				
Título	Fecha	Soporte	Descripción	Nombre del fondo
Las mujeres venimos al Encuentro	2004	Audio/MP 3	Aviso	ARETEDE
Las mujeres venimos al Encuentro porque queremos cambiar la realidad	2004	Audio/MP 3	Aviso	ARETEDE
Voces de la resistencia	2005	Audio/MP 3	Spot radial	ARETEDE
Las mujeres venimos al Encuentro por tierra y justicia	2005	Audio/MP 3	Aviso	ARETEDE
Relato de L. G. sobre el conflicto territorial en la comunidad Tonono	2005	Audio/MP 3	Entrevista	ARETEDE
Nuestros pueblos buscan en la madre naturaleza la sabiduría	2006	Audio/MP 3	Spot radial	ARETEDE
Los tapietes	2006	Audio/MP 3	Spot radial	ARETEDE
Las calandrias, los horneros y la voz	2006	Audio/MP 3	Spot radial	ARETEDE
Pájaros metálicos	2008	Audio/MP 3	Spot radial	ARETEDE
La tierra sin mal	2008	Audio/MP 3	Spot radial	ARETEDE
Las mujeres chané	2008	Audio/MP 3	Micro radial	ARETEDE
La lucha de las mujeres	2008	Audio/MP 3	Micro radial	ARETEDE
Nueva generación de mujeres	2008	Audio/MP 3	Spot radial	ARETEDE
Las mujeres wichi	2008	Audio/MP 3	Spot radial	ARETEDE
Lucha de canciones	2008	Audio/MP 3	Spot radial	ARETEDE
Nuestra voz en el aire	2008	Papel	Afiche	ARETEDE
Somos y defendemos la tierra	2009	Audio/MP 3	Spot radial	ARETEDE
Radio instrumento para hacer historia	2010	Audio/MP 3	Spot radial	ARETEDE

Calendario indígena	2010	Audio/MP 3	Serie de micros	ARETEDE
FM Comunitaria La voz indígena y la soberanía de los pueblos	2010	Audio/MP 3	Spot radial	ARETEDE
Testimonio cacique comunidad wichi Cañaverál	2011	Audio/MP 3	Entrevista	ARETEDE
Testimonio cacique comunidad wichí La Esperanza	2011	Audio/MP 3	Entrevista	ARETEDE
Espíritus de la naturaleza. Fragmento de radioteatro "Gritos del destierro: voces del cacique Cambá"	2011	Audio/MP 3	Micro radial	ARETEDE
Gritos del destierro: voces del cacique Cambá	2011	Audio/MP 3	Radioteatro	ARETEDE
Comunicación y pájaros	2011	Audio/MP 3	Spot radial	ARETEDE
Relato de Pedro Segundo. Comunidad wichí La Esperanza	2011	Audio/MP 3	Micro radial	ARETEDE
El desmonte	2012	Audio/MP 3	Spot radial	ARETEDE
Flor de la tierra	2012	Audio/MP 3	Separador	ARETEDE
El pueblo guaraní. Testimonio FM. Comunidad 9 de julio.	2012	Audio/MP 3	Micro radial	ARETEDE
Los guaraníes. Relato de Francisca Mendoza, mburuvicha de la comunidad Peña Morada	2012	Audio/MP 3	Micro radial	ARETEDE
El pimpín. Relato de Francisca Mendoza, mburuvicha de la comunidad Peña Morada	2012	Audio/MP 3	Micro radial	ARETEDE
Fuerza de la voz. Fuerza de la tierra.	2012	Audio/MP 3	Spot radial	ARETEDE
Todas las lenguas	2012	Audio/MP 3	Spot radial	ARETEDE
Territorio	2012	Audio/MP 3	Spot radial	ARETEDE

Las mujeres chulupés	2012	Audio/MP 3	Micro radial	ARETEDE
Relato de Ayda Valdez sobre la lucha de la comunidad guaraní Yariguarenda. Ciclo Mujeres Luchadoras	2012	Audio/MP 3	Serie de micros	ARETEDE
Historia de los desalojos de Yariguarenda	2012	Audio/MP 3	Documental radiofónicoA	ARETEDE
Relato de Francisca Mendoza sobre su lucha como mujer indígena en la comunidad guaraní Peña Morada. Ciclo Mujeres Luchadoras	2012	Audio/MP 3	Serie de micros	ARETEDE
Derechos de las mujeres indígenas	2013	Audio/MP 3	Serie de micros	ARETEDE
El anuncio de los pájaros	2014	Audio/MP 3	Spot radial	ARETEDE
Discurso de Nancy López frente a la Municipalidad de Tartagal en reclamo por el desalojo de la comunidad Weetnhayek Quebracho	2014	Audio/MP 3	Nota periodística	ARETEDE
“Woho Tenek”. Ocasos del pasado. Historias de la conquista del pueblo Wichi.	2015	Audio/MP 3	Radioteatro	ARETEDE
Relato de Ayda Valdez. Lucha de la comunidad guaraní Yariguarenda	2018	MP4	Nota periodística	ARETEDE
Las cuatro voces del viento. Relato de Juan de Dios López sobre el monte nativo.	2019	Audio/MP 3	Serie de micros	ARETEDE

En primer lugar, mostraremos el corpus de análisis construido desde las fuentes de consulta y el material de registro de ARETEDE para, luego, presentar los criterios de orden para el abordaje. Esta presentación se elabora teniendo en cuenta las siguientes preguntas guías: ¿quién habla?, ¿en qué momento? y ¿con qué finalidad?

Siguiendo con el orden propuesto, procederemos a explicar cómo construimos las categorías de análisis del archivo partiendo de la necesidad de explicitar la polifonía que encontramos, a sabiendas de que no todos los documentos fueron escritos por los comunicadores indígenas, sino por los técnicos de ARETEDE. En consecuencia, diferenciamos los testimonios orales de los proyectos y cartillas de capacitación.

Tipo de documento	Autor
Proyectos de extensión	Personal de apoyo técnico
Formularios presentados a la Secretaría de Cultura	Personal de apoyo técnico
Formularios presentados a la Secretaría de Empleo	Personal de apoyo técnico
Conclusiones de los Encuentros de Mujeres	Personal de apoyo técnico
Taller de memoria étnica. La mujer indígena, su vida y su lucha a través de la historia	Personal de apoyo técnico
Cartillas de comunicación comunitaria	Personal de apoyo técnico

Esta diferenciación es importante porque entendemos que, al momento de analizar las formas de denominación, las categorías de sujetos, los roles y conceptos creados es necesario tener en cuenta -como observaremos a lo largo de la tesis- que estamos ante un campo de pugna y de fricciones interétnicas. En ellas, entran en juego los modos de decir y actuar en tanto integrantes de diferentes pueblos originarios; indígenas y no indígenas (blancos); mujeres, trans, varones; jóvenes y adultos, etc.

De este modo, tal como hemos advertido anteriormente, no es posible hablar de un archivo homogéneo, contrariamente, estamos ante un corpus que da cuenta de las relaciones

de poder tejidas a lo largo de la historia del colectivo, y es nuestro objetivo visibilizarlas a lo largo de esta tesis.

Sobre los Estudios de Gubernamentalidad

Para proceder a la explicación de lo que en la actualidad se presenta como un campo particular de análisis de los fenómenos sociales denominado “Estudios de Gubernamentalidad” es necesario tener en cuenta diferentes facetas. Por un lado, atendemos a los aportes de Michel Foucault, quien dio forma a esta corriente y lo sigue haciendo desde sus prolíficos aportes. Por otro lado, es posible hacer referencia a la recepción de sus contribuciones en las obras de diferentes pensadores y, por último, se puede aludir a la emergencia de un conjunto de abordajes de distintas disciplinas que toman a la gubernamentalidad como principio teórico metodológico.

Como hemos dicho, el interés por el estudio de la “gubernamentalidad” surge de las investigaciones emprendidas por Michel Foucault y, en particular, de la difusión de los cursos que dio en el *Collège de France*, de manera específica, hacia fines de la década de 1970. Recuperando estos aportes, iniciaremos esta presentación tomando las definiciones dadas por el pensador francés, y prestaremos especial atención a la diferenciación de tres formas de entender a la gubernamentalidad. A saber:

El conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esta forma tan específica, tan compleja, de poder, que tiene como meta principal la población, como forma primordial de saber, la economía política, como instrumento técnico esencial, los dispositivos de seguridad (...)

La tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no ha dejado de conducir, desde hace muchísimo tiempo, hacia la preeminencia de ese tipo de poder que se puede llamar el «gobierno» sobre todos los demás: soberanía, disciplina; lo que ha comportado, por una parte, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, y por otra, el desarrollo de toda una serie de saberes. (Foucault, 1999, p. 195)

Asimismo, Foucault define a la “historia de la gubernamentalidad” como “el proceso o, más bien, el resultado del proceso por el que el Estado de justicia de la Edad Media, convertido en los siglos XV y XVI en Estado administrativo, se vio poco a poco «gubernamentalizado»” (1999, p. 195). Como podemos leer, el autor plantea a la gubernamentalidad de acuerdo a diferentes niveles y tipos de análisis posibles. A partir de ello, consideramos que, a los propósitos de esta investigación, la noción de <gubernamentalidad> corresponde a lo que Foucault (1997) define como el “sentido amplio de técnicas y procedimientos para dirigir el comportamiento humano. Gobierno de los niños, gobierno de las almas y de las conciencias, gobierno del hogar, del estado o de sí mismo”. (Foucault citado en Rose, O’Malley y Valverde, 2012, p. 82)

Según Collin Gordon, a lo largo de los cursos “Seguridad, territorio y población” y “Nacimiento de la biopolítica”, Foucault introdujo un nuevo dominio de investigación, denominado “gubernamentalidad”. Esta nueva zona de estudio, descrita como estrecha y amplia al mismo tiempo, designa el sentido de conducción de conductas; en otras palabras, “un tipo de actividad con el objetivo de dar forma, guiar o afectar la conducta de alguna persona o personas” (Collin Gordon, 2015, p. 3). Como vemos, esta noción se puede asociar tanto al gobierno individual como al gobierno colectivo. Es así que, siguiendo los aportes de Gordon:

El gobierno en tanto práctica podría aludir a la relación del individuo consigo mismo, las relaciones interpersonales privadas que implican algún tipo de control o guía, las relaciones dentro de las instituciones sociales y las comunidades y, por último, las relaciones relativas al ejercicio de la soberanía política. (Collin Gordon, 2015, p. 3)

De este modo, la perspectiva foucaultiana de la gubernamentalidad no se reduce, exclusivamente, a abordajes locales, sino que también “puede dirigirse a las técnicas y prácticas para el gobierno de una población de sujetos en el nivel de una soberanía política sobre una sociedad entera” (Collin Gordon, 2015, p. 5). Esta cualidad es muy importante, puesto que responde a una crítica común hecha a la supuesta incapacidad de abordar procesos sociales de escalas mayores a lo que puede constituir, por ejemplo, la prisión. Los estudios en torno a la “biopolítica” como el gobierno de los seres vivos en tanto poblaciones, se sitúan dentro de los análisis macrofísicos.

A partir de la bibliografía consultada, para Foucault la idea de gubernamentalidad está directamente relacionada a la acción, es decir, al dominio de las prácticas; es por ello que su interés se centra no en el abordaje de las instituciones como objetos dados. En tal sentido, plantea Collin Gordon: “la gubernamentalidad se interesa en cómo gobernar. Foucault continúa aquí su predilección por las preguntas “cómo”, por las condiciones y las limitaciones inmanentes a las prácticas” (2015, p. 9).

Desde aquí, como vemos, los aportes del pensador francés han ofrecido una vasta producción de conceptos, pero fundamentalmente de marcos y herramientas de análisis que interseccionan diferentes facetas y puntos de encuentro y disociación, que nos ayudan a entender o intentar explicar ‘nuestro presente’. Es por ello que, valiéndonos de sus contribuciones, proponemos abordar un recorte de las recepciones de su propuesta de estudio de las gubernamentalidades y, particularmente, de los enfoques que retoman las problematizaciones sobre el gobierno, el Estado, el poder político y las subjetividades.

En este aspecto, Avellaneda y Vega (2019) en un esfuerzo por realizar un abordaje genealógico de la constitución de los Estudios de Gubernamentalidad (EG) explican de manera detallada las condiciones de posibilidad de tal campo, partiendo desde la influencia de Foucault para luego explicitar cómo sus discípulos y/o colegas terminaron dándole forma a un espacio de debate específico. Pensadores como Collin Gordon, Paul Rabinow y Nikolas Rose fueron actores importantes en el nacimiento de lo que hoy podemos denominar un ‘campo de estudio’.

Es en el periodo de fin de la década de los ‘80 y principios de los ‘90 del siglo veinte donde se ubica temporalmente la emergencia de un primer ordenamiento de estudios centrados en la noción de gubernamentalidad. Para Avellaneda y Vega, la publicación del libro “*The Foucault Effect*”, en 1991, es un hecho clave en la producción de este campo; pues este volumen -que reunía los aportes de diferentes pensadores, entre ellos, Michel Foucault- significó la puesta en marcha de un incipiente “plano de consistencia identitaria” (Avellaneda y Vega, 2019, p. 30) en torno a los Estudios de Gubernamentalidad. En palabras de los autores:

El campo de los Estudios en Gubernamentalidad nacía como el efecto retroactivo del libro que los nombraba. Se trata del momento de inscripción, del episodio fundante

de la identidad por fin materializada en un nombre. No importa que Lemke, Inda o Cruikshank, u otros investigadores, aquí en Argentina, en Italia o Australia, crucemos a Foucault con otras narrativas o conceptualizaciones, en algún momento la asociación a los Estudios en Gubernamentalidad es algo respecto de lo cual uno debe situarse. (Avellaneda y Vega, 2019, p. 30)

De este modo, a lo largo de los años posteriores, se diversificaron las investigaciones en esta línea teórica en diferentes coordenadas geográficas. Esta proliferación de estudios se dio desde la influencia “anglo”, mediante los aportes de los pensadores que continuaron la perspectiva propuesta por Foucault inicialmente, hasta las apropiaciones de investigadores ubicados en países periféricos. En este sentido, Avellaneda y Vega señalan que:

El campo de los EG puede ser caracterizado en estos últimos quince años en base a dos variantes de producción. Por un lado, las variantes regionales o nacionales. Más allá de algunos presupuestos sobre la centralidad de lo estatal, muchos estudios lo tomarán como un objeto de peso en la definición de las historias «nacionales» y territoriales. Existen estudios sobre China (Sigley, 2007), Australia (Dean y Hindess, 1998), India (Corbridge et al., 2005; Legg, 2007), Estados Unidos (Hannah, 2000), Canadá (Curtis, 2012), MENA (acrónimo inglés para el medio-este y norte de África, Akcali, 2016), Sudáfrica (Gail Super, 2016), Colombia (Castro Gómez y Restrepo, 2008), entre otros. Por otro lado, las variantes temáticas. Resultaría imposible hacer un listado de los estudios en los ámbitos artístico, económico, laboral o educativo que, en distintas regiones y tiempos, han buscado contribuir a la caracterización de racionalidades de gobierno específicas. (2019, pp. 34-35)

La heterogeneidad de temáticas, objetos de análisis y entrecruzamientos teóricos que se encuentran en los EG tornan difícil la estandarización en un concepto fijo. En este sentido, coincidimos con Avellaneda y Vega en que es posible referir a tales estudios como una formación que se halla en el vasto y complejo dominio de las ciencias sociales:

...antes que como a una cierta teoría, o conjunto de especulaciones «familiares», como una formación singular que el saber cobra en nuestro presente, y que encuentra su novedad y conflictividad en el espacio contemporáneo que organiza el dominio de las ciencias sociales. (Avellaneda y Vega, 2019, p. 40)

Dentro de los estudios actuales, podemos referir a Rose, O'Malley y Valverde (2012), quienes consideran que emprender un análisis de las gubernamentalidades consiste en:

identificar estos diferentes estilos de pensamiento, sus condiciones de formación, los principios y saberes de los que se apropian y los que generan, las prácticas en las que consisten, cómo son llevadas a cabo, sus polémicas y sus alianzas con otras artes de gobierno. Desde tal perspectiva, se vuelve manifiesto que cada formulación de un arte de gobierno incorpora, explícita o implícitamente, una respuesta a las siguientes preguntas: ¿quién o qué debe ser gobernado? ¿Por qué deberían ser gobernados? ¿Cómo deberían ser gobernados? ¿Con qué fines deberían ser gobernados? (p. 116)

Es posible religar los EG al expreso y fundamentado rechazo de las búsquedas totalizantes y universalizadoras “repletas de tintes de gran teoría, que explican la transformación de la sociedad en algo sustancialmente nuevo (Rose, O'Malley y Valverde, 2012, p. 139). Con este espíritu, los autores señalan principios que consideramos fundamentales para el ejercicio de la presente investigación:

Las herramientas analíticas desarrolladas en los estudios de gubernamentalidad son flexibles y están abiertas a una multiplicidad de fines posibles. Son compatibles con muchos otros métodos. No están conectadas directamente a ninguna perspectiva política en particular. Lo que conviene retener por sobre todo de este enfoque es su creatividad. No deberíamos tener la intención de extraer un método de los múltiples estudios sobre el gobierno, sino más bien identificar un cierto *ethos* de investigación, una manera de hacer preguntas, no poner en el centro de la mira el por qué sino el cómo pudieron suceder ciertas cosas, y la diferencia que eso hace en relación a lo que había sucedido antes. Sobre todo, el objetivo de estos estudios es crítico, pero no es la crítica – identificar y describir diferencias, y así ayudar a hacer posible toda la crítica. (Rose, O'Malley y Valverde, 2012, p. 143)

Desde las particularidades de nuestro trabajo, encontramos una mirada potente en la enunciación de Grondona, quien se preocupa por explicitar las condiciones de recepción de la obra y aportes foucaulteanos, lo cual nos permite pensar nuestras investigaciones desde la periferia. La autora nos permite dar cuenta de las condiciones objetivas en las que realizamos nuestro trabajo “desde el sur”, contexto social y político en el cual nos enfrentamos a la difícil

tarea de analizar memorias construidas “de modos desprolijos, fragmentarios, azotadas por la discontinuidad institucional” (Grondona, 2019, p. 145).

Desde aquí, es posible dar cuenta de que la perspectiva foucaultiana ha influenciado a disciplinas diversas que enriquecen los debates y abren nuevas posibilidades de lecturas y reflexiones sobre los fenómenos sociales. Dicho esto, y asumiendo nuestra tarea en contextos de margen, proponemos adentrarnos en las conexiones teóricas que los EG ofrecen para esta tesis. Específicamente, intentamos dar cuenta de la relación entre gubernamentalidad, resistencia y subjetividades. Para ello, tomamos como punto de partida el llamado de Foucault a estudiar al sujeto; al poder como parte de las experiencias y a las racionalizaciones específicas. De modo particular, el centro está puesto en el estudio de “las formas de resistencia contra los diferentes tipos de poder” (Foucault, 1988, p. 5) para intentar dilucidar y entender la lógica de funcionamiento de las experiencias que oponen resistencia a técnicas específicas de conducción y que ensayan estrategias para eludir el gobierno. En este marco de reflexiones, el autor expresa que la tarea radica en:

...utilizar esta resistencia como un catalizador químico que permita poner en evidencia las relaciones de poder, ver dónde se inscriben, describir sus puntos de aplicación y los métodos que utilizan. En lugar de analizar el poder desde el punto de vista de su racionalidad interna, se trata de analizar las relaciones de poder a través del enfrentamiento de las estrategias. (Foucault, 1988, p. 5)

Atendiendo a las experiencias de lucha, Foucault las caracterizadas a partir de ciertos aspectos que lo llevan a centrar su interés en tres tipos particulares:

...las que se oponen a las formas de dominación (étnica, social y religiosa); las que denuncian formas de explotación que separan a los individuos de lo que producen, y las que combaten todo aquello que ata al individuo a sí mismo y de este modo lo somete a otros (luchas contra la sujeción, contra formas de subjetividad y de sumisión). (Foucault 1988, p. 6)

Desde este interés por las formas de resistencia y lucha que se enfrentan a diferentes técnicas de poder es posible establecer una relación con la pregunta ¿cómo los individuos se transforman en sujetos? Es a partir de esta transformación desde donde emerge la atención

puesta en aquellas luchas que se posicionan en contra de las formas de sumisión y sujeción promovidas por las fuerzas individualizadoras y totalizantes de gobierno.

El llamado al estudio de las experiencias en contra de formas específicas de poder, también se manifiesta en el ejercicio de la crítica. El concepto *crítica*, aquí, presenta distintas acepciones. Por un lado, se trata de la postura crítica en contra de los mecanismos de gobierno que eclosionaron en el siglo XV, período en el cual tuvo lugar “una verdadera explosión del arte de gobernar a los hombres” (Foucault, 1995, p. 6). Tal explosión acontece. Principalmente, en dos sentidos: la expansión del gobierno a la sociedad civil y la desmultiplicación de las formas de gobierno a diferentes dominios, entre ellos, el gobierno de la casa, gobierno de la familia, gobierno de las ciudades, gobierno de los niños, etc. Estas artes de gobernación posibilitaron el nacimiento de disciplinas como la pedagogía y las instituciones de gobierno. Por otro lado, el concepto en cuestión alude al “arte de no ser de tal modo gobernado” (Foucault, 1995, p. 7). Aquí la referencia consiste en “frente al gobierno y a la obediencia que exige, oponer unos derechos universales e imprescriptibles a los cuales todo gobierno, sea cual sea, se trate del monarca, del magistrado, del educador, del padre de familia, deberá someterse” (Foucault, 1995, p. 7). Por último, el autor francés considera tener en cuenta la importancia la función crítica y su juego en la construcción de política de la verdad respecto a la interrogación de los efectos de poder dados por los modos de gubernamentalización:

...si la gubernamentalización es este proceso por el cual se trataba, en la realidad misma de una práctica social, de sujetar a los individuos a través de unos mecanismos de poder que invocan una verdad, pues bien, yo diría que la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder, y al poder acerca de sus discursos de verdad; pues bien, la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, el de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente por función la de sujeción en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad. (Foucault, 1995, p. 8)

Valiéndonos de la concepción de crítica como el arte de la indocilidad reflexiva y el rechazo a ser gobernado de tal forma, la propuesta de esta tesis consiste en analizar una experiencia de lucha y resistencia, como un intento de dilucidar aquellas estrategias y

técnicas de crítica desenvueltas en el marco del colectivo. Este objetivo introduce la cuestión del gobierno sobre un tipo específico de población: los llamados pueblos originarios.

La experiencia en estudio reúne condiciones para el análisis de las resistencias indígenas en un contexto geográfico y social caracterizado y/o constituido en torno al sentido de ingobernabilidad. El colectivo de la FM Comunitaria La Voz Indígena pudo aglutinar lo disperso y ensayar una forma de pensar la identidad y la lucha de manera organizada, manteniendo vínculos con el Estado, pero a su vez, siendo crítico con sus formas de gobierno.

Para el caso de los pueblos indígenas, la gubernamentalidad ha sido analizada por una rama de la antropología política que estudia las relaciones entre Estado, gobierno y poblaciones. El estudio antropológico, en este sentido, se ocupa de indagar en los denominados ‘márgenes’; esto es aquellos espacios con poblaciones marginales, las cuales no logran ser ‘ordenadas’ desde los intentos de dominio promovidos por las redes estatales. Considerando esto, los pueblos indígenas del norte de Salta son poblaciones cuyas historias y actualidades remarcan continuamente, desde las perspectivas hegemónicas, dificultades para formar parte de aquello que en algún momento se denominó “civilización” y que tiene como contraparte las representaciones de lo salvaje e indomable.

Son vastos los intentos estatales por lograr ordenar lo que se conoce como la “cuestión indígena”, que incluye las causas y aspectos considerados -también- como problemáticas. Dichas problemáticas, en mayor o menor medida, aluden a la conflictiva relación entre el Estado y los pueblos originarios. Desde una dimensión socio-geográfica, Tartagal y el departamento San Martín son espacios privilegiados para el despliegue de técnicas y tácticas de gobierno hacia los indígenas, puesto que se trata de una región poblada por más de siete grupos étnicos diferentes. En base a lo anteriormente dicho, en relación a la sociedad en la que está inscripto nuestro el objeto, los aportes de la antropología política son oportunos para reflexionar sobre las formas de gobierno desarrolladas en los territorios, pues buscamos entender, a partir de ellas, la existencia de modos específicos de resistencia a esas estrategias gubernamentales.

Respecto a estos modos e instancias particulares de resistencia, Daas y Pole consideran que son espacios definidos o visualizados como conflictivos aquellos “en donde la naturaleza puede ser imaginada como salvaje y descontrolada y donde el Estado está

constantemente redefiniendo sus modos de gobernar y de legislar” (2008, p. 24). Para las autoras, estos modos de gobierno incluyen lo que se denomina “pedagogía de la conversión”; tal concepto describe la búsqueda o los intentos por convertir a los sujetos en ‘individuos civilizados’ e incorporarlos a las instituciones estatales occidentales. La noción de margen, tomada de estos estudios antropológicos, entra en diálogo con la perspectiva foucaultiana al considerar para el análisis a aquellas poblaciones que no han sido problematizadas por otros abordajes:

Nuestros trabajos apuntaban a los diferentes espacios, formas y prácticas a través de las cuales el Estado está constantemente siendo experimentado y deconstruido mediante la ilegibilidad de sus propias prácticas, documentos y palabras. (Daas y Pole, 2008, p. 25)

La presentación que hicimos de los Estudios de Gubernamentalidad y de cómo este dominio de investigación puede interactuar con disciplinas como la antropología, tiene el objetivo de mostrar el campo de discusiones teóricas y metodológicas en el que se inserta esta tesis. Como hemos podido leer, los EG se caracterizan por la heterogeneidad de disciplinas y temáticas que pueden albergar, lo que ha llevado a que Gordon plantee que se trata de una “empresa problemática e incluso temeraria” (2015, p. 2). Desde nuestro posicionamiento, y atreviéndonos a tomar los aportes de la perspectiva de la gubernamentalidad, en esta tesis pretendemos enriquecer aquellos debates sobre la comunicación comunitaria, el derecho a la comunicación y la relación entre las diferentes estrategias de gobierno estatales con las luchas y resistencias de un colectivo indígena.

Nuestra manera de abordar la experiencia intenta dar cuenta de las interacciones que han constituido la radio comunitaria y el colectivo de mujeres, entendiendo que se trata de un campo de relaciones de poder cuyas principales características son el movimiento y las interconexiones.

Capítulo 1

Contextualización sociohistórica del norte de Salta: historia y reordenamiento del territorio en la actualidad

Los territorios sobre los que actualmente está ubicada la ciudad de Tartagal fueron objeto de disputas y litigios internacionales hasta aproximadamente las primeras décadas del siglo XX. Desde los conflictos por soberanía entre Bolivia y Argentina, hasta las batallas de los pueblos indígenas por mantener su autonomía, los espacios geográficos del departamento San Martín fueron símbolos de la resistencia al establecimiento estatal. Se fundan allí aquellos relatos que se inscriben en la identidad contemporánea de quienes poblamos estas ciudades.

Tartagal, el norte del Bermejo y los márgenes del río Pilcomayo (al sur de Bolivia) son territorios que presentan procesos de conquista similares, aunque sean pocos los estudios historiográficos que los abordan, especialmente en el caso de Tartagal. Al mismo tiempo, se evidencian lecturas históricas con claros sesgos de clase y de pertenencia cultural “blanca”, realizadas por pobladores identificados con el proyecto fundador de una ciudad y un departamento vaciado de pueblos originarios.

Al revisar algunos materiales de lectura que abordan la historia de Tartagal y los territorios del Pilcomayo y Bermejo. Estos se caracterizan por la construcción de un relato que exalta la creación de la ciudad como símbolo de la llegada de la modernidad a los territorios del norte, en contraposición a la barbarie y al estado de salvajismo de los habitantes nativos. Estas narrativas se fundamentan en ciertos hechos tales como el arribo de la corporación norteamericana *Standard Oil*, la instalación de la empresa estatal Yacimientos Petrolíferos Fiscales (YPF) y la construcción del ferrocarril. La historia construida desde la fundación de la ciudad deja expuesta la clara voluntad de excluir a los pueblos originarios como sujetos políticos partícipes de la historia de Tartagal.

Como consecuencia de lo anterior, nos encontramos con narrativas históricas breves que toman a Tartagal como una ciudad fundada a partir de la llegada de inmigrantes. De este modo, estos relatos se inscriben en aquellos discursos que elaboran una noción de Argentina

conformada por orígenes europeos; mientras que el material sobre pueblos originarios se encuentra en los abundantes registros y testimonios etnográficos recopilados por etnólogos, viajeros, exploradores, militares y misioneros que transitaron la frontera norte de Orán, el Bermejo y el Pilcomayo. A partir de este reconocimiento, para la realización de este capítulo utilizamos los escritos históricos que hay sobre la ciudad de Tartagal y, también, el rico material etnográfico existente. Este modo de trabajo nos brinda la posibilidad de aunar aspectos que comúnmente se encuentran separados y, así, poder organizar una historización más compleja.

Procesos de resistencia indígena en los territorios del norte del Bermejo

San Ramón de la Nueva Orán fue la última ciudad fundada por los españoles en el año 1794, este hecho simboliza -casi de manera gráfica- el límite que traza el dominio de la civilización respecto a aquello incontrolable y belicoso que se extiende por fuera de esos márgenes. En tal sentido, uno de los propósitos de la fundación de Orán era garantizar el control de las fronteras indígenas, razón por la cual fue concebida como un fuerte: “la nueva ciudad es un lugar fusible, un antemural que pretende impedir la casi regular penetración, ora pacífica, ora hostil, de grupos chaqueños al Valle de Lerma, donde en 1584 se funda Salta” (Santamaría, 2008, p. 76). Como se puede observar, el carácter amenazante y belicoso de los pueblos indígenas que habitaban el norte del Bermejo constituía una gran preocupación para los intereses de la Colonia. Esta situación se mantuvo durante los siglos posteriores en los que la hostilidad creció, hasta el punto que la avanzada española hacia el Pilcomayo y el norte del Bermejo se frenó en la ciudad de Orán. Los territorios ubicados al norte de Orán permanecieron en manos de los pueblos indígenas hasta principios del siglo XX. Si bien durante más de un siglo los intentos de conquista fueron insistentes, la resistencia indígena fue ardua y organizada.

La frontera entre Orán y Embarcación, que marca el inicio del departamento San Martín (es decir, las ciudades de Embarcación, Ballivián, Gral. Embarcación Mosconi, Tartagal, Aguaray y Salvador Mazza, como también las ciudades de Yacuiba y Villamontes ubicadas en Bolivia), constituyeron la zona de desarrollo de las luchas indígenas contra el

dominio estatal desplegadas durante los siglos XVI, XVII y XVIII. En este proceso, el mayor combate y organización tuvo lugar entre el siglo XIX y principios del XX, a la par de los procesos de independencia del Virreinato del Río de La Plata y la conformación del Estado argentino.

Para la concreción de la conquista de estos territorios se pusieron en funcionamiento acciones militares y evangelizantes, todas ellas estrategias para lograr el control definitivo. Este proceso fue complejo y caracterizado por numerosas batallas y levantamientos armados. Con este recorrido, no pretendemos hacer una minuciosa lectura histórica, sino contribuir al entendimiento de la historia general de Tartagal y el norte del Bermejo.

Respecto a la resistencia indígena, señala Kantor (2012), ésta fue fuerte y sistemática, en particular, a mediados del siglo XVII debido a las rebeliones que dieron fin a las ciudades de Concepción del Bermejo y Santiago de Guadalcázar en los años 1631 y 1632. Los asiduos ataques por parte de los indígenas motivaban la intervención de las autoridades, entre ellas, en este período, se puede referenciar el caso de la firma del Tratado de Paz con los pueblos originarios hecha por el gobernador de Tucumán, Matorras, en 1774. Si bien los intentos de avance por parte de los españoles en los territorios del Pilcomayo y el Bermejo fueron insistentes, durante toda la conquista -como contraparte- se suscitaron diferentes rebeliones de resistencia armada desplegadas por los indígenas. Entre ellas, por ejemplo, se encuentra, en el Pilcomayo, la rebelión de Aruma en 1727 y la rebelión de Chimbuay en 1776, luego los levantamientos en los años 1778 y 1799 (Kantor, 2012). La mayoría de estas acciones tenía como objetivo atacar los enclaves misionales y los fuertes militares que se iban construyendo como estrategias de expansión sobre los territorios indígenas.

A pesar de las luchas de los habitantes nativos, los avances de los españoles continuaron y lograron fundar la ciudad de Orán en 1794. Los levantamientos y ataques eran comunes y persistentes debido a que el avance español era violento y contaba, también, con el apoyo de los misioneros. Estos últimos fueron los encargados de fundar las “misiones” donde se sometieron a los grupos indígenas a procesos de evangelización y trabajo forzado. Ahora bien, la efectiva conquista del Bermejo y el Pilcomayo no se produjo durante la colonia, sino durante el proceso republicano. Este último fue impulsado por los procesos

independentistas y, posteriormente, de organización del Estado argentino, en el que se destacan los propósitos liberales de constitución estatal.

La conquista, finalmente, se afianzó con la urgencia por incorporar estos territorios al control del incipiente Estado argentino. Es así que, durante el siglo XIX, se diseñaron campañas militares con el objetivo específico de reducir y eliminar las fronteras indígenas. Cuando el Congreso Nacional creó definitivamente, en 1872, el Territorio del Chaco, se designó como funcionario a cargo de las campañas a Napoleón Uriburu. De forma posterior, quedó modificada la administración estatal de estos territorios y se crearon, en 1884, las administraciones de las gobernaciones de Formosa y Chaco. Cabe resaltar que la necesidad de anexar y controlar totalmente la zona del Bermejo estaba relacionada con el interés despertado por la industria azucarera, cuyas ganancias económicas fueron fundamentales para la constitución de la oligarquía salteña:

Muchos gobernadores de la provincia de Salta estuvieron ligados a intereses en la frontera del Chaco, principalmente en el negocio del azúcar, además de los Uriburu, serán también Sixto Ovejero (1867-1869), Juan Pablo Saravia (1873-75), Moisés Oliva (1879-81), Pio Uriburu (1898-1901), Ángel Zerda (1901- 1904), David Ovejero (1904-1906), Robustiano Patrón Costas (1913- 1916) y Abraham Cornejo (1916-1918). (Teruel, 2005 citado en Kantor, 2012, p.33)

Debido a los intereses que motorizaban los intentos de control y sometimiento de las poblaciones indígenas, cuyo propósito principal era el dominio territorial, se destinaron importantes recursos para garantizar la contundencia de las campañas. Mediante éstas se logró, finalmente, el cese de las luchas indígenas armadas. En ese sentido, Kantor señala:

Estas campañas permitieron el ejercicio más cotidiano del poder del Estado, mediante la instalación de instituciones que reproducían este poder y legitimaban la desigualdad, fortaleciendo las relaciones capitalistas en la frontera. Nos referimos a:

Los fuertes y pueblos

Las Misiones -Hasta mediados de 1850-

Las Haciendas

Estas instituciones de frontera cumplieron el papel de ser quienes pusieron en marcha los mecanismos de homogeneización, es decir, las acciones tendientes a crear una “identidad nacional” que aplastó con el tiempo las identidades de los diferentes pueblos indígenas. (2012, p. 34)

Podemos advertir varios momentos durante el proceso de conquista de los territorios del Gran Chaco argentino-boliviano: una etapa de soberanía en la que tuvo preeminencia la búsqueda de control estatal por medio del avance sobre los territorios y la disputa por los límites naturales (ríos Bermejo y Pilcomayo). Este período se resume en los conflictos limítrofes entre Argentina y Bolivia, cuyas consecuencias se plasman en la realización de diversos tratados para definir los límites en los años 1889, 1897, 1904, 1925 y 1944 (Benedetti, 2013). Al mismo tiempo, y con el paso de los años, se afianzó la idea de incorporación de estos espacios al proyecto capitalista. De este modo, no solo se disputaban objetivos de soberanía, sino que ésta se vinculaba con la posibilidad de ampliar el campo de relaciones capitalistas -anexando tierras, mano de obra, recursos naturales y evaluando la navegabilidad de los ríos para consolidar el circuito económico-.

Desde una visión macro de la historia argentina, se reconoce que las campañas militares para someter a los pueblos indígenas fueron principalmente dos: la Conquista del Desierto (1878-1885) y la Campaña del Gran Chaco (1870-1917). Esta última permitió establecer enclaves militares para la posterior construcción de las fronteras, hecho que no resultó fácil debido a la fuerte resistencia indígena. Como indican Trinchero y Valverde (2014) ambas campañas presentaron características diferentes debido, fundamentalmente, a las condiciones sociodemográficas, económicas y culturales. En el caso del Gran Chaco, el principal motivo de la ocupación fue la incorporación de los territorios a las incipientes economías capitalistas argentinas y, también, la utilización de los pueblos indígenas como mano de obra barata para poner a funcionar los diferentes obrajes e ingenios. En este sentido, señala Kantor (2012) “a partir de 1870 el umbral del Chaco comienza a sufrir una acelerada valorización de las tierras, muy aptas para la plantación de azúcar” (p. 33). Podemos ver que el período de guerras y levantamientos indígenas fue paralelo a este proceso, aunque poco a poco se fue desarmando la resistencia por el feroz ataque de los ejércitos argentinos y bolivianos.

A pesar del cese de las guerras de independencia, estos territorios se mantuvieron en permanente conflicto, como señala Reboratti (2009):

Tras catorce años de guerras, los últimos ejércitos españoles se rinden en el Alto Perú en 1824 y dos años después Tarija, que hasta el momento se reconocía como parte de las Provincias Unidas del Río de la Plata, se declara integrante de la República de Bolivia. Diez años más tarde en 1836, Jujuy se separa de Salta y forma una provincia independiente. Todos estos hechos son de mucha importancia porque las nuevas divisiones políticas, nacionales e internacionales, van subdividiendo a las grandes fincas. (p. 79)

Nos interesa subrayar que las intenciones de conquistar el norte del Bermejo y el Gran Chaco por parte de los incipientes Estados de Argentina y Bolivia tuvieron como factor común el ataque y posterior cercamiento de los pueblos indígenas. Estos quedaron prisioneros de estas guerras y, a la vez, se convirtieron en el enemigo y blanco al que había que embestir y eliminar. Es por ello que la consolidación del propósito capitalista tanto en Bolivia como en Argentina fue fundamental para el control definitivo sobre el Chaco. En este proceso, la recientemente consolidada oligarquía boliviana fue, por ejemplo, quien financió las expediciones al Pilcomayo comandadas por Magariños en 1843 y 1870 y, también, las campañas de Crevaux, Arthur Thuar, Gianelli- Rivas, Van Hivel, Gabino Acha y Trigo, entre otros. Argentina, por su parte, también contribuyó con el financiamiento de campañas a cargo de Feilberg, Page, Fontana, Ibazeta e Ibarreta, entre otros (Kantor, 2012).

Pese a los ataques militares, los pueblos indígenas sostuvieron grandes resistencias armadas hasta, aproximadamente, 1917. Los relatos de los militares y exploradores son testimonios de estas luchas. Ejemplo de esto se encuentra en uno de los documentos más impresionantes, el diario de exploración de Arthur Thuar, militar francés que exploró la zona de los actuales *Crevaux* y Villamontes en Bolivia:

Nos damos con un número considerable de indios armados, de punta en blanco. Tienen la cabeza adornada con grandes plumas de ñandú y de garzas y su cara está pintada de rojo y negro. Nos rehúsan el paso ¿qué tenemos que hacer en sus territorios? (...)

Al salir el sol una música infernal de pucunas, nos hace erguir la cabeza, escuchamos gritos y clamores delante del campamento: son tobas y tapietes, alrededor de mil y vienen a atacarnos. Estallan detonaciones, se escuchan estampidos de fusilería por todos lados, se dispara un poco al azar. Los indios se ocultan en las altas hierbas y en los cañaverales.

Ensillan mi mula y monto y parto en exploración con veinte hombres, a algunos metros del campamento los indios nos lanzan flechas. Diez hombres se desprenden hacia la derecha bajo las órdenes del capitán Clodomiro Castillo, que a la primera descarga es derribado de su caballo. Tomo la orilla del río con los diez otros. Al acercarnos al río, un granizo de flechas provoca la confusión entre los hombres, dos caen heridos, yo avanzo entonces a pie armado de mi winchester y nos encontramos frente a frente por lo menos con quinientos indios, dando horribles alaridos, no quedamos más que siete, algunos disparos bien dirigidos tumban a tierra a varios tapietes, nuestros hombres efectúan disparos en un movimiento envolvente.

Nuestros disparos desde arriba, al ras de la tierra, son poco mortíferos, pues nos da lástima verlos rodar al final del declive.

Los tomo entonces de flanco, con el joven Soruco, boliviano de dieciocho años, que se bate valientemente a mi lado y durante 2 horas luchamos casi cuerpo a cuerpo, con esos treinta indios que resisten con mucho valor, los últimos no teniendo más flechas, ni arcos, rehúsan a rendirse injuriándonos y nos arrojan arena en signo de provocación.

Solo dos lograron escaparse pues nuestras municiones estaban agotadas. Treinta cadáveres yacían en el suelo, despojé algunos de sus cotas, pucunas, ponchos de lana, collares, que lleve a Francia y se hallan en el Trocadero y corte la cabeza de uno de ellos con mi machete.

Durante esta operación los sobrevivientes que habían venido a paso de lobo a recoger los muertos, habrían tratado de capturarme, pero se escaparon espantados a la vista de la decapitación. Até la cabeza a mi montura y volví al campamento. Los indios resistieron a lo largo de toda la línea. Cien de entre ellos pugnan el terreno. Por nuestra parte tenemos 5 o 6 hombres heridos.

Lamente mucho tener que abandonar la cabeza del indio medio calcinada, clavándola en la punta de una estaca, no tuve tiempo de prepararla. (Thuar, 1997, p. 128)

Este tipo de testimonios son evidencias de la magnitud de las batallas entre militares e indígenas, particularmente en el Pilcomayo, zona que se mantuvo más tiempo en la profundidad de la resistencia sin ceder ante los intentos de conquista final. La etapa cúlmine del sometimiento de las poblaciones indígenas sucedió durante el proceso de consolidación de Argentina y Bolivia como Estados y, específicamente, con los detalles finales de delimitaciones territoriales, es decir, demarcaciones limítrofes.

Los conflictos limítrofes entre Argentina y Bolivia se solucionaron mediante firmas de acuerdos para evitar mayor belicosidad entre 1889, 1906 y 1911. Todo lo contrario, sucedió entre Bolivia y Paraguay que, al no poder solucionar mediante acuerdos los conflictos, entraron en guerra entre 1932 y 1935. La conocida “Guerra del Chaco” fue muy nociva para los pueblos indígenas, quienes sufrieron matanzas masivas en las que hubo toma de prisioneros de guerra y muchos se vieron obligados a huir hacia Argentina. En este proceso, las fronteras entre Argentina y Bolivia se fueron delimitando tanto en la soberanía estatal, como en lo referido a la consolidación de una primera etapa de economías regionales. En este periodo tomó especial importancia la industria azucarera y la cría de ganado. Al respecto, Kantor (2012) señala:

En un primer periodo entonces, fueron los fuertes, las misiones, las haciendas y las ciudades los centros de reproducción del poder en la frontera del Chaco y garantizaron también subordinación de las economías indígenas bajo el capital. La época de conformación de los Estados fue también, aquella de consolidación de las relaciones capitalistas de producción. La frontera de Salta estaba ligada al comercio con Tarija y el Pacífico, relaciones éstas que se mantuvieron hasta 1884 más o menos, momento de instalación de las agroindustrias y de efectivización de la conquista del Bermejo a través de la campaña de Romero Victorica. (p. 38)

La campaña de Romero Victorica y la consolidación del despojo territorial

Este proceso, conocido como “Conquista del Gran Chaco”, fue el período final de quita de los territorios a los pueblos indígenas y de constitución de los límites del Estado argentino. Para llevar a cabo la “conquista” fue necesario el uso de la fuerza para la reducción de los grupos indígenas, junto con el paulatino sometimiento como mano de obra barata, a la par que eran destituidos de sus territorios y negados de las posibilidades de vivir de acuerdo a la caza, la pesca y la recolección. Iñigo Carreras (2010) señala que, hacia mediados de 1880, el Chaco era la única zona controlada por indígenas dentro del territorio argentino. Esto motivaba la prisa del Estado argentino por afirmar soberanía política para poder, así, hacer uso económico de la productividad de las tierras y la población como mano de obra. Nos interesa subrayar que la campaña militar de Victorica tuvo lugar de manera simultánea y en consonancia con otros procesos de sometimiento a trabajos forzados sobre la población nativa. Estos hechos confluyeron y fueron parte de la necesidad y voluntad sistemática de efectivización del control sobre los territorios y, a su vez, de la utilización de la población como fuerza de trabajo para el desarrollo del capitalismo.

La historización realizada por Kantor propone dos períodos para entender el proceso de conquista de los pueblos del Gran Chaco:

1-Por un lado, los años transcurridos entre 1880 y 1885, periodo en el que ambos Estados (Argentina y Bolivia) hacen uso de la violencia como forma de destruir la resistencia y demandas indígenas.

2-Por otro lado, el periodo de consolidación de la ocupación de los territorios indígenas, que alcanzó hasta las más lejanas playas del Pilcomayo. En él que ocurren los últimos episodios de resistencia (entrando en escena el cacique Taikolic y Danagay) y sucede entre 1885 y 1917. (Kantor, 2012, p. 68)

Como hemos visto, los avances sobre los territorios indígenas se realizaron desde la temprana Colonia; sin embargo, recién hacia fines del siglo XIX es posible detectar enclaves sólidos por parte de los Estados. En ese proceso, se observa, también que, desde la fundación de la ciudad de Orán, los territorios del norte del Bermejo y el Pilcomayo permanecieron en serias disputas hasta principios del XX.

Para explicar las razones que dieron lugar a esta larga historia de levantamientos y batallas es importante remarcar que estos territorios condensaron y se constituyeron como el último bastión de las resistencias indígenas. Debido a ello, los militares solo pudieron avanzar por la frontera del Bermejo; de manera tal que quedó la zona de lo que actualmente es Tartagal y otras ciudades que se ubican pasando el río Bermejo, como terrenos en disputa por su cercanía y ubicación estratégica en la marcha hacia el Pilcomayo. Entre 1885 y 1917, se encuentran diferentes referencias y datos vinculados a tratados de paz entre indígenas y blancos, como el que se firmó con Tobas, Noctenes, Tapietes y Chorotes, en 1884.

La campaña de Victorica fue un paso fundamental para lograr el control definitivo sobre los territorios del Bermejo y avanzar hacia el Pilcomayo. Para lograr esta empresa fue necesaria la creación de caminos, fortines y la disposición de ciertos instrumentos legales. Hacia 1889, se definió que los territorios de Tartagal y el río Itiyuro quedaban dentro de las fronteras del Estado argentino y, a medida que iban decayendo las luchas armadas de resistencia indígena, se daba paso a la compra y venta de grandes extensiones de terrenos y a la aceleración de la ocupación y población por parte de colonos. Es así que la expropiación de los territorios y la explotación de los pueblos indígenas como mano de obra fue parte de la planificación estatal en alianza con las burguesías locales para “pacificar” y colaborar con la “destrucción de los sectores ingobernables” (Rutledge, 1987, p. 154).

Los estudios sobre la conformación del incipiente capitalismo en la región (Iñigo Carreras, 2010; Rutledge, 1987) coinciden en señalar la violencia que implicó el establecimiento de un nuevo modo de producción en sociedades de tipo agrícola y de subsistencia como las indígenas. Desde 1860, aproximadamente, comenzó el proceso de proletarización de la masa de trabajadores indígenas. Durante esta etapa se impusieron las condiciones de un nuevo sistema productivo, para lo que fue fundamental el ejercicio de la violencia y la expropiación de las condiciones materiales de existencia de la población afectada (Iñigo Carreras, 2010).

La campaña militar de 1884 cumplió un rol fundamental para lograr los objetivos de sometimiento final, ya que, mediante la aplicación de la coacción militar, se efectivizó el despojo territorial y, por consiguiente, se produjo la limitación de las posibilidades de reproducir las condiciones de vida tradicionales (caza, pesca y recolección) de los pueblos

originarios. Dentro de este proceso, una vez expropiados de sus territorios como producto de los avances militares, los indígenas se incorporaron a los emprendimientos azucareros -en muchos casos- motivados por la necesidad de acceder a bienes para su subsistencia, a través del trabajo asalariado. Iñigo Carreras señala que, en este momento, se produjo “la distribución de los hombres en tanto instrumentos de producción” (2010, p. 27) y el paso de la expropiación a la explotación.

Las disposiciones legales que implementó la Argentina para contribuir al proceso de poblamiento de colonos fueron la Ley N°817 de Inmigración y Colonización, sancionada en 1876 durante el gobierno de Nicolás Avellaneda, y la Ley N°2875 de Liquidación o Poblamiento. La Ley N°817 tenía como objetivo disponer las condiciones en que las tierras fiscales serían organizadas y mensuradas en los territorios nacionales y, posteriormente, entregadas a los colonos para que las pueblen. La Ley N°2875, sancionada en 1891, fue creada para subsanar la crisis de compra y venta desmedida que fomentó la no colonización de las tierras fiscales. Esta norma permitió que no sea obligatoria la introducción de familias agricultoras y, a su vez, consintió la compra de tierras fiscales. A partir de esta ley, el 54% de las tierras concesionadas fueron privatizadas (Iñigo Carreras, 2010). Con el impulso de la normativa y con un Estado pujante, poco a poco, se fueron incorporando tierras al mercado -incluso muchas de ellas, como en el caso de Tartagal y el Río Seco, se convirtieron en garantías de créditos hipotecarios (Teruel, 2005)-. Las consecuencias de este tipo de transacciones se manifestaron con el tiempo en los reclamos territoriales de las poblaciones indígenas de Tartagal.

En 1905, con las expediciones de Trigo, se fundaron los fuertes D´Orbingy, el fortín Guachalla y el fuerte Ballivian, de este modo, se logró poner fin a la conquista militar del Pilcomayo y se habilitó la edificación de caminos y obrajes. Durante el gobierno de Julio A. Roca, mediante la Ley N°4170, se creó la comisión científica argentina de exploración y estudio del Bermejo, a cargo del Ing. Julio Henri (Rioja, 1997). A este hecho le siguieron varios intentos de investigación del río para analizar su navegabilidad y la posibilidad de que sea un medio de transporte de los productos generados por esta recientemente incorporada región económica. Fue durante esos años que los indígenas concretaron ataques armados contra los fuertes; en el año 1917 se identifica al último levantamiento del pueblo Toba Qom,

de la mano del cacique Taikolic, quien fue asesinado en el poblado de Campo Durán (Kantor, 2012).

Los ingenios azucareros y la formación de la masa proletaria indígena

Los ingenios azucareros son objetos de estudio importantes para disciplinas como la historia y la antropología. Las problematizaciones académicas que los han abordado se centraron en algunos tópicos como la formación del capitalismo en el norte argentino, la proletarización de la mano de obra originaria y la brutal explotación de los cuerpos indígenas a través de la violencia. También, hay un fuerte énfasis en el señalamiento del poder de la industria azucarera en la conformación de las oligarquías políticas salteñas y nacionales y en la configuración de la economía del norte de la Argentina (Iñigo Carreras, 2010; Rutledge, 1987; Justiniano, 2005; Santamaría 1986; Lagos, 1993). Asimismo, existen estudios cuyas preocupaciones se focalizan en las relaciones sociales dentro de los ingenios, atendiendo especialmente a los mecanismos de diferenciación interétnicos: su influencia en la reconfiguración territorial de los pueblos originarios a través de las migraciones y en la adquisición de nuevos hábitos, los cambios introducidos en las dinámicas religiosas, la organización del espacio y las jerarquías existentes, entre otros (Lagos, 1992; Gordillo, 2002, 2006; Weinberg y Montani, 2015; Ceriani Cernadas, 2015; Montani, 2015; Campi, 2009).

Desde estas fuentes bibliográficas revisadas, resulta evidente la importancia que tuvieron los emprendimientos azucareros durante fines del siglo XIX y principios del XX, periodo en el cual se constituyeron como actores sociales nodales para la nueva configuración territorial del norte de Salta. Incluso, siguen siendo influyentes en la actualidad, especialmente en las poblaciones originarias. Montani (2015) señala que ya en el siglo XVIII, indígenas wichí migraban hacia los centros productores de azúcar en los bordes de los Andes. En Argentina, se considera que los primeros ingenios azucareros se construyeron en la provincia de Tucumán, desde 1840, y rápidamente se expandieron por el norte. En este proceso de expansión, para 1894, existían treinta y seis ingenios en Tucumán, tres en Jujuy y uno en Salta (Iñigo Carreras, 2010; Rutledge, 1987).

El poderío construido por los ingenios azucareros fue creciendo al mismo tiempo que esta actividad acentuaba e incrementaba su desarrollo económico; esto promovió la acumulación capitalista en manos de empresarios locales y extranjeros. Como ya hemos señalado, los emprendimientos azucareros necesitaron mucha cantidad de población para poner en marcha la producción del azúcar en las diferentes fases del proceso de manufactura. Con ese interés de antemano, los indígenas fueron considerados mano de obra privilegiada para el trabajo físico y fueron objetos de la más violenta explotación.

En 1903, el presidente Julio Argentino Roca designa a Juan Bialét Massé la elaboración de un informe sobre las condiciones generales del trabajo en el interior del país con el fin de contribuir a la creación de legislación laboral. Bajo este propósito, se gestó uno de los documentos más importantes que testimonia las condiciones de explotación de las masas obreras en el norte de Argentina, en particular, de los trabajadores indígenas. El “Informe sobre el estado de las clases obreras argentinas” presentado el 30 de abril de 1904, arroja información testimonial sobre las condiciones de trabajo en los ingenios azucareros. Sobre los cuerpos de los trabajadores indígenas se destaca su capacidad física y la tremenda explotación y violencia que padecían, siendo víctimas de condiciones más brutales que las de cualquier otro trabajador. Bialét Massé refleja estos hechos cuando señala:

El indio es sobrio hasta la frugalidad; en el trabajo mismo se contenta con las piltrafas que le dan en vez de carne: cuatro choclos, un pedazo de zapallo y un puñado de sal; y así, tan mal alimentado, da un trabajo superior a los mejores obreros, porque, acostumbrado a sufrir los rayos del sol en su completa desnudez, nada le importa de la temperatura ni del mosquito y aguanta las demás sabandijas.

Su fuerza muscular es de las más notables entre las tribus salvajes del mundo (...) Los que se admiran de la flojedad del indio chaqueño, ignoran que la fuerza desarrollada es normal al grado de cultura de los pueblos, ignoran la ley del menor esfuerzo, ignoran todo, hasta se ignoran a sí mismos. (2010, p. 52)

A lo largo de todo el informe se encuentran numerosas referencias a los padecimientos de los indígenas -hombres, mujeres y niños- en la industria azucarera. Este documento es considerado una fuente testimonial, ya que el registro realizado por Bialét Massé es producto de sus visitas directas a los ingenios, a las cosechas aldoneras y a los

empresarios agrícolas, entre otros lugares, donde pudo observar directamente lo expresado en sus narraciones.

Recuperando los estudios de Iñigo Carreras (2010), estos identifican al capitalismo del noroeste de Salta como “violento” debido a la brutalidad con la que se produjo tanto la expropiación de los territorios como los sometimientos forzados para extraer la fuerza de trabajo, fundamentalmente, de los trabajadores indígenas. Desde la década de 1840 hasta el auge de la industria azucarera salteña, aproximadamente en el período 1900-1930, los ingenios actuaron como centros de explotación de los trabajadores. Alrededor del año 1860, los indígenas comenzaron a vender masivamente su fuerza de trabajo para poder vivir y es así que se dio inicio a la etapa de mayor incorporación de masa indígena a los trabajos de las cosechas de caña. Este período es decisivo para la conformación del capitalismo salteño (Iñigo Carreras, 2010).

Este autor señala las modalidades de coacción necesarias para crear una población “que solo pueda reproducir su vida mediante la entrega de su fuerza de trabajo, capacidad de trabajo, a otros hombres, propietarios, no solo de los medios de producción sino también de medios de vida para otros” (Iñigo Carreras, 2010). Estas modalidades son la coacción física, la coacción extraeconómica y finalmente la coacción económica. Siguiendo al autor, en los ingenios se produjo “la expropiación de las condiciones materiales de existencia de ese sector [...] mediante la aplicación de una coacción física directa” (Iñigo Carreras, 2010, p. 26).

La conquista se ejerció de manera paulatina y en concordancia con otros procesos económicos en los que los ingenios impactaron profundamente en los modos de vida de los pueblos indígenas cazadores, recolectores y pescadores de los ríos Bermejo y Pilcomayo. Ian Rutledge (1987) manifiesta que durante el período 1880-1930, la mayoría de los trabajadores de los ingenios jujeños eran indígenas de distintos grupos étnicos: wichís, tobas, guaraníes y pilagás, aunque el mayor caudal provenía de la etnia wichí. Hacia mediados del siglo XIX, muchos indígenas se trasladaban hasta las zonas cultivadas de Jujuy, Salta y Tucumán donde eran empleados en la zafra. Ya en 1895, se identificó la presencia de “comercio” de indígenas realizado por los colonos, quienes reclutaban a los nativos y los trasladaban hasta las zonas de plantación.

Para 1857, la hacienda Ledesma contaba con 100 hectáreas cultivadas de caña de azúcar. Durante ese momento, las familias dueñas de los ingenios tenían mucho poder en la provincia de Salta, a pesar de que los emprendimientos se encontraban en Jujuy. Tanto Ledesma como el ingenio San Pedro eran propiedad de familias de la oligarquía salteña. De esto, podemos ver la importancia que la industria del azúcar ha tenido para la consolidación y el sostenimiento de la oligarquía salteña. Ello ha sido objeto de debates para la historiografía clásica, representada por figuras como Bernardo Frías y Atilio Cornejo, estudiosos de la historia salteña y pertenecientes a las clases acomodadas de esta provincia. Sus obras han sido revisitadas por académicos como Halperín Donghi, Ian Rutledge, Sara Mata y Guillermo Madrazo, entre otros. En estos debates, se cuestiona la influencia que el desarrollo de los ingenios ha tenido para las poderosas élites salteñas y para la organización del Estado argentino.

Para Ian Rutledge (1987), el proceso de organización nacional, lejos de ser una guerra entre el noroeste y el centro de Argentina, fue más bien una alianza para poder gobernar finalmente a los sectores ingobernables del norte. Bajo esta línea argumental, Justiniano (2005) expone el poderío concentrado por la provincia de Salta que se evidencia en la presencia de dos presidentes salteños y once ministros de la nación entre 1880 y 1916. De forma singular, los gobernadores son la muestra de la irrupción de la importancia del azúcar en la oligarquía ya que desde 1898 hasta 1909, los mandatarios provinciales fueron hombres vinculados a los negocios azucareros.

Así, la actividad azucarera resultó ser de gran atractivo por el cuantioso excedente que dejaba debido a la poca erogación que realizaban los empresarios. La acumulación de ganancias se sostenía en la explotación de la masa de trabajadores, los cuales recibían salarios irrisorios, aproximadamente 6 pesos bolivianos mensuales (Justiniano, 2005) y, además, trabajaban gran cantidad de horas.

Pio Uriburú, Angel Zerda y David Ovejero, gobernadores de Salta, entre los años 1898 y 1907, fueron propietarios y co-propietarios de los ingenios San Isidro, La Esperanza y Ledesma. A su vez, Robustiano Patrón Costas, dueño del ingenio San Martín El Tabacal, gobernó la provincia entre 1913 y 1916, fue senador en el período 1932-1943 y fue presidente provisional del país en 1942 (Justiniano, 2005; Weinberg y Mercolli, 2015). Estos datos

evidencian la importancia de la industria azucarera en la conformación de la riqueza de las oligarquías salteñas, cuyos integrantes fueron también gobernantes y decidieron sobre las vidas de la población del norte de la provincia. Al respecto, Justiniano afirma:

La fuerza de la actividad azucarera en el acontecer político y económico de la provincia ya se manifiesta a mediados del siglo XIX. Su relevancia es tal que definirá en el suelo salteño -y no sólo en él- espacios económicos, posicionará gobernadores, delimitará ocupaciones territoriales, delineará mapas geográficos, movilizará las líneas de fronteras, promoverá nuevas departamentalizaciones y desestructurará comunidades humanas. (2005, p. 15)

El poder de los ingenios fue consolidándose desde mediados del siglo XIX y llegó a su cúspide hacia mediados del siglo XX, durante este período, los indígenas fueron la población predilecta para dar forma y mantener el enriquecimiento de los empresarios azucareros y también de los gobernantes salteños.

Rutledge (1987) afirma que para mediados del XIX tuvo lugar un hecho importante para la historia de los pueblos originarios, la sustitución de la mano de obra esclava en esta región, que anteriormente era ocupada por esclavos afrodescendientes y que. luego de la abolición de la esclavitud en 1852, pasó a ser suplida por trabajadores criollos o indígenas. Un testimonio de 1871 describe lo que sucedía con los trabajadores originarios en las haciendas azucareras de Salta:

La mano de obra empleada en estos establecimientos está constituida por indios Matacos y Chiriguano, que llegan para época de la cosecha, y, en la primavera, después que la caña ha sido plantada, regresan a su vida salvaje. Se calcula que el sueldo de un indio varón es de siete pesos mensuales, y el de las indias mujeres, de tres pesos mensuales. (Rutledge, 1987, p. 134)

Los trabajadores indígenas no recibían una remuneración como los demás obreros, sino que les entregaban artículos como ropa y alimentos que eran tomados como forma de pago en efectivo. En esta línea, las historias que detallan las condiciones de vida de los trabajadores de los ingenios visibilizan la magnitud del trato inhumano que recibían. Los cuerpos de los obreros fueron la masa disponible para ser sacrificada y así poner en funcionamiento y expandir el modelo capitalista argentino en el norte, concebido como un

espacio postergado de desarrollo económico y, todavía, con grandes extensiones de tierra controladas por pobladores indígenas.

Los indígenas de la zona comprendida entre el norte de Bermejo y el Pilcomayo fueron reclutados especialmente para el trabajo en los Ingenios La Esperanza, Ledesma, San Isidro y San Martín del Tabacal, por la proximidad geográfica a estos centros de trabajo. Y, así como los ingenios fueron elementos indispensables para la formación y consolidación del capitalismo en el norte de Argentina, también fueron y actuaron como modeladores de vida, desplegando en su interior, jerarquías, relaciones y representaciones que impactaron en los pueblos indígenas y los trabajadores criollos del norte de Salta. Las clasificaciones internas fueron tomadas de la estratificación social en la que los indígenas ocupaban el lugar de servidumbre. En esta jerarquización, Gordillo (2002) identifica cuatro niveles al interior de los ingenios: en la cúspide estaban ubicados los trabajadores criollos; luego los cañeros temporales, generalmente indígenas kollas y bolivianos; en tercer lugar, los indígenas que desempeñaban tareas permanentes, y; por último, los trabajadores temporales no calificados, que pertenecían a los pueblos cazadores-recolectores del Chaco (wichís, tobas, chorotes, tapietes, entre otros).

La vida en los ingenios ha sido descripta por varios investigadores, Weinberg y Mercolli (2015) estudiaron al ingenio San Martín del Tabacal, propiedad de la familia Patrón Costas, el cual se encuentra ubicado en el departamento Orán, próximo a Tartagal y al departamento San Martín. Los autores señalan que los trabajadores eran reclutados desde tempranas edades, entre los doce y dieciséis años, la mayoría pertenecía a familias que trabajaban en conjunto, tanto padres, madres como hijos. Respecto a las actividades, la mayor parte se realizaba entre los meses de mayo y septiembre y la jornada laboral se extendía desde las tres o cuatro de la mañana, hasta las veinte horas. Se producían muchos accidentes debido a la falta de luz, asimismo, el maltrato era común a todos los momentos de la vida en los ingenios, desde que los levantaban de manera violenta, hasta latigazos, golpes e insultos durante la realización de las tareas. La pauperización de la vida tornaba sus cuerpos descartables, por ejemplo, en el siguiente relato:

Órdenes eran órdenes. Si usted se llega a enfermar, a curarse y seguir trabajando. Ahí no reconocían parte de enfermo, no reconocían nada. Ninguna cosa no había. Si se

moría tenían que sepultarlo y seguir trabajando, no había como dicen descanso, tiene que ver de arreglar sus cosas y listo (M.U.). (Weinberg y Mercolli, 2015, p. 103)

Montani (2015) aporta elementos importantes a los estudios sobre la influencia de los ingenios azucareros en los wichí. Este autor señala que los emprendimientos azucareros provocaron modificaciones en las formas culturales de los wichí. Entre ellas, se destacan la occidentalización de la cultura material, un proceso de intercambio interétnico y, llamativamente, la reavivación de ciertas prácticas culturales que estaban siendo abandonadas en la vida por fuera de los ingenios. Los estudios de Montani (2015) caracterizan a los ingenios como “superartefactos”, puesto que constituían el punto central del intercambio, producción, circulación y consumo de bienes materiales -algo desconocido e inusual para los pueblos indígenas del norte de Salta, y de forma singular para los wichí-. Asimismo, se considera que este grupo étnico ocupaba el lugar inferior en la jerarquía interna de los diferentes pueblos indígenas.

Desde esta premisa, el autor desarrolla y describe cómo distintos instrumentos fueron modificando la vida del grupo étnico wichí, específicamente, se refiere a la incorporación de los siguientes elementos: vacas, armas, misiones, caminos, trenes, palabras, letras, monedas, alimentos y estimulantes como la yerba mate y el tabaco. Las migraciones laborales de los wichí hacia los ingenios, muchas veces, estaban motivadas por la búsqueda de estos atractivos bienes que, a su vez, eran la forma de pago de los contratistas.

Por otra parte, los ingenios ocasionaron, también, modificaciones geográficas en el paisaje, desde la introducción de las vacas y el pastoreo, hasta la construcción de los trenes. Todos estos factores contribuyeron a la expulsión de los wichí y a la restricción de sus prácticas. Es dable mencionar que el contacto con el dinero y con la palabra escrita fueron hechos nodales para la vida de los wichí, pues asiduamente eran objeto de abusos por el desconocimiento del uso del dinero y del idioma español. En los ingenios era común la práctica del “enganche” que consistía en el reclutamiento engañoso de indígenas para el trabajo en la zafra a través de “expediciones” en búsqueda de mano de obra barata (Montani, 2015). Existía un mecanismo de comercio en el que siempre los reclutantes recibían un pago por parte de la empresa como retribución por la tarea de búsqueda. Estas formas de explotación serán abordadas más detalladamente en los siguientes párrafos.

La importancia de los ingenios en la conformación de la sociedad de intercambio capitalista o, al menos, de incipientes vínculos capitalistas, fue realmente de grandes dimensiones; esto está evidenciado en el rol que desempeñaron en la tecnologización de los territorios, en consonancia con la tarea del Estado. Al respecto, comenta Montani:

Las vacas, las armas, las aldeas misionales, los caminos, los trenes, la lengua castellana y la moneda apresaron a los wichís en una red de vínculos con las empresas, con los colonos, con los misioneros, con los Estados provinciales y el nacional y, en última instancia, con un expansivo mercado mundial. Esta red, al mismo tiempo que desencadenó una transformación profunda de la economía, la sociabilidad y la ideología de los wichís –y de los chaqueños en general–, cuyas consecuencias aún siguen en marcha, terminó de introducir a estos grupos en las redes nacional e internacional de producción y de consumo (2015, p. 39).

En esta línea, Campi (2009) describe pormenorizadamente a los ingenios azucareros como complejos socioculturales en los que tomaban forma dicotomías y desigualdades que, en variadas formas, se extienden hasta la actualidad. Tanto el paisaje de los lugares como las relaciones sociales se vieron modificadas por la fuerza de los ingenios como centro de producción. En referencia al paisaje del norte de Argentina, éste se transformó con la presencia de los ingenios, los cuales necesitaron de los desmontes para la instalación de las plantaciones de caña. Con esta producción fueron cambiando un monte selvático por una verde pradera uniformada. Asimismo, en el impulso de la producción, se emplazaron residencias y caminos, se construyeron vías férreas y se crearon pueblos, entre ellos, Tartagal. El ferrocarril ubicado en Tartagal permitió el traslado y distribución de indígenas chaqueños a los ingenios.

Sabemos, los trabajadores estaban clasificados por la permanencia y el modo de contratación; ello hacía que se encuentren obreros permanentes y transitorios. Esto, a su vez, traía aparejadas diferencias en las condiciones de trabajo, ya que los obreros permanentes, por lo general, vivían en casas precarias con características rurales que fueron modificadas con el paso del tiempo y lograron adquirir mejores condiciones. En cambio, los trabajadores temporarios o zafreros vivían en pabellones o conventillos, mientras que los indígenas se instalaban directamente en ‘chozas’ o tolderías, situándose en el último escalafón de la

organización del espacio, cerca de las plantaciones donde cumplían sus funciones (Campi, 2009).

Como señala Campi (2009), el espacio estaba organizado siguiendo las jerarquías laborales. Es por eso que los dueños de los ingenios vivían en lujosos chalets y casas de campo que contaban con muchas comodidades e, incluso, con excentricidades como canchas de polo y tenis -a las que solo accedían ellos, amigos europeos o el personal jerárquico-. Con una enorme distancia, los trabajadores permanentes vivían en viviendas modestas junto a sus familias; mientras que los zafreros eran destinados a las márgenes del espacio, en complejos de camas, colchones de caña o en el mismo suelo. En estos espacios abundaba el hacinamiento, los abusos sexuales, la violencia y las enfermedades infectocontagiosas.

Respecto a la alimentación y la vestimenta de los trabajadores, éstas dan cuenta de las formas en las que se desplegaba la vida en los ingenios. La comida era escasa; la vestimenta, precaria y no adecuada a los requerimientos del trabajo físico. Incluso, era común la desnudez en los indígenas, la ausencia o escasa presencia de médicos y centros de salud. Esto generaba un escenario caótico y paupérrimo en el que las enfermedades, el abuso físico y la muerte eran factores comunes en los cuerpos apropiados por el ingenio. En el análisis de estas condiciones, Campi define a los ingenios como una “sociedad de contrastes” en la que coexistían al mismo tiempo “propietarios, personal jerárquico, todas las escalas de los trabajadores; la riqueza exhibida con ostentación y la pobreza que se manifestaba, impúdicamente a los ojos de los observadores” (2009, p. 265).

En ese conglomerado de descripciones realizadas por diferentes investigadores que reconstruyen los escenarios de los ingenios y los modos de vida promovidos por estos grandes centros de producción -incluyendo las desigualdades y diferenciaciones sociales-, los indígenas de distintos pueblos fueron un elemento más dentro de la maquinaria, pero al mismo tiempo, un componente diferenciado por su condición étnica. Es este el motivo por el cual fueron sujetos/objetos de distinciones y tratos segregadores, aún entre los mismos trabajadores precarizados, para quienes, como señala Campi “no era lo mismo ser un peón criollo o trabajador chiriguano que soldado mataco” (2009, p. 266).

El rol de las misiones franciscanas y las iglesias en el proceso de conquista y colonización de los indígenas del norte de Salta

Así como hemos caracterizado a los ingenios azucareros, las iglesias -en sus diferentes credos- han sido actores importantes en el proceso de conquista y colonización de los pueblos indígenas del norte de Salta. Desde la temprana conquista en la que se fundaban misiones a la par de fuertes militares, hasta las misiones contemporáneas con iglesias y templos, éstas han desplegado acciones en pos de incorporar a los indígenas a la vida ‘civilizada’.

En el registro de antecedentes de las misiones franciscanas en el Chaco, podemos referenciar, por un lado, la expulsión de los jesuitas en 1767 y, por otro, la creación del Colegio de Propaganda Fide de Tarija, en 1755, con el objetivo de reducir a los indígenas chaqueños (Teruel, 1995). En este proceso, los relatos de los misioneros, en especial de los primeros años de conquista de estos territorios, constituyen una fuente testimonial de gran valor para entender el accionar sobre los pueblos indígenas.

Las misiones franciscanas se asentaron principalmente en el pedemonte andino meridional, desde el norte de La Paz, Bolivia, hasta las llanuras de Orán. La orden franciscana se caracterizaba por presentar rechazo hacia las culturas diferentes, hecho que la diferenciaba de la orden jesuita - sobre todo, en los niveles de aceptación-. Desde esa perspectiva, las misiones franciscanas se conformaron como “correlato de las expediciones militares” (Santamaría, 2008, p. 16).

Daniel Santamaría (2008) estudió a las misiones franciscanas en el pedemonte andino de Bolivia y el norte de Argentina. A través de sus escritos, el autor expresa los modos de conquista empleados, las resistencias y sublevaciones de los indígenas y, fundamentalmente, la reiterativa impresión de ineficiencia, decadencia y abandono de los franciscanos hacia sus funciones no solo evangélicas, sino también militares. Esto se debió, principalmente, a los obstáculos geográficos y a las desventajosas condiciones del territorio: selvas, mosquitos, enfermedades, indígenas bárbaros, entre otros. Si bien los franciscanos, como ya hemos señalado, intervinieron por varias regiones de Sudamérica, nos interesa especialmente la misión fundada en la alta cuenca del río Bermejo, en los valles de Zenta -que actualmente es

el departamento Orán-. Esta reducción, inaugurada en 1779, cinco años después de la fundación de San Ramón de la Nueva Orán, llevaba el nombre de Nuestra Señora de las Angustias y estaba bajo el control de la Orden Franciscana de Tarija.

La fundación de Orán cumplió funciones estratégicas en el control de los territorios que permanecían en ese entonces y lo hizo, por muchos años más, por fuera de las manos españolas. De este modo, Orán aparecía como un sólido fuerte ante los posibles ataques de los indígenas y, también, como un lugar esperanzador para las multitudes divagantes que podían encontrar en esta ciudad un espacio contenedor y próspero. Sin embargo, lejos de este panorama cálido y bienaventurado, las crónicas indican que las relaciones entre colonos e indígenas eran hostiles y que se sucedían matanzas y ataques entre ambos bandos. En ese contexto, los franciscanos temían ser excluidos y reemplazados totalmente.

Por otra parte, las misiones franciscanas sufrieron modificaciones sustanciales con las guerras de la independencia. Fue así que sus objetivos y expediciones se vieron bruscamente sacudidas y debieron abandonar sus funciones. Estos hechos repercutieron en el transcurrir de los territorios del Gran Chaco que permanecieron por varios años más sin ser controlados, siendo Orán el último vestigio de los españoles. Sin embargo, los intentos de conquista continuaron de manera posterior por parte de los nuevos centros de poder de la incipiente Argentina. En 1837, el Colegio de Tarija volvió a interesarse por el despliegue de misiones y comenzó su reconstrucción; a su vez, en Argentina, los esfuerzos se concentraron en el Colegio San Carlos de San Lorenzo, en Santa Fe, y en el Colegio de San Diego, en Salta (1856), junto con el Convento Franciscano de La Merced, en Corrientes. Estas instituciones se instalaron en los territorios del Chaco para organizar la evangelización y el apaciguamiento de los indígenas chaqueños (Teruel, 1995). El siguiente testimonio relata cómo pensaban los sacerdotes a cargo de estas misiones:

Entre las diversas castas de infieles y bárbaros del territorio argentino, en las dos y vastas riberas del Bermejo, desde el Pilcomayo al Salado, y desde la Nueva Orán al Paraguay y Corrientes, innumerables tribus se encuentran de salvajes pobres, desnudos, hambrientos, rudos e ignorantes, cuyo miserable estado conmueve el corazón humano, despierta el celo del apóstol, y esto debería empreñar la caridad de todos los fieles católicos para mejorar su suerte infeliz e impedir los daños que causan

a la sociedad. Son estas las diversas tribus de indios chiriguano, matakos (wichís), tobos y vilelas, y otras castas, que necesitan instrucción y de luz para salir del estado de la barbarie y participar de las ventajas de la cristiana civilización. (Fray Pedro María Pellichi, 1995, p. 15)

Testimonios como el de Fray Pedro Pellichi hacen visibles las vivencias de los franciscanos en los territorios del norte y, también, son expresiones de un modo de pensar característico del momento de mayor intensidad de la conquista en el norte del Bermejo, entre mediados del siglo XIX y principios del XX. Por ese entonces, los franciscanos experimentaban un comportamiento cargado de piedad religiosa hacia los indígenas, en el que predominaban las ideas paternalistas. En esta línea de interpretación histórica, Fray Pellichi, en sus escritos, señala varios aspectos que sirven para comprender y reconstruir las escenas de las misiones en el Gran Chaco. Específicamente, en una de sus crónicas se refiere a las misiones del Bermejo como un territorio de gran extensión habitado por una multitud de indígenas. Finalmente, la misión se instaló en Orán, en 1857, por órdenes del gobernador de Salta. Rápidamente los misioneros describieron a los indígenas como “pobres y rudos” (Pellichi, 1995, p. 25) instalando, así, sobre ellos la idea de una incapacidad de características infantiles sobre la cual se consolidó el ímpetu proteccionista.

Las vivencias de los misioneros franciscanos, desde 1857 en adelante, específicamente, en las misiones del Chaco Occidental, contienen mucha información primaria a pesar de la carga de valor dada por ellos y sus objetivos de evangelización. Este tipo de fuentes relatan los malos tratos a los que eran sometidos los indígenas por parte de los cristianos, siendo obligados a abandonar sus territorios, a soportar “barbaridades, engaños, injurias e injusticias” y negados de “los derechos que habían recibido por la misma naturaleza” (Pellichi, 1995, p. 27).

Los testimonios de los misioneros expresan la indiferencia de los colonos a los reclamos de los indígenas. Esta situación motivó a muchos a ponerse a favor de los originarios, pudiendo así escuchar sus quejas y elevar pedidos a las autoridades para que concedan tierras destinadas al armado de misiones que permitan ayudarlos. Las misiones buscaban establecer espacios de convivencia de indígenas con los padres franciscanos, pues allí serían objetos de la intervención cristiana. Sin embargo, pese a esos objetivos, no era

fácil el traslado de los indígenas a estas reducciones, ya que se negaban a abandonar sus territorios. Respecto a ello, Pellichi (1995) señala una ocasión en la que, al momento de haber conseguido los terrenos para formar la misión, los indígenas, reunidos, manifestaron su negación a través de las siguientes palabras, transmitidas por quien mejor manejaba el idioma español:

Somos nosotros pobres, pero no inútiles, ni vivimos en un perpetuo descanso, más bien nosotros somos la fuerza de los cristianos y los brazos de la industria. ¿Acaso hay cristiano que adelante con su hacienda y labranza sin los indios? Nosotros trabajamos, y la paga de uno o dos meses no es sino un par de calzones, o una camisa usada o tres varas de jerga y muchas veces nada. Los cristianos se enriquecen con nuestros brazos y al mismo tiempo cierran los ojos para no ver nuestra pobreza y miseria, se engordan con chupar de continuo nuestra sangre. Hasta aquí sería poco: han puesto aquí unas pocas cabezas de ganado entregándolas a nosotros para que las cuidemos, pero nos han recompensado este favor con hacerse dueños de nuestras tierras, y buscan pretextos y modos para botarnos de aquí. Mas nosotros no haremos cuenta de la vida, y nuestra sangre toda se ha de derramar para defender nuestros derechos; ni vivos ni muertos, no han de sacarnos de nuestra tierra. Padres, aquí queremos la misión y no en otros lugares. Padres, no se vayan ni nos desamparen dejándonos al furor de los milicianos. Es verdad que sabemos emborracharnos, y de ahí pelear y matarnos; más queremos ser arreglados, queremos trabajar aún de balde para la reducción, queremos hacer casas para los padres y para nosotros, y trabajar una iglesia con media naranja como la de Tucumán; pero todo esto en nuestra tierra. (Pellichi, 1995, p. 29)

Si bien este testimonio puede estar mediado por los franciscanos e incluir palabras tendenciosas, se encuentran en él parte de los reclamos que se extienden hasta la actualidad; entre ellos, la resistencia a renunciar a sus territorios y la denuncia de la relación desigual con los cristianos. Son cuestionables las expresiones en exceso benévolas y condescendientes hacia los padres misioneros, aunque es probable que haya sido un recurso para contar con los franciscanos como aliados. Como respuesta a este tipo de hechos, los franciscanos sentaron posturas que denunciaron las situaciones de los indígenas en los dominios de Orán y el Bermejo, y enviaron los reclamos por escrito a diferentes autoridades.

El Fray Pedro Maria Pellichi (1995) en su cargo de prefecto apostólico de las misiones del Chaco, elevó documentos que reclamaban la injusta usurpación de los terrenos de los indígenas y solicitaba se les restituyan los derechos de posesión de los territorios, allí reconocía que eran los primeros pobladores. En sus escritos, señala que los indígenas, pese a ser infieles, eran argentinos y, por lo tanto, merecedores de los mismos derechos que la Constitución reconoce a los extranjeros. También indican que, de negarse a reconocer los derechos sobre sus tierras, la Confederación Argentina se enfrentaría a peligros de levantamientos armados alejándose de toda posibilidad de pacificación en el Chaco. Es a través de acciones, como la mencionada, que los franciscanos conseguían beneficios para instalar sus misiones y continuar con su trabajo evangelizador y de incorporación de los indígenas a la vida civilizada. Los objetivos de las misiones eran justificados por su funcionalidad. Atendiendo al testimonio de Pellichi, éstas se proponían:

Dilatar en ambas riberas del Bermejo la religión y la moral, promover la agricultura y las artes, poner las nuevas poblaciones en comunicación con el río Bermejo por medio de un canal navegable, formar acequias de riego, construir molinos, y explanar más la acción civilizadora de los indios antes de dar principio a sus progresivos trabajos. (1995, p. 33)

El rol de los misioneros y sus posicionamientos, en general, a favor de los indígenas entró en fricción con los colonos y gobernantes locales, a quienes señalaron de “absolutos y despóticos”. Al mismo tiempo, se referían a ellos como obstáculos para la propagación de la fe católica y la conversión de los indígenas. Otro testimonio importante para la reconstrucción descriptiva histórica de la relación entre indígenas y colonos durante el periodo de colonización de los territorios del norte de Salta -en particular, de los ríos Bermejo y Pilcomayo- es el de Fray Joaquín Remedi (1995). El religioso presentó, en 1870, un memorial al entonces presidente de la República Argentina, Domingo Faustino Sarmiento. Este documento exhibe el registro del trabajo iniciado a mediados de 1850, en Orán, el Bermejo y el norte de Argentina. Allí se resalta, de forma insistente, el esfuerzo y la dedicación de los franciscanos para la empresa misionera a la vez que se explicitan todas las dificultades que tuvieron que enfrentar y el sacrificio que caracterizaba a su presencia en los territorios del norte. La referencia a los obstáculos contrapuestos incluye, de manera destacada, a los colonos quienes, de acuerdo a los testimonios de los franciscanos, poco

contribuyeron al buen trato hacia los indígenas para que abandonen su natural salvajismo. Remedi expresa:

Y si los esfuerzos y sacrificios de los misioneros, si la subvención del gobierno nacional y las erogaciones de los fieles no han dado el fruto y los resultados que al principio se prometían y se esperaban, es debido en gran parte a las maquinaciones ocultas y a la oposición manifiesta de no pocos cristianos interesados en explotar a aquellos indios y quedar dueños de aquellas tierras; quienes aumentaron inmensamente las dificultades intrínsecas de la empresa civilizadora. (1995, p. 67)

Las reducciones de Esquina Grande, Las Conchas, Concepción del Bermejo, Misión de San Antonio y Purísima Concepción fueron creadas con el objetivo de expandir la fe católica y pacificar al Chaco. Remedi, insistentemente, señala la necesidad de proteger a los indígenas a quienes considera “desgraciados, débiles y sencillos” frente al maltrato de los cristianos “con inhumanidad y con despotismo y a veces con crueldad” (1995, p. 76). Otro aspecto mencionado es el carácter irremplazable del indígena para el trabajo forzado, en respuesta a las intenciones de poblar el Chaco con inmigrantes europeos. Considera Remedi que en ningún caso se puede suplantar el excesivo trabajo físico que hacen los nativos en los ingenios, mucho menos, si se tienen en cuenta las nulas remuneraciones. Como parte de su trabajo, y en el mismo sentido que Fray Pellichi, el memorial recopila las vejaciones padecidas por los indígenas para exigir al gobierno, en este caso, al presidente Sarmiento, que se concedan a los nativos “algunas garantías reclamadas por la humanidad y la justicia”. Enumeramos algunos artículos propuestos:

2° Que en la repartición de los terrenos baldíos se reserve siquiera una legua para el cacique o caciques del lugar y se les otorguen títulos de propiedad con la cláusula de que no puedan venderlos, sino que pasen a sus herederos y sucesores, y con la condición que utilicen el terreno y sean amigos de los cristianos.

3° Que a excepción de los encuentros militares se prohíba matar a los indios en masa sean ancianos, mujeres o chicos.

4° Que se prohíba la ejecución capital de los Indios por simples robos o puras sospechas.

5° Que, en la aplicación de los castigos, y especialmente de la pena capital, se guarden con los indios las formalidades esenciales del derecho natural.

6° Que se prohíba a los cristianos bajo algunas penas y multas, el robo, la compra y venta de los hijos de los Indios.

7° Por último que en los fortines que están bajo la autoridad nacional se les conceda al jefe principal de cada uno autoridad civil para que entiendan en las quejas y demandas de los indios y les haga justicia cuando la merecen, recomendando esto mismo a las demás autoridades del Chaco.

Buenos Aires, febrero 2 de 1870.

Fray Joaquín Remedi.

Prefecto de misiones. (Remedi, 1995, pp. 79-80)

La frialdad que expresa la normativa propuesta no deja de exponer de manera puntual, los hechos que tenían lugar en la vida entre indígenas y colonos, mediada por los misioneros. Estos incluyen al robo, la compra y venta de niños, las matanzas masivas de nativos - incluyendo infantes, mujeres y ancianos, en general- y las ejecuciones directas sin que exista ningún tipo de indicio de justicia. Sobre la trata de niños y las matanzas masivas de indígenas, Teruel (1995) indica que se trató de un tema de gran importancia para la época, al punto tal que dio forma a la “chusma”, nombre que denominaba al conjunto de mujeres y niños indígenas entregados como botín de guerra luego de los combates.

Las fuentes citadas nos permiten acceder a una visión más amplia de las historias de los pueblos indígenas del norte de Salta. Sin caer en generalizaciones, no pretendemos abarcar a todos los pueblos ni entrar en especificaciones sobre el transcurrir histórico de cada uno de ellos. En este trabajo, tomamos como referencia las fuentes anteriores debido a que fue ese el proceso de mayor sistematicidad de la conquista a partir de la presencia de los franciscanos; esto es 1861-1914, ya con la penetración efectiva de los militares con las campañas y expediciones y el proceso de poblamiento de los territorios indígenas.

Teruel (1995) afirma la existencia de un giro en las consideraciones de los franciscanos hacia los indígenas, en especial, desde el momento en que se evidencia el fracaso de la evangelización y el advenimiento de una postura crítica ante las prácticas de los

mismos misioneros. Las expresiones de sacerdotes como Remedi y Pellichi no dejan de valorar el rol de las misiones para la incorporación de los indígenas a la vida civilizada y para el mantenimiento de mano de obra; sin embargo, son también críticos de los colonos y sus modos de vida. En esta línea, Teruel (1995) hace referencia a cómo toma forma la idea del “buen salvaje”, a partir de la cual los misioneros se presentan como protectores de los indígenas en tanto seres accidentalmente incapacitados por la naturaleza. Este sentido de la protección irá mutando a través del tiempo, pero se mantendrá vigente a través de nuevos interlocutores e instrumentos, como las políticas públicas y las leyes.

En cuanto a las misiones franciscanas, no fueron los únicos enclaves encargados de propagar el cristianismo en la zona, sino que también intervinieron otros credos, en particular, desde principios del siglo XX. Específicamente, sin ahondar en el tema que excede a este capítulo y tesis, nos referiremos a la iglesia anglicana. En la actualidad, son numerosas las expresiones cristianas que se desempeñan en las comunidades indígenas de los departamentos San Martín y Rivadavia. Como resultado de esta proliferación, la iglesia católica se ha visto disminuida en su labor misionera y capacidad de incidencia en comparación con la dedicación que otros credos han destinado a la cuestión indígena.

Entre los motivos que propiciaron la instalación de la iglesia protestante se encuentra la crisis de las misiones franciscanas durante fines del siglo XIX y principios del XX. Se suma a ello el proceso de violencia sistemática al que habían sido sometidos los pueblos, como ya hemos visto, durante el proceso de conquista militar -agravado luego, por la explotación en los ingenios azucareros-. Estos hechos motivaron el buen recibimiento de los misioneros entre los grupos wichí y tobas y, de este modo, se remarca también, la poca efectividad de los católicos para defenderlos de los avances militares. Entre 1911 y 1944, se instalaron numerosos centros misionales anglicanos en poblaciones indígenas wichí, toba, pilagá, chorote y nivaclé de los ríos Pilcomayo y Bermejo (Ceriani Cernadas, 2015).

La presencia de los anglicanos estuvo vinculada al crecimiento y la expansión de los ingenios azucareros, en particular, del ingenio La Esperanza. Los hermanos *Leach*, propietarios de origen británico, invitaron a los misioneros a evangelizar a los indígenas que trabajaban en su emprendimiento. A partir de este momento, se crearon numerosas misiones en el camino de los ingenios del norte de Salta y Jujuy. Uno de los puntos estratégicos para

los anglicanos fue la Misión El Algarrobal, conocida actualmente como Misión Chaqueña. Ésta fue fundada en 1914 y resultó de gran importancia por su ubicación geográfica privilegiada en el paso de los indígenas hacia el trabajo en los ingenios y, además, por la cercanía con la localidad de Embarcación que contaba con una estación de ferrocarril. En relación a esto, la localidad de Embarcación fue un punto estratégico para el despliegue de acciones de los misioneros anglicanos sobre los poblados del norte de Salta, debido a que se ubicaba en los márgenes del Bermejo. A su vez, conectaba las migraciones de los pueblos indígenas provenientes de pueblos como Tartagal, Ballivián, Aguaray y los ubicados en el río Pilcomayo con los ingenios y las misiones.

Ceriani Cernadas (2015) analiza el estrecho vínculo entre los ingenios azucareros y las misiones anglicanas; a partir de este estudio señala la negativa influencia del hombre blanco sobre las culturas indígenas respecto a la adquisición de hábitos como el consumo de alcohol y conductas pecaminosas, bajo los términos del credo católico. Tanto la Misión El Algarrobal, como las misiones católicas, actuaron durante el proceso de conquista militar y llegaron, incluso, a constituir a los misioneros en defensores de los indígenas. De esto, podemos decir que las misiones anglicanas fueron actores fundamentales durante el proceso final de colonización por su cercanía con los británicos, dueños de ingenios, y por las facilidades que esto les generaba en las intervenciones sobre las poblaciones indígenas.

Lejos de las intenciones de este apartado está profundizar en el desempeño de las expresiones religiosas cristianas en la vida de los pueblos indígenas del norte de Salta sin indagar, exhaustivamente, en las influencias y repercusiones del despliegue de las misiones y sus objetivos de intervención. No obstante, intentamos utilizar las fuentes primarias y las interpretaciones para mostrar la gravedad de las violencias a los que eran sometidos los indígenas, hechos que presenciaron los misioneros franciscanos y que los llevaron, incluso, a pedir por esos desgraciados seres humanos.

Desde lo dicho, nos interesa remarcar que el territorio del norte de Salta y Jujuy ha sido espacio de abundantes intervenciones de diversos actores -entre ellos, la iglesia católica y otros credos- para intentar apaciguar a los indígenas. Desde diferentes prácticas buscaron soluciones para lo que se entendió como una problemática: la modificación del “salvajismo” y la necesidad de conseguir una transmutación en los modos de vida de los indígenas

chaquenses. Esto resultó un proceso a partir del cual se desplegaron múltiples estrategias para conseguir su control y reducción con el fin de instalar las sociedades actuales, enmarcadas en el Estado argentino y con formas de vida similares a las occidentales. En este proceso, las vejaciones sufridas por los indígenas no pueden ser leídas como relatos de sujetos sometidos pasivamente, sino que es necesario analizar, también, las estrategias que han desplegado para sobrevivir a las violencias y accionares excluyentes y sistemáticos. Resulta necesario dar cuenta de esta dimensión, para aproximarnos así a una mirada menos paternalista y minimizante de los procesos de resistencia y organización.

Los registros mencionados con anterioridad, tanto en lo relativo a los ingenios como a las misiones cristianas, dan cuenta de las vivencias, memorias y trayectorias de vida de las familias de los indígenas de Tartagal y otras ciudades del departamento San Martín, que confluyeron en FM Comunitaria La Voz Indígena. La crueldad de las historias relatadas por los franciscanos forma parte de las memorias colectivas de los integrantes de la experiencia en estudio, quienes han dado forma al relato de su lucha, tomando como aspecto central la denuncia y el rechazo a estos hechos.

A partir de la reconstrucción de este escenario histórico y sociocultural, la ciudad de Tartagal resulta consecuencia de los procesos de desplazamiento de población indígena, al mismo tiempo, su formación se relaciona con la expulsión de los nativos habitantes de estos territorios para edificar la ciudad. En el apartado siguiente, presentamos una breve historización de Tartagal que nos permite acceder a una mejor comprensión del colectivo de FM Comunitaria La Voz Indígena y sus reivindicaciones políticas.

Proceso de conformación de Tartagal

La conformación de Tartagal -como espacio geográfico definido, con límites y con una jurisdicción clara- conllevó muchas intervenciones; entre ellas, se destacan las movilizaciones de población y los intereses económicos. Para referirnos entonces a lo que hoy conocemos como Tartagal es importante aclarar que se encuentran presentes, por un lado, la vida de los pueblos indígenas (habitantes ancestrales) y, por otro lado, la progresiva

instalación de colonos y misioneros con el objetivo de lograr la conformación definitiva de la ciudad como símbolo del triunfo de la ‘civilización’.

La breve reconstrucción de la historia de la ciudad de Tartagal es realizada a través de los documentos escritos por los colonos. Y con esto queremos remarcar que no existe un relato histórico hecho por los pueblos originarios⁵ de lo que se interpreta como Tartagal. Los relatos que se encuentran refieren al proceso de expulsión de las comunidades indígenas hacia los márgenes, que fue dando forma a la ciudad. Inferimos, de este modo, que Tartagal como categoría histórica ha sido configurada por los pobladores inmigrantes y criollos, quienes no solo construyeron la ciudad físicamente, sino que también diseñaron e implementaron la simbología que se sostiene hasta la actualidad. Por otro lado, las “historias de Tartagal” son reconstrucciones que, además de intentar ordenar temporalmente los comienzos de la ciudad, fueron escritas con el objetivo de satisfacer una carencia identitaria creada en torno a la figura de una ciudad aparentemente ‘sin orígenes’. Muestra de esto es el libro escrito por un poblador de la ciudad, descendiente de colonos, Alejandro Pojasi. Este autor escribió *Tartagal, Salta, República Argentina: sus orígenes y demarcaciones de límites*. A propósito del lanzamiento de una nueva edición, en 1994, Gregorio Caro Figueroa prologaba lo siguiente:

La fundación de Tartagal no fue un acto formal, solemne y repentino. Fue una gestación tan lenta como difícil. Si, como bien dice Alejandro Pojasi, durante mucho tiempo esta fue “tierra de nadie”, a lo largo de un lapso más prolongado aún también fue una “tierra sin historia”. (Pojasi, 2013, p. 21)

El primer antecedente del nombre Tartagal se encuentra en mapas bolivianos, entre 1844 y 1853, y esto se repite varias veces en estos documentos. La ubicación cartográfica refería a un lugar ubicado al noroeste de Orán y al sur de Yacuiba. Más precisamente, se reconoce que, en 1860, se fundó la misión Tartagal como parte de un plan de los Padres

⁵ El colectivo de memoria étnica de ARETEDE y radio comunitaria La Voz Indígena lleva adelante un proceso de escritura de la historia de los pueblos originarios de Tartagal. Desde este proceso de escrituración, narran, entre otros aspectos, los desplazamientos y exclusiones que vivieron durante la construcción de la ciudad tal como se la conoce en la actualidad. Estos libros, muchos de los cuales han sido presentados recientemente, forman parte de lo que podemos denominar una ‘Historia disidente de los pueblos originarios de Tartagal’, que plantea una disputa de sentido al orden simbólico dominante, construido a partir de la idea de una ciudad ‘fundada’ a partir de la eliminación de los pueblos originarios.

Franciscanos del Colegio de Propaganda Fide para evangelizar a los indígenas. Sin embargo, finalmente, en 1891, grupos chiriguano incendiaron la misión y ésta desapareció (Rioja, 1997).

Refiriéndonos al proceso de conquista de los primeros años del siglo XX, éste implicó que, para la instalación de fuertes y la navegación y exploración del umbral del Gran Chaco (el cual permitía llegar al Pilcomayo), se fueran construyendo caminos y pequeños asentamientos. Tartagal comenzó, así, a tomar forma con pequeños poblados que se instalaban de manera transitoria. La mayoría de los pobladores eran bolivianos y españoles que se dedicaban a la ganadería y a la agricultura. Como consecuencia de las disputas limítrofes entre Argentina y Bolivia, los primeros títulos de propiedad que se encuentran son bolivianos. Esto hecho desató una serie de diferencias en cuanto al nombre y la propiedad del asentamiento Tartagal, que era denominado Yariguarenda, Ñancahuaso y Tartagal, indistintamente. Las denominaciones y diferentes familias que reclamaban esos títulos produjeron situaciones confusas, aunque finalmente se impuso la legalidad de la propiedad registral de Dn. Pedro Roffini. Los límites definidos de lo que abarca geográficamente a Tartagal son los siguientes:

Al sud del río Tartagal, al norte de la Quebrada de Zanja Honda que la separa de Yariguarenda, también alterna la denominación de Zanja Honda con el de Quebrada Honda; el este la ceja del monte San Benito y al oeste con el camino nacional a Bolivia que corre al pie de la serranía. (Rioja, 1997, p. 101)

Pojasi (2013) enumera los hitos históricos de la ciudad de Tartagal, a la cual él define como “nunca fundada”:

Año 1864: Finca Ñancahuaso y Yariguarenda. Por instrumento legal se documentan en la sección Registro de Títulos Bolivianos, de la Dirección General de Inmuebles de la provincia de Salta.

Año 1867: 27 de octubre, emanado de la correspondencia epistolar de esa fecha del comandante Santos Guallama desde Orán: “El Tartagal”.

Año 1882: por ley de 4 de agosto de 1882 la provincia otorga la primera concesión de exploración y explotación de yacimientos petrolíferos a los señores Altgelt y Méndez, conforme a la solicitud presentada por su apoderado D. Blas M. Arias.

Año 1884: diciembre. Expedición del Gral. Benjamín Victorica: en Diario de Marcha, página N°567, cita “El Tartagal”. Documento oficial del Ministerio de Guerra y Marina, hoy Ministerio de Defensa.

Año 1924: 25 de septiembre. Decreto provincial N°1895 firmado por el por el Excmo. Gobernador Dr. Adolfo Güemes, creando la primera Comisión Municipal. (p. 41)

Existe cierto consenso en considerar que, para la definitiva instalación de los pobladores y la conformación de Tartagal como pueblo, la llegada del ferrocarril y el descubrimiento de petróleo fueron motivaciones importantes. En 1923 ya se encontraba en marcha la construcción de la vía férrea. Si bien la instalación soberana del Estado argentino respecto de los límites con Bolivia fue fundamental; en principio, el descubrimiento de petróleo fue el motor decisivo para la aceleración de la creación formal de la ciudad. Claramente, la atracción que la actividad petrolera significó para la economía argentina constituyó el móvil esencial para la constitución de Tartagal.

Dn. Pedro Roffini, quien en la actualidad es reconocido como fundador de la ciudad de Tartagal, cumplió un rol fundamental en la distribución y organización del poblado. Roffini tenía la ventaja de contar con títulos de propiedad, lo cual le permitía disponer de terrenos para la instalación de caseríos, en desmedro de los pobladores originarios que eran expulsados a medida que avanzaba la edificación de la ciudad. Un hecho no menor, que simboliza la historia de Tartagal, es que Roffini guardaba en su cuerpo la herida de una flecha producto de su participación en la batalla de Curuyuqui (Rioja, 1997). La marca de una flecha en quien es recordado, aún hoy, como fundador de la ciudad, condensa de manera simbólica que la edificación del pueblo es la continuación de quienes batallaron contra los indígenas para vencerlos y ocupar sus territorios. Es así como los propósitos políticos de los colonos se expandieron por los territorios del Gran Chaco, concretándose el de Roffini, específicamente, en Tartagal.

Como ya mencionamos, el descubrimiento de petróleo fue determinante para dar forma al pueblo de Tartagal. La existencia de petróleo motivó el interés extranjero por

acceder a este codiciado recurso natural. Desde fines del siglo XIX y en los primeros años del XX, tuvieron lugar diferentes exploraciones, encabezadas por la compañía estadounidense *Jersey Standard Oil Company*. Esta empresa desempeñó un rol importante en la historia de Tartagal y también en la historia del petróleo en Argentina; es reconocida la puja con la empresa nacional YPF por la soberanía de los recursos naturales.⁶

En 1923, la empresa estadounidense obtuvo la concesión de 9.000 has. para explotación petrolera por parte del gobierno provincial y, en 1924, el tren ya funcionaba y recorría Tartagal, transportando cargas y pasajeros. Finalmente, con estos impulsos, se terminó de constituir el Municipio de Tartagal el 25 de septiembre de 1924 con la conformación de la primera Comisión Municipal. Ésta estuvo integrada por Pedro Roffini, Federico Smith, Nicanor Sanz, José Raventos y el Ing. Arturo Helguera. A continuación, referenciamos el Decreto N°1895 de la primera Comisión Municipal de Tartagal.

⁶Para mayor información sobre la disputa entre la Jersey Standard Oil Company e YPF, ver: Benclowiz, J. (2009a) *Genealogía del movimiento piquetero Tartagal-Mosconi. Salta Argentina, 1920-2001*. Tesis de doctorado. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras.

DECRETO N° 1895

Salta, Setiembre 25 de 1924.

Vista la presentación que antecede de vecinos del pueblo de "Tartagal", solicitando del Poder Ejecutivo el nombramiento en el mismo de una Comisión Municipal.

CONSIDERANDO:

Que según dicha presentación, la mencionada localidad ha tomado gran impulso con motivo de la influencia de la línea férrea a Yacuiba, lo que determina la necesidad de crear en ella aquel organismo de gobierno.

Que conforme al artículo 8° de la Ley Orgánica de Municipalidades, todo centro de población urbana que tenga una renta de tres mil pesos podrá solicitar al Poder Ejecutivo el nombramiento de una Comisión Municipal independiente.

Que de lo informado por el señor Interventor de la Comuna de Orán, comisionado por el P. E. para constatar dicho antecedente de acuerdo a la facultad conferida por el artículo 10 de la misma ley, tiene el centro urbano de "Tartagal" la renta exigida por la disposición legal antes citada.

Que pasado este expediente al Departamento de Obras Públicas a los efectos del señalamiento de los límites jurisdiccionales de la nueva comuna, ellos se fijan convenientemente en el informe y planos respectivos adjuntos.

Que en consecuencia y cumplido como se halla aquel requisito de orden legal, corresponde proveer de acuerdo a lo solicitado,

Por tanto:

EL GOBERNADOR DE LA PROVINCIA

DECRETA:

Art. 1° Créase en el pueblo de "Tartagal" una Comisión Municipal con los límites jurisdiccionales determinados en el mencionado informe del Departamento de Obras Públicas.

Art. 2° Nómbrase miembros de la expresada Comisión Municipal a los señores Pedro José Roffine, Federico Söhmig, Nicanor Sanz, José Raventós e ingeniero Arturo Helguera.

Art. 3° Comuníquese, publíquese, insértese en el Registro Oficial y archívese.

GUEMES

Luis López

Creación de la primera Comisión Municipal
(Decreto N° 1895, del 25 de setiembre de 1924)

Figura 9. Decreto N°1895 de la primera Comisión Municipal de Tartagal. Fuente: Pojasi, A. (2013). Tartagal, Salta, República Argentina. Sus orígenes y demarcaciones de límites (1864-1925). Salta: Fondo Editorial Secretaría de Cultura de la Provincia de Salta.

La presencia de la *Standard Oil* en Tartagal contribuyó ampliamente a la construcción de la ciudad. Cuando en 1926 comenzaron a extraer petróleo, la empresa se instaló formalmente en el municipio tartagalense y edificó un campamento, viviendas, canchas de tenis, dos refinerías de pequeña escala y una enfermería ubicada en el actual Regimiento de

Infantería Monte de la Gendarmería Nacional N°28. La expansión de la *Standard Oil* en la zona osciló entre frenos y reactivaciones como producto de las pugnas entre los distintos gobiernos nacionales. Sin embargo y pese a los intentos por restringir su accionar, la compañía norteamericana desarrollaba intervenciones importantes en la sociedad de Tartagal; por ejemplo, en 1933 inauguró un hospital con servicios avanzados; mientras que el hospital estatal recién fue construido en 1947 (Benclowicz, 2009a).

Así como Tartagal fue el centro del campamento de la *Standard Oil*, la empresa estatal YPF se asentó en el Campamento Vespucio, donde edificó una sala de primeros auxilios y una enfermería (Benclowicz, 2009a). La presencia de YPF posibilitó el desarrollo de las localidades Vespucio y General E. Mosconi. De este modo, fue motor del desarrollo económico de estas poblaciones y cumplió, así, roles que el Estado dejaba descubiertos. En relación a YPF y su estructura laboral interna, ésta incidió en la distribución social de los territorios en los que se ubicaba. Es así que Campamento Vespucio era la localidad en la que vivía el personal jerárquico (profesionales y técnicos), mientras que la población de Mosconi estaba compuesta por trabajadores temporarios, empresas contratistas y comerciantes que abastecían a Vespucio. Benclowicz afirma que:

Hacia 1938, YPF había construido en Campamento Vespucio, además de las casas y habitaciones donde vivían cerca de 2.000 personas, una escuela primaria y un hospital, un club social, un local con bar, un salón para reuniones familiares, una biblioteca, y canchas de fútbol, básquet, tenis y bochas, entre las obras más importantes. Por ese entonces, el personal permanente estaba compuesto por 55 profesionales y técnicos, 51 empleados administrativos y 599 obreros. (2009a, p. 40)

Es notable cómo la actividad hidrocarburífera propició y facilitó la creación de las poblaciones de Tartagal y Mosconi; pues se encontró una gran motivación para el ejercicio de soberanía política sobre los territorios del norte de Salta. Ejemplo de esto es el caso de YPF; esta empresa fue artífice de la urbanización de Campamento Vespucio. Respecto a las primeras instituciones urbanas, éstas fueron construidas por las empresas petroleras, pues su existencia terminó derivando en que el Estado pose su mirada sobre Tartagal y Mosconi, determinando aspectos netamente vinculados a su constitución jurídica. Desde estos

aspectos, es posible ver cómo la región tuvo una influyente capacidad económica, fundamentalmente por el petróleo y, en menor medida, por los obrajes madereros.

Como consecuencia de la creciente actividad hidrocarburífera, la cual atraía el crecimiento poblacional, en 1946, durante la presidencia de Juan Domingo Perón, se creó el municipio de Gral. Enrique Mosconi que tenía bajo su jurisdicción a Campamento Vespucio. Sobre la base de Mosconi, y con el municipio de Tartagal previamente creado, finalmente, en 1948, se constituyó el Departamento San Martín, separándose así, de la dependencia del departamento Orán.

Hasta ese momento, la pertenencia del norte del Bermejo a la jurisdicción de Orán ya había traído conflictos y críticas respecto a la capitalización de beneficios por parte del gobierno provincial y de la población oranense, en desmedro de los municipios de Tartagal y Mosconi. Estos últimos dos municipios presentaban carencias tanto en la infraestructura como en las condiciones de vida en general, que no eran consecuentes con relación a la cantidad de riqueza generada por el petróleo. Un testimonio interesante que refleja este malestar responde a una publicación⁷ del periódico tartagalense *La Frontera*:

Tartagal es una fuente de recursos; el Gobierno percibe ingentes sumas por producción petrolífera; otras sumas ingentes percibe sobre patentes al comercio, sobre impuestos al consumo, pero el pueblo de Tartagal sólo tiene obligación de contribuir a la riqueza fiscal; trabajar, pagar, callarse la boca ¿Hasta cuándo? (...) El pueblo de Tartagal, en su totalidad, sin distinción de personas, clases o categorías, quiere que esta situación se resuelva antes de fin de año; quiere que la expropiación de tierras y el agua corriente sea una realidad dentro de dos meses. Si ello no se realiza será perdida toda esperanza y la indisciplina ha de cundir. (Benclowicz, 2009a, p. 48)

La mayor parte de los ingresos del departamento Orán eran aportados por el petróleo y el gas que se extraía de Mosconi, Vespucio y Tartagal; esto era mucho más de lo que contribuía el Ingenio El Tabacal. En total, los aportes de la extracción de petróleo y gas constituían el 55% del total de producción de la provincia de Salta. Debido a esta situación de inequidad e incongruencia entre lo que ingresaba a las arcas de la provincia y lo que se

⁷ Relato del periódico *La Frontera* con fecha del 11 de noviembre de 1933, extraído de Benclowicz, 2009a.

distribuía en los municipios proveedores de los recursos naturales, se generaron una serie de manifestaciones de descontento popular. Sostenida en el tiempo, la problemática generó que la zona se mantenga en condiciones de desigualdad y atraso en relación a otras grandes ciudades como Salta y Orán.

De este modo, la extracción de petróleo y gas fue, indudablemente, la principal causa del interés estatal sistemático sobre los territorios del norte del Bermejo, tras las batallas de resistencia indígena, los conflictos limítrofes y las disposiciones finales sobre la soberanía argentina. En el marco de esta conflictividad, se pasó a la última etapa de incorporación de los territorios históricamente habitados por pueblos indígenas a manos estatales y privadas para facilitar el extractivismo petrolero, gasífero, maderero y la industria azucarera. Este proceso se realizó en consonancia con la expulsión de los habitantes indígenas y su confinamiento a los márgenes de las ciudades del departamento San Martín.

¿Cómo se produjo este proceso? y ¿qué implicancias tuvo para los originarios que se incorporaron al movimiento de radio comunitaria La Voz Indígena? Intentaremos hacer algunas reflexiones respecto a estas preguntas, tomando en cuenta la historia de la ciudad de Tartagal y la situación actual de las poblaciones originarias. Pues, entendemos que la historia de La Voz Indígena emerge de estas tramas excluyentes, las cuales se encuentran plasmadas en las memorias y vivencias de las y los comunicadores.

La ciudad de Tartagal y sus márgenes

Como señalamos con anterioridad, la ciudad de Tartagal se fue conformando a medida que se desfiguraba y desplazaba la presencia indígena, primero con las guerras de exterminio y, luego, con su incorporación y asimilación como mano de obra. Es aquí notable que la figura del indígena aparece ya, en estos momentos, asociada a la definición de una problemática a la que había que encontrarle soluciones. De este modo, continuamente y hasta la actualidad, se ensayan alternativas para dar resolución a esta cuestión. Como mencionamos, en primer lugar, la estrategia fue el exterminio basado en el lema “dominar,

conquistar y colonizar” (Trincheró y Valverde, 2014, p. 176). De esto, nació la implementación de las campañas militares para acabar definitivamente con el obstáculo indígena que impedía el ‘desarrollo de la modernidad en la Argentina’.

En esta línea, Trincheró y Valverde (2014) señalan que la cuestión de las fronteras indígenas fue el primer proyecto modernizador que convocó a la burguesía argentina para la unificación estatal y la construcción de la idea de nación. A, su vez, Iñigo Carreras (1984) concluye que la “guerra contra el indio” operó como la noción constructora de la estatalidad argentina. A partir de esto, nos hallamos, en este primer momento, con la idea de desaparición total de la población indígena; sin embargo, en Tartagal, el Departamento San Martín y el Pilcomayo, hemos observado que las guerras de resistencia se mantuvieron hasta 1917 y que la fundación de los pueblos bajo dominio estatal tuvo lugar recién en los primeros años de 1920. Esto da cuenta de la presencia activa de los pueblos indígenas que, si bien cesaron los hechos de resistencia militar, lo hicieron en función de su supervivencia. Muchos de ellos se replegaron al monte y, otros, se fueron incorporando a las lógicas de la vida bajo el dominio del Estado. Estas situaciones recrean formas de resistencia que serán indagadas posteriormente.

A lo largo de los apartados anteriores, hemos visto que esta etapa de inscripción a la vida estatal se dio en forma de sometimiento como fuerza de trabajo a los emprendimientos capitalistas de la zona, principalmente, a la industria azucarera, a los obrajes de extracción de madera y, en menor medida, a la actividad petrolífera. El proceso de sometimiento como mano de obra esclava se extendió durante las primeras cuatro décadas del siglo XX, período en el que no tenían protección alguna por parte del Estado. Finalmente, el reconocimiento de derechos y de condiciones de ciudadanía llegó con el peronismo, principalmente, con la sanción del Estatuto del Peón en 1944.

En ese marco, los indígenas, expulsados de sus territorios y con todas sus formas de vida ancestrales coartadas por la expropiación de las tierras y la depredación del monte, se vieron obligados a trabajar en este tipo de emprendimientos para subsistir. La madera era el principal combustible del país y por esa razón su extracción fue decisiva para poner en funcionamiento todas las maquinarias que sostenían la expansión económica de la región, incluso las locomotoras que transportaban el petróleo y las perforadoras (Benclowicz,

2009a). Rioja (1997) afirma que los principales centros de trabajo eran el Ingenio San Isidro y el Ingenio San Martín de Tabacal, asimismo, relata que los indígenas que provenían del Pilcomayo tomaban en Tartagal el tren que los llevaba hacia esos lugares. Fue así que los pobladores indígenas fueron paulatinamente desplazados al borde de la actual Ruta Nacional N°34 y, al mismo tiempo, continuaron el circuito de la migración como trabajadores temporarios a los ingenios azucareros donde sufrían todo tipo de vejaciones. Benclowicz afirma “En ese contexto, los indígenas de la zona de Tartagal se convirtieron en zafreros, obrajeros, clasificadores de madera, durmienteros” (2009a, p. 63). Las condiciones de existencia de los pueblos originarios estaban marcadas por “los trabajos forzados, la desnomadización y el quiebre de la vida comunitaria” (Benclowicz, 2009b, p. 3), que garantizaban su sobreexplotación.

Tanto la esclavitud como la trata de personas se evidenciaban en manejos que incluían a un intermediario, éste cobraba por cada persona que reclutaba y, a su vez, recibía un porcentaje de la producción de esa persona. Esto generaba una cadena de intermediarios, quienes iban convenciendo a los indígenas para acceder al “trabajo” como parte de un engaño (Benclowicz, 2009b, p. 5). Este tipo de procedimientos se mantienen hasta la actualidad, muestra de esto es el caso de Daniel Solano,⁸ trabajador guaraní de la comunidad Cherenta de Tartagal, quien fue reclutado por una empresa frutícola del sur de la Argentina y luego, por reclamar condiciones de trabajo dignas, fue asesinado en 2011. A la actualidad, su cuerpo continúa desaparecido. Sabemos, son muchos los testimonios que exhiben las múltiples violencias que padecían los contratados indígenas, quienes vivían hacinados y en establecimientos totalmente insalubres, donde a la vez que eran objeto de latigazos y de coacción física. Otra práctica común era el trato con los conchabadores, los cuales adelantaban alimentos a cambio de trabajo y anotaban en una libreta. De este modo, los indígenas se convertían en deudores y, a la hora de cobrar, los conchabadores contaban con el apoyo de la policía y la brutalidad de la fuerza. Estas formas de engaño y aprovechamiento de las dificultades de adaptación a las transacciones económicas que implican el intercambio de dinero, se mantienen también en la actualidad.⁹

⁸ Ver: <https://latinta.com.ar/2017/11/daniel-solano-otro-desaparecido/>

⁹ Es común la presencia de denuncias policiales a este tipo de sujetos, en su mayoría almaceneros. Son quienes confiscan las tarjetas de cobro de beneficios como la Asignación Universal por Hijo a los indígenas, a cambio

En la revisión de este escenario, podemos visibilizar cómo el periodo inmediatamente posterior a la conquista fue traumático y en la actualidad es recordado de manera muy dolorosa. Los indígenas fueron objetos de comercio y repartición al ser contratados por empresas azucareras y por obrajes madereros. Entre el trabajo en los establecimientos azucareros y los desplazamientos para retornar a sus territorios, los recorridos de los indígenas de la zona de Tartagal se encontraban con grandes dificultades para el traslado; fue así que muchas familias que provenían del Pilcomayo, se fueron quedando en Tartagal y alrededores. Muchos de los sujetos de procedencia indígena que hoy forman parte de radio comunitaria La Voz Indígena han pasado por este tipo de establecimientos o bien, las historias de sus familias se relacionan con la extracción de madera o con las migraciones a los ingenios.

Actores clave para el sedentarismo de los pueblos -otrora nómades- fueron las misiones franciscanas, que desempeñaron un papel fundamental en el proceso de conquista y colonización de los poblados de Tartagal. Benclowicz (2009a) distingue dos tipos de asentamientos: las misiones y los establecimientos en terrenos fiscales. Las misiones tuvieron un fuerte crecimiento con la creación del Centro Misionero Franciscano de Tartagal, en 1924. Desde ese momento, hasta 1964, se fundaron las pertenecientes a Río Caraparí (1933), La Loma (1942), Tuyunti (1944), Yacuy (1952), P. Rafael Gobelli (1958), San Benito de Palermo (1960), Virgen de Fátima (1962) y Piquirenda (1964) (Rioja, 1997). Por otro lado, como ya mencionamos, las misiones de la iglesia anglicana se asentaron desde 1914, con la creación de la “Misión Chaqueña El Algarrobal” en Embarcación.

Con las incipientes instituciones estatales formadas, la municipalización de la población, la presencia de las empresas petrolíferas y el crecimiento del extractivismo de gas, petróleo y madera se fue moldeando definitivamente la ciudad de Tartagal. Como hemos visto, el lugar de los pueblos indígenas fue el de fuerza de trabajo barata, en principio, y luego, el de una población marginal que fue, rápidamente, expulsada hacia los suburbios de la ciudad o confinada en misiones en las que eran objeto de la conversión al cristianismo.

de ‘fiado’ en sus negocios. Luego, para cobrar la deuda, van ellos a los cajeros, en lugar de los propietarios de la tarjeta, y extraen el dinero sin ningún tipo de control.

Las misiones e instituciones estatales conformaron el aparato de dominación definitivo de los pueblos originarios de Tartagal (Benclowicz, 2009a). Poblaciones de indígenas se fueron estableciendo definitivamente sobre los márgenes de la ruta nacional N°34 y, muchos, en la actual ruta nacional N°86. Desde el establecimiento de la ciudad, han sido receptores de órdenes de desalojos que evidencian los conflictos territoriales que continúan en la actualidad. La movilidad de las poblaciones originarias y los problemas de propiedad han ido variando con el paso de los años y con la implementación de instrumentos legales, como la Ley 26.160 de Emergencia Territorial sancionada en 2006, la cual promovió reconocimientos de territorios.

En un primer momento, la geografía tartagalense estuvo caracterizada por el monte selvático, paisaje que se modificó raudamente apenas se inició el proceso de poblamiento por colonos y, principalmente, a medida que se instalaban los aserraderos. Así también, la llegada del ferrocarril introdujo cambios en la espacialización de la ciudad. Hacia 1930, comenzó a poblarse el este de Tartagal, denominado por entonces “La Banda”. Posteriormente, en la década de 1940, fue ocupado por los cuarteles del actual Regimiento N°28. Y ya en 1958, los vecinos se organizaron para pedir que se expropien terrenos debido a la carencia de títulos de propiedad; de este modo, el gobierno provincial expropió veinte manzanas. Años más tarde, se urbanizó la zona que en la actualidad ocupa Villa Güemes, este hecho incluyó la construcción de la escuela Cornelio Saavedra y la capilla (Rioja, 1997).

Hacia 1929, el crecimiento urbano de Tartagal era notable. Rioja (1997) afirma que “Tartagal contaba con 3.891 habitantes, 546 casas, casi todas de madera y 35 manzanas bien trazadas, lo cual era signo evidente de avance” (p. 110). Desde 1926, en adelante, Tartagal contaba con dos escuelas más y, en 1935, se inauguró el puente de la avenida 20 de febrero sobre el río Tartagal. En este crecimiento urbanístico, también se habilitó una comisaría, una oficina de impuestos, de correo, estación de ferrocarril, clubes deportivos y regimientos militares; asimismo, se activó la vida bancaria (en 1932, se inaugura la primera sede del Banco de la Provincia de Salta y, en 1941, se instala el Banco de la Nación) y la actividad comercial (Rioja, 1997).

Sin embargo, a pesar del crecimiento urbano asociado a las actividades hidrocarburíferas y madereras, la zona de Tartagal siempre se caracterizó por la denuncia y

molestia popular ante el feroz extractivismo de recursos naturales y la poca inversión en mejoras para las poblaciones de los barrios y parajes. La excesiva diferenciación social promovida por YPF, empresa que generaba ingresos multimillonarios y cuyos trabajadores exhibían vidas suntuosas, en contraposición con las problemáticas de los sectores más desfavorecidos (falta de acceso a la vivienda, falta de cloacas, agua, pavimentos, etc.) despertó grandes malestares. Estos, desplegados a lo largo de la historia, se agudizan y toman como punto de expresión extremo las conocidas “puebladas” de los años 90 y 2000.¹⁰ Resulta un hecho no menor el lugar, el rol y la representación de los pueblos indígenas durante estos procesos conflictivos en los que, de acuerdo a lo investigado, son invisibilizados y relegados a solaparse bajo una sola categoría, que no asume la cuestión en torno a la identidad étnica. Retomaremos este aspecto más adelante.

Con esta complejidad sociocultural y el mencionado desarrollo urbanístico, la pujante ciudad se fue estableciendo, a la par de los años de mayor productividad petrolera y gasífera. En la década del ‘60, los ingenios modificaron la forma de cultivo debido a la mecanización de la zafra; este hecho motivó que la mano de obra indígena ya no sea contratada de manera compulsiva. Y, justamente, esto nos acerca a la situación actual de los pueblos indígenas de la zona.

Hemos podido, así, dar cuenta de cómo el proceso constitutivo de la ciudad de Tartagal recayó en manos de los habitantes colonos, en principio, y luego, de aquellxs sujetxs que se autoidentificaron como no indígenas. Estos actores fueron los encargados de planificar y dar forma al tejido urbano; en este camino, es visible el despojo y la omisión de la historia y presencia de las poblaciones originarias.

¹⁰ Masivas manifestaciones multisectoriales en contra de las privatizaciones de empresas estatales, tales como YPF y el Correo Argentino. También fueron la expresión contra el saqueo de recursos naturales y la falta de trabajo. General E. Mosconi y Tartagal fueron epicentro de estos levantamientos que incluyeron la realización de grandes marchas y numerosos cortes de ruta.

Situación de los pueblos indígenas en la ciudad de Tartagal: olvidos y marginalidad

Como ya expusimos, los pueblos indígenas no fueron parte activa de la toma de decisiones sobre la construcción de la ciudad de Tartagal, sino todo lo contrario. Luego del cese de la hostilidad de la resistencia armada, los indígenas fueron entendidos como ‘vencidos’ por parte de los colonos. Estos últimos, en función de su pretendida victoria, avanzaron sobre los territorios y fueron estableciendo las instituciones estatales que dieron forma a la ciudad, ajustándose a los símbolos de la modernidad y del futuro desplegados. Por ejemplo, el historiador Alejandro Pojasi retoma la referencia a lo indígena como un pasado traumático, y, cuando se pregunta por los verdaderos primeros pobladores de Tartagal, enuncia: “La región llana y boscosa del Chaco y sus alrededores estaba ocupada, y lo está aún, por indios nómadas, que se trasladaban de un lugar a otro. Estos indígenas alguna vez fueron verdaderos guerreros” (2013, p. 58).

Según se entiende mayoritariamente, los indígenas fueron derrotados y, en consecuencia, se fundó una nueva ciudad. Siguiendo este razonamiento, nos preguntamos ¿cómo llegaron los pueblos indígenas a vivir en los márgenes? Esta pregunta nos sirve de guía para entender el proceso por el cual los pueblos originarios fueron empujados a los bordes, despojados de sus territorios y confinados a las condiciones de vida más precarias. Desde esta reconstrucción, tres hechos importantes contribuyeron a la situación actual de los pueblos indígenas de la zona: la sanción del Estatuto del Peón, la entrega de Documentos Nacionales de Identidad -y el inicio del reconocimiento de ciudadanía durante el peronismo-, y finalmente, la mecanización de la zafra en los ingenios azucareros.

En relación al primero, el estatuto del peón, éste fue sancionado en 1944 y reguló las condiciones de trabajo en los espacios rurales. El instrumento estableció los principios de salubridad, descanso, salarios, etc. y, si bien esta norma no estaba destinada específicamente a los indígenas, contribuyó notablemente a la disminución del trabajo forzado al que eran sometidos los pueblos originarios, que se habían convertido en la población predilecta para el trabajo rural. Un testimonio de la época permite observar el impacto del Estatuto del Peón para los trabajadores indígenas:

Antes nos pagaban mensualmente. Perón hizo que nos pagaran cada quince días. Cuando llegó Perón tuvieron que dejar de usar el látigo y de insultarnos. Antes, todos los jefes llevaban revólver en el cinturón; cuando Perón llegó, esto les fue prohibido. Antes, acostumbraban a mirar cómo habíamos hecho el trabajo, y si no estaba bien, no le pagaban a uno. Antes, acostumbraban a patearnos, a tirarnos de las orejas, a hacernos trampa con la caña. Y si alguien era sorprendido comiendo caña porque estaba hambriento, lo encerraban. (Entrevista a trabajador indígena en el Ingenio San Martín del Tabacal, citado en Benclowicz, 2009b, p. 7)

Durante el peronismo, también tuvo lugar el inicio de la entrega de documentación de identidad que reconocía la pertenencia a la nacionalidad argentina y permitía el acceso a derechos sociales. Flores Klaric (2011) afirma:

La documentación civil activaba un mecanismo de individualización, clasificación y certificación como ciudadanos argentinos. En alguna medida, significó un giro en el tratamiento estatal hacia los indígenas desde una forma previa de valoración que los consideraba enemigos de la civilización. Entonces, la documentación indicaba un nuevo momento donde era posible la incorporación -tal vez formal y parcial- de los indígenas como ciudadanos de la nación. (p. 135)

Es importante destacar que el proceso de ciudadanización de los pueblos originarios presenta varias derivaciones: la identificación y cuantificación de la población indígena, la inclusión a los mecanismos estatales de construcción identitaria (escuelas, por ejemplo) y la potencial conversión a los modos de vida occidental. Este camino de conversión ciudadana de los indígenas del norte de Salta atravesó varias etapas, desde la entrega de documentos de identidad, hasta el proceso de reconocimiento de derechos iniciado en la década de 1980 -el cual se extiende hasta la actualidad-.

Respecto a la tecnificación de la cosecha de caña, Flores Klaric (2011) considera que las modalidades de vida de los pueblos originarios de Tartagal y el departamento San Martín sufrieron modificaciones. Anteriormente, se organizaban entre el trabajo estacional en los ingenios y obrajes y las tareas de subsistencia en los sembrados. A partir del cese de los trabajos en la cosecha de caña, los indígenas reorganizaron sus vidas, algunos volvieron al Pilcomayo y otros se reubicaron definitivamente en Tartagal. Los nuevos modos de

subsistencia consistieron en desempeñarse en las cosechas de tomates y/o porotos y en el empleo informal a través de la realización de ‘changas’¹¹ (Flores Klaric, 2011).

Diferentes actores sociales como las empresas de granos, las empresas petroleras y gasíferas, la municipalidad y las instituciones provinciales, destinadas a la construcción de viviendas, aportaron a una nueva configuración social de los pueblos originarios con acciones tales como los desmontes y las plantaciones de porotos, soja y otros granos. Así también, la instalación de gasoductos y oleoductos, el crecimiento y la expansión de la ciudad generó grandes modificaciones a través de la urbanización de los barrios. De manera avasallante, se fue diseñando e instaurando una nueva conformación territorial.

Anteriormente hemos dicho que, desde los procesos de resistencia indígena hasta la última batalla en 1917, los pueblos originarios han sufrido un rápido proceso de repliegue espacial. Es decir, fueron obligados a establecerse en las orillas del concebido centro de la ciudad y, también, fueron experimentando procesos de aculturación que los llevaron a la negación de la identidad, al olvido y, posteriormente, a desadscribirse de la identidad étnica. A su vez, el desprendimiento de la condición étnica les permitió ingresar más fácilmente a la vida en los barrios. De este modo, las identidades se fueron solapando bajo la categoría *criollo*.

En esta configuración sociocultural, la convivencia interétnica en Tartagal es conflictiva y dinámica. De manera continua, se generan nuevas categorías de diferenciación entre lo indígena y lo no indígena y es así como esta situación posiciona en un lugar problemático a quienes desarrollamos esta tesis. Esto se presenta así, pues, la tajante ruptura entre lo “blanco” y lo indígena no consigue dar cuenta de las formas de autoadscribirse de muchos ciudadanos que, si bien no pertenecemos a un pueblo originario, no nos reconocemos “blancos” en el sentido hegemónico del término. En relación a lo “blanco” y cómo se concibe esta categoría en América Latina, Santiago Castro Gómez nos ofrece una interesante reflexión:

No sobra insistir que “blanco” nada tiene que ver aquí con el color de la piel sino con la limpieza de sangre. Es “blanco” quien logra probar que descende directamente de

¹¹Modo de trabajo que consiste en realizar tareas esporádicas como cortar el pasto, limpiar los patios de las casas, etc.

los primeros pobladores españoles (...) La blancura no la da la piel sino la filiación con el ancestro europeo. (2014, p. 84)

Desde esta lectura, la concepción de lo “blanco” es asociada a la limpieza de sangre y al vínculo con los pobladores españoles, esto nos permite entender esta categoría como una posición social opuesta a lo indígena. Desde la perspectiva de los originarios, lo “blanco” se aplica principalmente en el sentido “invasor” del no autóctono.

A continuación, intentaremos describir algunas de las principales categorías identitarias que se utilizan en Tartagal. A saber, encontramos, por un lado, a los indígenas u originarios, esto es quienes pertenecen y se autoadscriben a la identidad étnica de alguno de los pueblos chaquenses que habitan la región. Por otro lado, “criollo” es quien no se define indígena y cuyo origen se encuentra en la mezcla de diferentes procedencias, la mayoría de las veces se posiciona a partir del rechazo a lo indígena. Finalmente, “blanco” es la categoría más particular porque es utilizada por los indígenas para referirse a las personas no indígenas, sean o no blancas de piel e, incluso, sean estas morenas. Así, “blanco” es el no indígena y, de tal modo, se constituye en una categoría de oposición.

Podemos ver, así, como en Tartagal y el departamento San Martín es común la proliferación de categorías que definen a los otros en función de su pertenencia étnica, de parte de los criollos o “blancos” se construyeron muchas formas despectivas de nombrar a los indígenas, por ejemplo, chirete, chaguanco, mataco, etc. A modo general, las categorías que prevalecen son indígena, criollo, blanco, en menor medida mestizo y finalmente, también se utiliza la palabra “gringo” para referir a los rubios y/o extranjeros. Es muy interesante observar cómo se construyen localmente estas diferencias, a pesar de que la mayoría de los habitantes indígenas y no indígenas se racialicen en función del ojo que mire.

Continuando con la distribución y reorganización del tejido geográfico tartagalense, Flores Klaric (2011) afirma que, desde aproximadamente la década de 1970, se produjo la emergencia de una nueva forma de organización indígena que se mantiene hasta la actualidad a través de la modalidad “comunidades”. La autora señala que esta etapa se extiende desde 1976 hasta 1983, periodo en el que los “caciques” comenzaron a canalizar, por medio de instituciones estatales, las demandas de acceso a viviendas, entrega de lotes y obras de

infraestructura, en tanto líderes políticos. De manera organizada, podemos periodizar la situación de los pueblos indígenas del norte de Salta, en las siguientes etapas:

1. Proceso de conquista y batallas de resistencia indígena: 1880-1917.
2. Establecimiento de soberanía estatal, construcción de ciudades e incorporación de los territorios al circuito productivo capitalista (ingenios, madera, petróleo y gas) 1917-1980. Desde 1980, temprano proceso de ciudadanización (entrega de DNI y reubicación territorial en las ciudades).
3. Proceso de reemergencias étnicas, organización de movimientos indígenas y reconocimientos de derechos: 1980- a la actualidad.

Una cuestión muy importante para la lectura de los procesos organizativos de los pueblos indígenas es su participación en los famosos cortes de ruta y movimientos piqueteros de la zona. Nos parece relevante avanzar en la pregunta por la visibilidad de los reclamos indígenas en esas grandes manifestaciones que, según nuestra perspectiva, no lograron volcar su mirada sobre las causas de los pueblos originarios. A partir del estudio de estos procesos organizativos, los cortes de ruta, el fenómeno de los piqueteros, las puebladas, el movimiento de la Unión de Trabajadores Desocupados de Mosconi, entre otros, han sido temas indagados por numerosos investigadores. En esta investigación, nuestras fuentes de consulta son: Korol, 2003, 2006; Agosto, 2006; Svampa 2003, 2006; Carra y Mac Kenzie, 2006; Bergel, 2003; Benclowicz, 2009^a y Paulizzi, 2016.

Los primeros indicios de las experiencias piqueteras del norte de Salta se encuentran en las movilizaciones realizadas por trabajadores de YPF en respuesta a las tempranas señales de privatización de esta empresa, entre 1989 y 1990. Svampa (2006) realiza una cronología en la que ubica como principal antecedente a la asamblea popular contra la privatización de YPF, llevada a cabo en 1990 en la plaza de General Mosconi. A ella, asistieron más de siete mil trabajadores. Fue así que los movimientos de trabajadores se consolidaron y crecieron rápidamente, a la par del afianzamiento del modelo neoliberal como método de gobierno nacional y provincial. En 1996, se formó la Unión de Trabajadores Desocupados (UTD) y en 1997, se hicieron los primeros cortes de ruta. Lo demás ya es historia conocida; los piquetes y las manifestaciones populares continuaron en efervescencia hasta, aproximadamente, el año 2003.

De este proceso histórico participaron no solo las organizaciones piqueteras, las cuales ganaron mayor visibilidad nacional e internacional y son reconocidas como impulsoras de las protestas; sino que también fueron partícipes activos y motores de estos eventos vecinos, trabajadores de los medios de comunicación, empresarios, docentes, entre otros, quienes, por lo general, son invisibilizados en los relatos teóricos.

Cortes de ruta, rebeliones, puebladas masivas con participación de la mayoría de los habitantes de la ciudad fueron hechos ardientes empujados por el sentido de absoluta intolerancia a la vida bajo ciertas condiciones: desempleo, hambre, privatizaciones, despidos masivos, falta de agua, servicios de salud precarios -por mencionar algunos reclamos-. La situación de malestar general acrecentada por la crisis económica que vivía el país, en ese momento, terminó por hacer eclosionar a la población. Existe una forma bastante generalizada de entender a estos procesos como movimientos de clase por los recursos naturales, contra el extractivismo, por la redistribución de la riqueza y por la autonomía de los trabajadores. En este panorama, son pocas las indagaciones que se animan a problematizar dichas experiencias desde otras perspectivas teóricas como, por ejemplo, los aportes foucaulteanos; en tal sentido podemos mencionar las contribuciones de Paulizzi (2016, 2015).

A pesar del gran interés que ha despertado en la academia las experiencias piqueteras y los levantamientos contra el neoliberalismo en el norte de Salta, es llamativa la poca referencia u omisión a los pueblos originarios y su participación en dichos eventos. Para la corriente que hegemoniza los análisis, estas manifestaciones constituyeron casos de levantamientos “criollos” o no indígenas, cuyas reivindicaciones y luchas poco tenían que ver con las demandas de los pueblos originarios. Si bien se identifica de manera aislada la participación nativa en las protestas, las fuentes de archivo que testimonian los intereses y demandas de los manifestantes evidencian la ausencia de proclamas étnicas de manera diferenciada.

Pretendemos aquí revisar algunos de los documentos más importantes elaborados a lo largo de las mencionadas protestas entre 1997 y 2001. En 1997 la Comisión de Vecinos de Tartagal organizó una asamblea popular en la que dieron forma a los primeros petitorios

dirigidos a las autoridades nacionales y provinciales, entre ellos, se destaca la demanda de una “reparación histórica” para la zona:

Solución para los problemas de infraestructura – cortes de energía, mal estado de las rutas, necesidad de acondicionamiento del aeropuerto de Mosconi; refinanciación de las deudas con el Banco Hipotecario Nacional por la compra de viviendas, especialmente para los desocupados; implementación de acciones concretas para paliar la desocupación; implementación de un plan de desarrollo regional basado en desgravaciones impositivas y créditos blandos; mejora en la distribución de las regalías hidrocarburíferas. (Benclowicz, 2009a, p. 211)

La Comisión de Vecinos fue la que inició y dirigió la primera Asamblea Popular y también, la que decidió realizar el primer corte de ruta. El carácter multisectorial de las protestas se evidencia en la participación de representantes de diferentes ámbitos de la sociedad, entre ellos, el Centro de Empresarios, docentes, periodistas, activistas del Partido Obrero, de la Unión Cívica Radical, del Partido Renovador, entre otros (Benclowicz, 2009a). Con el avance de los cortes de ruta de 1997, los petitorios fueron mutando, como lo veremos a continuación:

...5000 fondos de desempleo; la creación de 2500 puestos de trabajo por parte del Estado nacional de 400 pesos de bolsillo más salario familiar y obra social; la creación de 5000 puestos de trabajo a través del Estado y las PYMES, para las cuales se pedían créditos blandos. Con estos puestos se planteaba ir absorbiendo a los beneficiarios de los fondos de desempleo; la condonación de todas las deudas de servicios públicos para los desocupados, la cobertura de obra social gratuita para los desocupados. (Benclowicz, 2009a, p. 222)

A este petitorio se le suman otras reivindicaciones compartidas por toda la población como la mejora de la infraestructura de las rutas, el equipamiento de los hospitales, la construcción del dique Itiyuro II y la mejora del suministro de energía eléctrica. Todas ellas solicitudes son enmarcadas en un proceso de alianzas entre los sectores populares y las burguesías locales lo cual, según Benclowicz (2009a), alentó la formación de una identificación colectiva principalmente en torno a la “histórica reivindicación sobre las regalías hidrocarburíferas” (p. 225).

En medio de acuerdos y desacuerdos se fueron liberando las rutas, aunque siempre en un clima de tensa calma que se romperá con nuevas manifestaciones en 1999. De estas renovadas protestas surgió un nuevo petitorio que incluía los siguientes puntos:

Reincorporación de los 162 despedidos del municipio de Tartagal; continuidad de los “Planes Trabajar”, con un mínimo de dos años y un salario de cuatrocientos pesos, obra social, aportes previsionales; sanción de una ley provincial que impida el despido en la administración pública; obra social gratuita para todos los desocupados; que las empresas petroleras de la zona cumplan la promesa contraída en 1997, de crear 1400 puestos de trabajo; reducción de la jornada laboral en las petroleras de 12 a 8 horas, para que haya más trabajo; no a la privatización de los organismos de la administración pública; no a las privatizaciones de la salud y la educación; pago inmediato del programa de desocupados; régimen de jubilaciones anticipadas para todo el personal desvinculado del Estado; renuncia inmediata de todos los funcionarios de la Municipalidad de Tartagal; no a la persecución de los luchadores y retiro inmediato de las fuerzas que arribaron a la localidad (...). (Benclowicz, 2009a, p. 238)

Para este momento, ya el movimiento de trabajadores desocupados comenzaba a tomar forma y se generaban fracturas al interior de la organización vecinal. No obstante, entre 2000 y 2001, las multitudes -de manera indiferenciada- se volvieron a unir en las protestas conocidas como “tartagalazo y mosconazo”, en contra de las represiones policiales y producto de la continuidad y agravamiento de la crisis sociopolítica del país y, en especial, de la zona. Ya en mayo de 2000, por ejemplo, respecto de una de las rebeliones, Benclowicz afirma:

El conflicto presenta los elementos de una verdadera guerra civil, con dos bandos bien delimitados: el pueblo de Tartagal-Mosconi, que participa masivamente, incluida buena parte de la prensa local, que adoptó una posición favorable a los manifestantes, y las fuerzas de seguridad nacionales y provinciales, que intervienen por orden de los grupos dirigentes de ambas jurisdicciones. (2009a, p. 251)

La persistencia de la crisis y las pocas e insuficientes respuestas estatales terminaron agitando más las protestas, que siguieron en forma de alerta y movilización hasta 2001. Fue

allí cuando tuvieron lugar otros levantamientos en el auge de la crisis argentina que derivó en la salida del, entonces, presidente De la Rúa. Señala Benclowicz (2009a) que, en el año 2000, las comunidades indígenas se organizaron para “reclamar la participación en los programas de ayuda social de la provincia, y la titularización de las tierras, prometidas en el contexto de las puebladas de mayo de 1997” (p. 273). En especial, en el corte de ruta de noviembre de 2000 participaron pueblos indígenas.

Sabemos, la tumultuosa pueblada de 2000 en la que se produjeron saqueos a comercios de Tartagal, tuvo una segunda versión en el año 2001, con gran acompañamiento popular frente al fuerte despliegue represivo. No obstante, para ese momento, ya se avizoraban las fracturas y el inicio de la construcción de la figura de los piqueteros, de los encapuchados y cortadores de rutas como enemigos del orden social e incluso, como delincuentes. A esta larga y rica historia referenciada, se le puede preguntar por la participación indígena que, como hemos visto, fue siempre solapada por los intereses y demandas del conjunto de la población no indígena. La presencia de indígenas es insoslayable, sobre todo en una sociedad compuesta por numerosa población originaria o descendiente de pueblos indígenas, aunque no se incluya la variable étnica en los análisis. Sin embargo, nos interesa subrayar que las demandas y reclamos de los pueblos originarios en tanto poblaciones desplazadas y volcadas a los márgenes de las ciudades, con problemáticas e historias distintas a las de la población de la ciudad, no formaron parte de las consignas y luchas de los movimientos obreros y vecinales de ese momento.

Las consignas, reclamos y luchas de los pueblos originarios quedaron invisibilizadas de los grandes levantamientos de 1997, 2000 y 2001. Podemos ensayar algunas respuestas a esta omisión en la historia identitaria de una sociedad construida en torno a la superación y negación del pasado indígena, que no lo considera parte del mismo tejido social. Este sentido, la pertenencia vecinal, obrera y de clase como una identidad contrapuesta a lo indígena se concretó en la invisibilización, y aparente inexistencia, de los pueblos originarios como sujetos políticos. Esto no solo se puede observar en la ausencia de históricos reclamos indígenas específicos dentro de los petitorios, sino también en que muchas de las proclamas se fundamentaban en principios nocivos para los pueblos originarios: puntualmente, en el caso de la insistencia en las regalías petrolíferas y el manejo de los recursos petroleros por

parte de los trabajadores. En ningún momento se puso como objeto de cuestionamiento a las actividades extractivistas y sus efectos perjudiciales sobre los territorios indígenas.

Si bien la composición heterogénea de las protestas refiere a movimientos multclasistas -de los que derivaron experiencias organizativas diversas-, la identidad étnica fue el punto ciego de uno de los mayores antecedentes de lucha de las sociedades del norte de Salta. El ocultamiento de lxs sujetxs indígenas es un signo de interrogación sobre los activismos y luchas indígenas, negadas de las genealogías que describen a Tartagal y al departamento San Martín. Ahora bien, excede a nuestro análisis indagar en las genealogías de las luchas nativas de estos territorios, así que simplemente, nos proponemos profundizar en una experiencia puntual que retomó la memoria étnica y las luchas contra la conquista para constituir a determinados actores como sujetxs indígenas luchando en el presente. De este modo, entendemos que La Voz Indígena constituye un caso de especial interés para reflexionar sobre los olvidos y omisiones de la ciudad de Tartagal, principalmente, respecto a los reclamos territoriales. La experiencia también permite entender cómo emerge un movimiento social definido a partir de la identidad étnica desde la comunicación radial, para disputar la invisibilización, ocultamiento y dominación sobre los pueblos originarios.

Configuración territorial y descripción de las condiciones de vida de las comunidades indígenas del departamento San Martín

La situación actual de las comunidades indígenas es compleja debido a la permanente movilidad poblacional que caracteriza a los pueblos originarios de Tartagal, razón por la cual, es común la creación de nuevos asentamientos. En términos generales, las poblaciones indígenas están agrupadas en torno a comunidades ubicadas mayormente en los márgenes de la ciudad, en el atravesamiento de la ruta nacional N°34 y sobre la ruta nacional N°86. Algunos poblados se encuentran ubicados en barrios, como es el caso de 9 de julio, de origen guaraní. La mayor parte de los agrupamientos indígenas que forman parte del ejido urbano han sido confinados a vivir en pequeños espacios en condiciones de hacinamiento y donde es difícil realizar actividades como la agricultura y la recolección.

El impulso del crecimiento de la ciudad bajo la primacía del sentido de progreso, urbanización y superación de una historia de atraso en comparación con otras ciudades de la Argentina, se abalanzaron sobre los pueblos indígenas promoviendo, como ya hemos dicho, procesos de crisis en sus formas de vida. Esto tuvo repercusión específica en sus hábitats, dando inicio al largo camino de empobrecimiento, que toma cuerpo en los padecimientos que son masivamente conocidos -la falta de acceso al agua, a territorios, a cloacas, viviendas, salud, alimentos y educación-. El cercamiento, la pequeñez de las parcelas concedidas para cada familia y las problemáticas históricas como la falta de agua y cloacas convierten a los barrios en los que viven comunidades en lugares hacinados y profundamente precarios. En ellos, no existe ni siquiera espacio para la siembra o la cría de animales. Es así como la pauperización de la vida de las poblaciones indígenas de Tartagal excede el marco de la ruralidad y está presente en la propia ciudad.

Respecto a la vida en la zona periurbana de Tartagal, ésta, en condiciones de ruralidad, reúne a comunidades de diferentes extensiones. La población más numerosa es Kilómetro 6, la cual está ubicada sobre la ruta nacional N°86. El corredor de esta ruta, aglutina a buena parte de la población wichí del departamento San Martín. Este espacio se caracteriza por la conflictiva convivencia entre indígenas y empresas agrícolas,¹² especialmente sojeras, poroteras y forestales. La situación de esta ruta nacional es de profunda gravedad puesto que el avance de la frontera agropecuaria conlleva consecuencias nocivas en la situación sanitaria, territorial y ambiental de las comunidades indígenas. Un ejemplo extremo constituye las fumigaciones con agrotóxicos que ocasionan la proliferación de enfermedades terminales en niños y adultos. Si es posible describir la cotidianidad de la vida en la ruta 86, es con las siguientes palabras: escenarios de hambre, enfermedades terminales provocadas por los agroquímicos, afecciones en la piel, olores nauseabundos y proliferación de moscas y otras plagas debido a las plantas de desechos cloacales y al basural de la ciudad, ubicados en ese mismo espacio.

En el año 2009, un equipo de investigadoras y activistas de la UNSa presentaron un completo estudio de la situación de los pueblos indígenas de la zona. Este informe titulado

¹² En el anexo adjuntamos mapas confeccionados por la fundación Asociana en 2019. En ellos, se puede observar el avance de la frontera agropecuaria en el departamento San Martín desde 1976 hasta 2018.

“Los Pueblos Indígenas de la Provincia de Salta: La posesión y el dominio de sus tierras. Departamento San Martín” (Buliubasich y González, 2009) recopila datos y análisis que brindan una mirada compleja y contemporánea.

El relevamiento realizado en el Departamento San Martín abarcó a 96 comunidades de un total de 110, las cuales se dividen de la siguiente manera: 15 comunidades en Aguaray, 4 en Ballivián, 24 en Embarcación, 6 en Mosconi, 14 en Salvador Mazza y 47 en Tartagal. Esta última localidad, cabecera del departamento, alberga la mayor cantidad de comunidades indígenas. Cada comunidad está conformada por grupos de familias que oscilan entre 23 a 80, aunque se destacan casos como el de Cherenta y Kilómetro 6 que reúnen a la mayor cantidad de población (Buliubasich y González, 2009).

La sanción y ejecución de la ley 26.160 de Emergencia Territorial en el año 2006, promovió un efecto de multiplicación de comunidades, que propició modificaciones en la cantidad de asentamientos existentes en la actualidad. El cumplimiento de esta norma ha sido dificultoso, mucho más en provincias como Salta y, en especial, en el Departamento San Martín, el cual condensa a numerosa cantidad de población indígena. De acuerdo a datos brindados por el Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, la Secretaría de Derechos Humanos y Pluralismo Cultural y el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), en 2019, se relevaron 1687 comunidades a nivel país (Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, 2020). Desde una mirada macro, los avances de la ley y el reconocimiento de los territorios indígenas son escasos. Según estimaciones de Amnistía Internacional (2019) solo 967 comunidades han iniciado el trámite de relevamiento, esto significa apenas un 57% del total. En los últimos años, los retrocesos han sido mayores, en 2018 y 2019, el proceso avanzó apenas un 8 %, ya que se realizaron solo 136 relevamientos. A pesar de los esfuerzos de organizaciones de derechos humanos, es difícil acceder a información completa y actual sobre la situación territorial de las comunidades indígenas del departamento San Martín.

Siguiendo el informe de Buliubasich y González (2009) el 86% de las comunidades indígenas urbanas y periurbanas no posee títulos de propiedad; de ese número, el 75% de los titulares dominiales son privados y el 10 % corresponde a terrenos fiscales. La situación de las comunidades rurales es similar, el 60% se asienta en tierras con títulos particulares. Se destaca la ciudad de Tartagal, que presenta la mayor cantidad de casos de este tipo. En esta

localidad, las comunidades Sopwayuk (Km. 14), Yowayuk (Km. 12), Tonono, Pacará, Misión El Paraíso, Monteveo, El Sauzal, Luchador del Buen Camino, Zopota, El Escrito y El Traslado se encuentran asentadas en tierras de privados (empresas o iglesias). En el mismo estudio, Naharro, Flores Klaric y Kantor (2009), en relación a la situación territorial, señalan:

Todas estas comunidades disponen de tierras solo para viviendas, sin posibilidades de contar con terrenos aptos para la realización de actividades de subsistencia tradicionales como la agricultura, caza, recolección, etc. A la vez se encuentran privados de otras alternativas económicas que garanticen la reproducción de la vida en condiciones dignas, ya que la inserción en el mercado laboral es marginal desde el punto de vista de la remuneración y la estabilidad. De esta manera va conformando un amplio cinturón de pobreza en el que se sufre una doble discriminación: económica y étnica. (p. 59)

En el año 2019, la organización indígena ARETEDE (Asociación Regional de Trabajadores en Desarrollo) elaboró un informe que fue presentado ante la Organización de Naciones Unidas en el Comité de Expertos sobre Derechos de los Pueblos Indígenas. Este documento arroja cifras actuales que señalan la existencia de 180 comunidades indígenas, con una población total de aproximadamente 17 mil personas, en el Departamento San Martín.

Respecto a la situación de la tenencia de territorios y acceso a derechos territoriales es de gravísima precariedad. Desde la sanción de la ley 26.160, se han reproducido las migraciones de poblaciones asentadas en lugares con títulos dominiales privados. Este tipo de hechos abre, de nuevo, la extensa e histórica discusión sobre la propiedad de los territorios habitados ancestralmente por pueblos indígena, así también, reanuda el conflicto desatado por la venta y ocupación de estos territorios por familias y/o empresas durante el proceso de conquista y colonización. En esta problemática, es necesario reconocer la persistencia de formas opuestas de entender al territorio y la coexistencia de interpretaciones que priorizan el derecho a la propiedad privada, a pesar del reconocimiento constitucional de la preexistencia étnica de los pueblos indígenas en tanto antecesores a la conformación del Estado argentino. Dicha problemática promueve disputas jurídicas y políticas que se dirimen en las esferas reservadas a la toma de decisiones estatales. Esta situación, que se mantiene en

el tiempo, repercute e influye en los pobladores indígenas y en el estado de permanente asedio judicial e incertidumbre en el que viven.

En torno a esto, ARETEDE (2019) detalla la situación de las comunidades indígenas de Tartagal, en particular, de aquellas que mantienen serias disputas territoriales; éstas son: comunidad Quebracho de etnia weenhayek, comunidad Wichí- Weenhayek O Ka Pukie, comunidad Territorios Originarios Wichí, comunidad Toba Kom Lahe, las comunidades Wichí, Lapacho II, Siwok, Mistol, Sachapera I, TGN y Las Palmeras. Todas ellas se encuentran asentadas sobre y en adyacencias a la ruta nacional N°86. Las formas de vida de los habitantes de este espacio, además de la emergencia territorial, enfrentan condiciones paupérrimas, como visto, ocasionadas por el avance de la frontera agropecuaria y la falta de acceso a derechos mínimos como el agua potable. Al mismo tiempo, el informe de ARETEDE señala la precaria situación de las comunidades guaraníes de La Loma y 9 de Julio, en las que viven más de 500 familias. Ambas comunidades se encuentran arrinconadas por el avance de la ciudad, lo que provoca la imposibilidad de realizar prácticas de subsistencia como el cultivo.

De estas comunidades, la del Kilómetro 6 es una de las más grandes. Habitan en ella aproximadamente, 3000 personas de los pueblos wichí, toba qom y chorote. Pese a poseer títulos de propiedad cedidos por una iglesia evangélica, se enfrentan a condiciones de hacinamiento debido a la escasa cantidad de territorio reconocido y a las permanentes fumigaciones con agroquímicos. Respecto a la comunidad Yariguarenda es, también, un foco de conflictos permanentes. Su historia remite a un conjunto de luchas por la propiedad comunitaria en contra de empresas sojeras y petroleras y, también, ante el asentamiento de una iglesia católica que disputa el control del territorio.

Como observamos, el estado actual de las comunidades indígenas del departamento San Martín es complejo y está afectado por numerosas problemáticas. La descripción realizada anteriormente, nos acerca a la percepción de un territorio empobrecido en términos materiales y atomizado en cuanto a su organización. La multiplicación de comunidades que otrora vivieron de manera nómada se actualiza, pero se encuentra con las dificultades que la propiedad privada trae aparejadas. Ante esto, la reciente presencia estatal no ha logrado mejorar la situación, sino que ha fracasado en la mayoría de los intentos y ha dejado el

territorio abierto a la intervención de diversos actores dispuestos a brindar apoyo externo. En tal sentido, las comunidades indígenas de Tartagal son frecuentemente intervenidas por múltiples instituciones: órganos estatales, iglesias de distintos credos, organizaciones no gubernamentales, universidades, grupos autogestivos de caridad, entre otros. Los objetivos de este tipo de entes son dispares, pero la mayoría de ellos oscilan entre la caridad y el paternalismo, dejando poco espacio para la organización autónoma.

Nos interesa remarcar que los pueblos indígenas del departamento San Martín, y en particular de Tartagal, han atravesado procesos que van desde el exterminio, la lucha armada, la explotación y el esclavismo hasta el despojo territorial, el arrinconamiento, la supresión de identidades y la discriminación racial. En todos estos momentos, se han evidenciado formas de resistencia y estrategias de subsistencia que permitieron que hoy pervivan en los territorios, a pesar de todas las formas de eliminación y conversión que se han desplegado sobre ellos. En consonancia con la historia de desigualdad y exclusión de los indígenas del departamento San Martín, los medios de comunicación no fueron la excepción y reprodujeron las prácticas discriminatorias y excluyentes características de instituciones como la escuela. En este proceso de silenciamiento y vaciamiento, las voces de los pueblos originarios fueron anuladas y su existencia estuvo totalmente negada del acceso a la palabra, aún más en los medios de comunicación comerciales y hegemónicos.

A partir de estos escenarios y movilizados por todos los problemas que ya hemos expresado, a fines de 1990 comenzó a tomar forma un movimiento indígena inédito para el departamento San Martín. Sus principales protagonistas emergieron de las realidades descritas. A continuación, intentaremos ofrecer una genealogía de dicho colectivo, el cual ha tomado formas variadas, aunque permanentemente se ha posicionado a sí mismo como un espacio de resistencia y de reafirmación de las autonomías indígenas.

Capítulo 2

La emergencia del colectivo de FM Comunitaria La Voz Indígena

He aquí, así delineada, lo que se podría llamar una genealogía: redescubrimiento meticuloso de las luchas y memoria bruta de los enfrentamientos. Y estas genealogías como acoplamiento de saber erudito y de saber de la gente sólo pudieron ser hechas con una condición: que fuera eliminada la tiranía de los discursos globalizantes con su jerarquía y todos los privilegios de la vanguardia teórica. Llamamos pues "genealogía" al acoplamiento de los conocimientos eruditos y de las memorias locales: el acopiamiento que permite la constitución de un saber histórico de las luchas y la utilización de este saber en las tácticas actuales. (Michel Foucault, 1998, p. 18)

ARETEDE y los Encuentros Departamentales de Mujeres Indígenas

El análisis del colectivo de FM Comunitaria La Voz Indígena nos introduce en un campo heterogéneo que reúne una gran diversidad de hechos cuya complejidad arroja interpretaciones sobre la vida de mujeres, hombres, identidades no binarias indígenas convocados por el contexto de desigualdad en el que viven. La realización de una genealogía sobre este colectivo requiere el acercamiento a los mecanismos y estrategias que lo constituyeron como tal y, en este ejercicio, resulta central describir aquellos componentes que fueron dando forma a la experiencia.

En este emprendimiento, la decisión metodológica y de interpretación da cuenta de relaciones de poder que evidencian mecanismos de dominación, pero también relaciones recíprocas de poder, críticas, de resistencia, de lucha y de performatividad en tanto acciones

en pos de promover una existencia distinta para los pueblos indígenas. En este sentido, nuestro interés se centra en las prácticas, en palabras de Foucault (1998), “en prácticas reales y efectivas (...) allí dónde está en relación directa e inmediata con aquello que podríamos llamar, provisoriamente, su objeto, su blanco, su campo de aplicación, es decir, allí donde se implanta y produce sus efectos concretos” (p. 31). De este modo, nos centramos en el estudio de la experiencia, entendiendo que de ella podremos entender cómo se han desplegado las relaciones de fuerza, de dominación, de resistencia y han tejido redes en las que no existen totalizaciones dicotómicas, sino idas y retornos, acuerdos y conflictos -en general-, estrategias puestas en marcha de acuerdo al movimiento de la experiencia.

La genealogía de este colectivo busca comprender cómo se ha constituido una forma específica de conducción, cómo se han desplegado fuerzas en el interior del grupo, cómo se han establecido vínculos estratégicos con políticas estatales, cómo este conjunto de componentes ha contribuido a la generación de un tipo de subjetividad y, finalmente, cómo esto repercute en la relación con el Estado y las autonomías indígenas.

La FM Comunitaria La Voz Indígena no es un medio de comunicación aislado, su funcionamiento y existencia son parte de una organización social de gran relevancia que ha sido la gestora de la puesta en funcionamiento de la radio y otros espacios, como el Centro Cultural Litania Prado (el cual funciona en el mismo edificio que la radio). Esta organización, a la que nos abocaremos a continuación, la Asociación Regional de Trabajadores en Desarrollo (ARETEDE), ha desempeñado un rol importante en la toma de decisiones y en la definición de estrategias internas a lo largo de la historia del colectivo. Ésta es la organización jurídica de la que se desprenden tanto el Centro Cultural Litania Prado como la radio comunitaria La Voz Indígena. En el mismo espacio físico convergen todos estos procesos.

A lo largo del proceso de investigación hemos identificado tres actores e instancias fundamentales para la conformación de la experiencia de FM Comunitaria La Voz Indígena, estos son: la Asociación Regional de Trabajadores en Desarrollo (ARETEDE), el Taller de Memoria Étnica y los Encuentros Departamentales de Mujeres Indígenas. En las próximas líneas iremos explicando detalladamente el desempeño de cada uno de ellos. Comenzaremos por ARETEDE.

El transcurrir de las vidas y carreras profesionales de un grupo de mujeres de Tartagal, Aguaray, Buenos Aires y Salta desencadenó una serie de acciones que posibilitaron la existencia de la fundación ARETEDE. Estas mujeres profesionales, dedicadas a la antropología y al trabajo territorial, coincidieron entre principios y mediados de la década 1990, en el Gran Chaco, entre el Pilcomayo y el departamento San Martín.



Figura 10. Vista de afuera del edificio donde funcionan la radio y el Centro Cultural (2021). Fotografía nuestra.

Durante esos años, el trabajo que hacían ya estaba vinculado a los pueblos indígenas, en áreas como la investigación, la extensión universitaria y la presentación de proyectos sociocomunitarios. Desde entonces, este conjunto de mujeres comenzó a tejer relaciones con grupos indígenas de diferentes comunidades del departamento San Martín y Rivadavia Banda Norte y así, fueron profundizando conocimientos sobre las historias y problemáticas de la población indígena.

Para el año 1997, como parte del trabajo de estas profesionales, se inició un proceso de conocimiento mutuo entre indígenas y no indígenas, que incluía el trabajo territorial en

algunas comunidades originarias, entre ellas, por ejemplo, Yariguarenda, Tranquitas y Monte Sinaí. Durante este momento se fortaleció el vínculo de un grupo de personas que incluía a mujeres blancas y criollas,¹³ con mujeres y hombres indígenas.

En este momento se desarrollaron acciones de acompañamiento profesional que incluían la gestión de proyectos en el marco del programa FOPAR (Fondo Participativo de Inversión Social) dependiente del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación. Esto permitió la elaboración y presentación de proyectos de índole alimentaria y de infraestructura comunitaria, como así también, brindar cooperación en talleres de capacitación y formación y en la escritura de documentación para cada comunidad – como es el caso de la redacción de la historia comunitaria de Yariguarenda, instrumento fundamental para la posterior obtención de la personería jurídica-. Los hechos que mencionamos fueron movilizadores por mujeres no indígenas, criollas y blancas quienes son fundamentales en la constitución de la experiencia de La Voz Indígena.

Explicar o extenderse en las razones de la presencia de personas no indígenas y de la voluntad puesta en contribuir a un proceso organizativo de pueblos originarios implica entender que Tartagal y el norte de Salta son espacios de permanente intervención social por parte de entes y organizaciones nacionales e internacionales que se hallan motivados por la historia de la población originaria y las problemáticas que los aquejan. En ese marco, viajeros, etnógrafos, académicos, organizaciones sociales, fundaciones, organismos supranacionales como UNICEF, Cruz Roja Internacional y otros están presentes en los territorios. Decimos esto porque la intervención social de personas no indígenas trae aparejadas consecuencias que pueden desembocar en la formación de misiones cristianas o, como en este caso, en la organización de un colectivo indígena de lucha.

En ningún proceso es posible negar la presencia y el accionar de personas criollas o blancas ya que la coexistencia intercultural es insoslayable y ella incluye a los no indígenas como otra cultura que vive en Tartagal y el departamento San Martín. Las formas en las que se va configurando cada espacio y el rumbo que toma delimita a estos como campos de fuerza

¹³ Como ya señalamos, la categoría “mujeres blancas” es una forma de diferenciación utilizada por los indígenas para referirse a una mujer no indígena. Agregamos la denominación “criollas” como categoría que describe a personas de orígenes mixtos.

y de relaciones de poder en los que se ponen en juego maneras de entender a los pueblos indígenas: anhelos, metas, cosmovisiones e intereses, entre otros.

En este entramado social de actores, a fines de la década de 1990, se enmarca el nacimiento de ARETEDE, en el contexto nacional de creciente formación de organizaciones y colectivos de reivindicación de los derechos indígenas. Impulsados por el retorno a la democracia en 1983, identificamos una etapa en la que, según Trincherro y Valverde (2014, p. 202) “los pueblos originarios irrumpen en la escena pública con una presencia inusitada”, convirtiéndose en importantes sujetos sociales. Luego de la recuperación de la democracia se produjeron varios hechos nodales para el reconocimiento de derechos de los pueblos indígenas, entre ellos: la creación del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) en 1985, mediante la Ley Nacional N°23.302 sobre Política Indígena y Apoyo a las Comunidades Aborígenes; así también, la adhesión al Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en 1992 y el acontecimiento más importante, la incorporación del artículo 75 inciso 17 en la reforma constitucional de 1994, el cual reconoce la preexistencia étnica de los pueblos originarios.

Siguiendo esta perspectiva histórica, el surgimiento de ARETEDE se sitúa en el contexto nacional de creciente participación de las mujeres indígenas en los Encuentros Nacionales de Mujeres, desde principios de 1990 (Viano, 2014), y de creciente incorporación de sus demandas como un sector con problemáticas particulares dentro de las agendas de Organizaciones No Gubernamentales (ONGs), mediante capacitaciones y acciones de acompañamiento a procesos colectivos (Gómez y Sciortino, 2015). Bajo estas coordenadas, entre 1999 y 2000, se creó la fundación Asociación Regional de Trabajadores en Desarrollo, organización dedicada a la gestión de proyectos sociocomunitarios con perspectiva de género. El foco puesto en el trabajo con mujeres delimitó un ámbito específico, poco profundizado hasta el momento por otras ONGs.

La constitución legal de la personería jurídica de ARETEDE habilitó la posibilidad de gestión de proyectos y la articulación con otros organismos. De forma estratégica, la puesta en funcionamiento de la organización fue el camino para la inserción en los territorios.

Es así importante expresar que la fundación estaba constituida por las profesionales no indígenas, quienes eran las responsables de la administración y gestión.

Si bien no nos abocamos a la búsqueda de un origen, sí resulta de especial interés subrayar cómo se ha gestado lo que, en la actualidad, se constituye como un colectivo indígena. Nuestro rechazo al origen está fundado en que, muchas veces, como afirma Foucault (1979), es entendido como el lugar de la verdad “punto absolutamente retrotraído, y anterior a todo conocimiento positivo, que hará posible un saber que, sin embargo, lo recubre, y no cesa, en su habladería, de desconocerlo” (p. 10-11).

Es por ello que, desde nuestro trabajo, trazar una genealogía no será:

...partir a la búsqueda de su «origen», minusvalorando como inaccesibles todos los episodios de la historia; será por el contrario ocuparse en las meticulosidades y en los azares de los comienzos; prestar una escrupulosa atención a su derrisoria malevolencia; prestarse a verlas surgir quitadas las máscaras, con el rostro del otro; no tener pudor para ir a buscarlas allí donde están «revolviendo los bajos fondos» ; dejarles el tiempo para remontar el laberinto en el que ninguna verdad nunca jamás las ha mantenido bajo su protección. (Foucault, 1979, p. 11)

Para comenzar a desandar esta historia, nos preguntamos en torno a cuál ha sido el lugar de las mujeres no indígenas en la constitución de este colectivo. Sabemos que el rol que han tenido las profesionales de ARETEDE en la formación del colectivo de La Voz Indígena ha sido de gran relevancia en su momento y lo es en la actualidad. El asesoramiento, la presencia, la opinión, los imaginarios han influido en la forma e intereses tomados por el grupo de personas originarias. Este proceso estuvo atravesado por pugnas y conflictos interétnicos que pusieron en tensión a la organización y sus propósitos políticos.

Desde esta particularidad del proceso, la fundación atravesó distintos momentos y fue mutando de intereses y objetivos. Ante la pregunta en torno a cómo se definía ARETEDE, se caracteriza de la siguiente manera: “Es una asociación constituida por un grupo de personas que, desde su formación profesional, técnica o laboral, han decidido participar en la problemática del desarrollo”¹⁴ (Fondo de Archivo ARETEDE, 2003). En este párrafo

¹⁴ Folleto. “Quiénes somos?” (2003).

aparecen ciertas afirmaciones que connotan las preocupaciones o concepciones presentes, principalmente, la organización se presentaba a sí misma como constituida por profesionales, técnicos o trabajadores nucleados alrededor del *desarrollo*.

¿Quiénes somos?

ARETEDE

Es una asociación constituida por un grupo de personas que, desde su formación profesional, técnica o laboral, han decidido participar en la problemática del DESARROLLO.

Trabajamos temas referidos al desarrollo rural en áreas como:

- Organización comunitaria
- Personería Jurídica
- Derecho
- Salud y Educación
- Producción agropecuaria

Como así también:

- Comunicación y Memoria étnica

Para qué ARETEDE

- Fortalecer la capacidad de Gestión y Participación social.
- Colaborar en la consolidación de las Organizaciones de Base.
- Realizar acciones concretas de apoyo a las comunidades rurales, campesinas, aborígenes y urbanas ubicadas en zonas marginales de las ciudades.
- Realizar estudios e investigaciones en temas relacionados con el Desarrollo Económico y Social de las comunidades mencionadas.
- Elaborar proyectos de Desarrollo Integral.
- Lograr el protagonismo de la mujer en los procesos de desarrollo rural y urbano.
- Promover acciones tendientes al cuidado, mejoramiento y conservación del Medio ambiente.
- Capacitar equipos de trabajo.
- Promover el intercambio de experiencias entre los sectores populares con el fin de estrechar vínculos estables.
- Difundir experiencias por distintos medios de comunicación.

ACTIVIDADES

- Taller de Memoria Étnica
- Taller de Comunicación Popular.
- Producción de "La voz del pueblo indígena".
- Formulación, gestión y ejecución de emprendimientos productivos en la zona de Pocitos, Aguaray y Tartagal.
- Organización y coordinación de Encuentros Zonales y Departamentales de Mujeres Indígenas.
- Promoción de organizaciones de base y de grupo de mujeres.
- Talleres de capacitación en:
 - Derecho
 - Organización
 - Derechos reproductivos
 - Planificación familiar.

Figura 11. ARETEDE ¿Quiénes somos? (2003). Folleto. Fondo de Archivo ARETEDE.

El concepto de desarrollo, aparecido en Estados Unidos en 1949, y presente en América Latina desde entonces, fue disparador de una abundante cantidad de planes, programas y proyectos destinados a la superación de la condición de subdesarrollo de los latinoamericanos y otras poblaciones. No es, por lo tanto, inusual que esta palabra aparezca en la presentación de una organización enfocada en el trabajo con poblaciones rurales.

El desarrollo era entendido como un objetivo vinculado a la organización social y a la mejora de ciertas condiciones de marginalidad. En ese sentido, ARETEDE trabajaba en

“temas referidos al desarrollo rural en áreas como: organización comunitaria, personería jurídica, derecho, salud, educación y producción agropecuaria” (Fondo de Archivo ARETEDE, 2003) y tenía como propósitos:

...fortalecer la capacidad de gestión y participación social; colaborar en la consolidación de las organizaciones de base; realizar acciones concretas de apoyo a las comunidades rurales, campesinas, aborígenes y urbanas ubicadas en zonas marginales de las ciudades; realizar estudios e investigaciones en temas relacionados con el desarrollo económico y social de las comunidades mencionadas; lograr el protagonismo de la mujer en los procesos de desarrollo rural y urbano; promover acciones tendientes al cuidado, mejoramiento y conservación del medioambiente. (Fondo de Archivo ARETEDE, 2003)

Este tipo de metas concentraban los esfuerzos de la organización en el apoyo y colaboración destinados a grupos que busquen organizarse en pos del desarrollo rural y/o urbano, económico y/o social. La existencia de ARETEDE, entonces, inicialmente, fue concebida por fuera de las demandas específicamente étnicas, y apuntaba a la indiferenciación entre grupos campesinos o indígenas. Se concentraba, de manera más amplia, en la población rural. Como vemos, en este primer momento, no son visibles apuntes específicos que tengan que ver con la reivindicación y la recuperación de la identidad indígena, aspecto que posteriormente será trabajado en profundidad.

En el contexto de surgimiento de la asociación, las problemáticas del desarrollo y la pobreza constituyen los ejes fundamentales de las discusiones globales que incluyen a organismos como el Banco Mundial y el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). Álvarez Leguizamón (2008) señala que, para la década de 1990, se impulsó fuertemente la “lucha contra la pobreza” como lema de las iniciativas de los organismos internacionales, a la par de la implementación de focopolíticas para combatirla. ARETEDE se consolidó como organización en un contexto de promoción de las acciones de intervención sobre grupos vulnerables, concepción que fue también parte del discurso de la cooperación internacional.

El involucramiento de ARETEDE en acciones de promoción social y gestión de proyectos de corte desarrollista, como así también el trabajo en red con políticas públicas y

organismos estatales encargados de implementar focopolíticas fue el campo de emergencia del colectivo de mujeres indígenas.

A la par de las acciones en torno al desarrollo, se sumó la preocupación por el trabajo en las desigualdades de género en poblaciones indígenas. Ésta fue la temática más importante para la organización, a la que le dedicaron la mayor parte de las intervenciones territoriales. En ese marco, se realizaron diferentes iniciativas destinadas al trabajo con la cuestión de género. Particularmente, se desarrollaron eventos de gran incidencia que constituyen antecedentes directos de la actual organización de mujeres originarias: los Encuentros Departamentales de Mujeres Indígenas (EDMI), que tuvieron lugar desde 2000 hasta 2006, en diferentes localidades del departamento San Martín. Es preciso aclarar que los encuentros de mujeres fueron la metodología más utilizada por ARETEDE para la intervención territorial. En consecuencia, se realizaron numerosos eventos de este tipo en los primeros años de existencia de la organización. Los EDMÍ fueron grandes y convocantes, aunque no fueron los únicos. También se desarrollaron actividades preparatorias bajo la forma de Encuentros Zonales o encuentros en cada comunidad. Hacemos esta aclaración porque encontrarán referenciados tanto a los EDMÍ como a Encuentros Zonales o Comunitarios. Con el propósito de ordenar nuestra presentación y, también, porque entendemos que la mayor densidad de análisis se encuentra en las convocatorias departamentales, es que nos centramos en los EDMÍ. En efecto, los Encuentros Departamentales de Mujeres Indígenas son hechos inéditos para la historia de las mujeres originarias del norte de Salta y para los feminismos argentinos, surgieron como parte de la gestión de ARETEDE, pero también, de los esfuerzos conjuntos de muchas mujeres criollas e indígenas, quienes movilizaron y diseñaron esta forma de activismo.

Los Encuentros eran espacios reservados para mujeres, en los que se ponían en discusión temáticas sensibles y comunes, podemos mencionar las siguientes: la marginación, la violencia, la discriminación, y, en general, reflexiones sobre las desigualdades étnicas y de género que vivían las mujeres originarias. Se desarrollaron de manera ininterrumpida desde el año 2000 hasta 2006, el primero se realizó en la localidad de Caraparí y los siguientes, en Tartagal. Su organización fue resultado de un conjunto previo de talleres y reuniones llevados adelante por ARETEDE en comunidades rurales, podemos mencionar algunos: Encuentro de

Mujeres Aborígenes, realizado en septiembre de 2001 en la comunidad Capiazutti de Aguaray; Jornadas “Conozcamos Nuestros Derechos”, en el mismo evento; Encuentro de Mujeres Aborígenes, realizado en septiembre de 2001, en la comunidad Tapiete, Tartagal; asistencia al "Encuentro Nacional de Mujeres", en agosto de 2002, en Salta; Encuentro Zonal de Mujeres Aborígenes, realizado en Capiazuti, en octubre de 2002 y Encuentro Zonal de Mujeres Aborígenes, realizado en barrio Los Payo, en octubre de 2002. Vemos así cómo desde el año 2000, ARETEDE se fue afianzando en el trabajo con grupos de mujeres a través de capacitaciones, reuniones y encuentros que, finalmente, confluyeron en la organización centralizada de los EDMI¹⁵ en la ciudad de Tartagal.

Los Encuentros fueron eventos únicos para los movimientos indígenas de la zona, especialmente por su frecuencia, capacidad de organización y por la incorporación de la perspectiva de género. En un contexto local de inexistencia y/o desmantelamiento de los intentos de creación de organizaciones indígenas, los EDMI resaltaban una llamativa forma colectiva de disputa y reclamo de los pueblos indígenas, cuyo punto distintivo era el protagonismo de las mujeres.¹⁶

La metodología participativa implementada, cada año, consistía en la disposición de técnicas de animación y comunicación para promover la discusión y reflexión sobre la situación de las mujeres indígenas en relación a sus parejas, familias y las tareas desempeñadas en el hogar. Si bien las temáticas y los abordajes fueron cambiando cada año, desde el primer Encuentro, que fue de menor envergadura, hasta el quinto, se fue consolidando la presencia de la perspectiva de género en las discusiones. Es así como, al revisar el Anuario de Actividades (2003), en el primer Encuentro realizado en el año 2000, el objetivo fue “revalorizar el rol de la mujer en la vida comunitaria, socializar las experiencias y capacitar a las mujeres para que participen en la elaboración de proyectos autogestivos”¹⁷ (Fondo de Archivo ARETEDE, 2003). Las actividades y disparadores tuvieron el propósito de visibilizar el trabajo doméstico no reconocido como tal. Con este

¹⁶ Parte del trabajo de indagación en el archivo de ARETEDE se exhibió durante 2020 en la muestra de arte llamada “La Escucha y los Vientos: relatos e inscripciones del Gran Chaco”, en la que desarrollamos un montaje con parte del material audiovisual que se registró en los Encuentros Departamentales de Mujeres Indígenas. En el siguiente enlace se puede acceder al trabajo: <https://youtu.be/0mT18AKchyo>

¹⁷ Ver en el: Anuario de actividades. “Antecedentes de ARETEDE” (2003).

objetivo, los intercambios buscaban reflexionar sobre el lema “mirar el mundo con ojos de mujer”, tal como se explicita en el video del Segundo Encuentro:

Cuántas cosas hacemos las mujeres que muchas veces no se ven, muchas veces nosotras no nos damos cuenta de todo lo que hacemos, desde que nos levantamos hasta que nos acostamos; de lo que hacemos hasta que nos morimos. Las mujeres aportamos muchísimo a la comunidad, a nuestra familia, a toda la sociedad y muchas veces nosotras no nos damos cuenta de eso y, muchas veces, el resto no se da cuenta. Cuántas veces escuchamos decir, cuando a una mujer le preguntan si trabaja, la mujer contesta: no, no trabajo, no trabajo porque no tengo un sueldo (sic).¹⁸ (Fondo de Archivo ARETEDE, 2001)

Los testimonios¹⁹ nos permiten ver cómo la vida de las mujeres indígenas se circunscribía a las tareas del hogar, a la crianza de los hijos, la recolección y, en general, al ámbito familiar. Esto es parte de lo que los feminismos denominan bajo la noción de distribución sexual y racial del trabajo (Mendoza, 2010). Por ejemplo, uno de los grupos expresaba:

Lo que hacemos diariamente: hacemos fuego para el mate, barremos, preparamos los chicos para la escuela, atendemos los animales, acarreamos agua, acarreamos leña, vamos al cerco, salimos a vender artesanías, ordenamos la casa, lavamos la ropa, hacemos pan, etc. (Fondo de Archivo ARETEDE, 2001)

Con este tipo de actividades se buscaba, como lo expresa el objetivo anteriormente mencionado, poner en valor el rol de la mujer en la vida de los pueblos indígenas. La sensibilidad de la mayoría de las mujeres estaba afectada por la discriminación social y la violencia de género que padecía en el ámbito doméstico. Es por ello que las primeras actividades se focalizaron en fortalecer la percepción de ellas mismas en relación a la condición de género. La distribución de las tareas evidenciaba que las responsabilidades que recaían sobre sus cuerpos eran fundamentales para el sostenimiento de la vida comunitaria, por ejemplo, la crianza y la alimentación de los niños.

¹⁸ Video del 2° Encuentro Departamental de Mujeres Indígenas (2001).

¹⁹ Los testimonios son desgrabaciones de audios y videos por lo que contienen marcas de oralidad, intentamos modificar lo menos posible las expresiones.

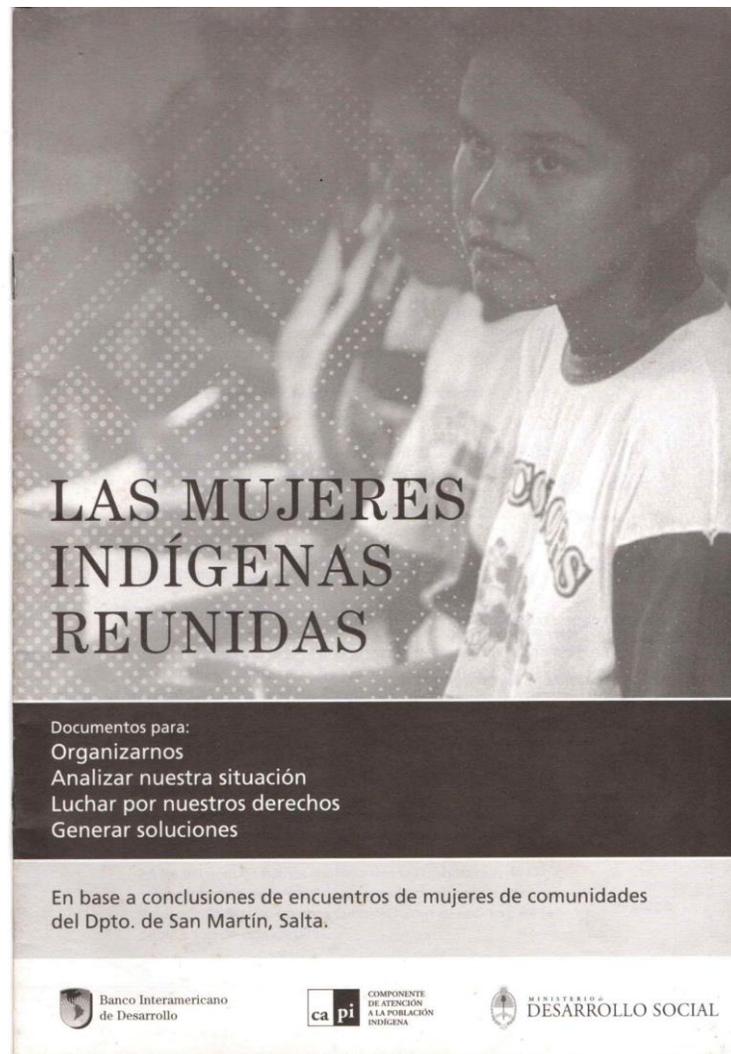


Figura 12. *Las mujeres indígenas reunidas. Conclusiones de los encuentros de mujeres del departamento San Martín (2006). Cartilla. Fondo de Archivo ARETEDE.*

Junto con la descripción de las tareas domésticas, también se expresaban otros problemas y padecimientos, los más frecuentes eran los siguientes:

Falta de trabajo, no tenemos agua potable y red eléctrica, maltrato en el hospital, los hijos los tuve en mi casa por mi dignidad, violencia física y verbal hacia las mujeres, los hombres no se hacen cargo de los hijos, falta de estudios, somos marginadas por la raza, no podemos expresarnos, hay mujeres maltratadas porque el hombre toma, hay hombres que no nos dejan trabajar por celos, no podemos arreglarnos sino los hombres nos dicen que tenemos otro, los hombres no quieren hacer la tarea de la casa,

no podemos terminar los estudios porque tenemos más responsabilidades, tenemos hijos cuando somos muy chicas, los políticos solo se acercan en tiempos de campaña, el subsidio²⁰ no alcanza, la forma de vestirse genera golpes.²¹ (Fondo de Archivo ARETEDE, 2002)

Los primeros encuentros sirvieron a modo de un gran diagnóstico de la situación de género en el departamento San Martín. El diálogo allí establecido con ARETEDE concluyó en la consideración de las mujeres indígenas como centro de las desigualdades económicas y de género: “somos mujeres sufridas”, expresaba uno de los testimonios. Tal como podemos observar, las problemáticas son de amplio espectro y acaparan todas las dimensiones de la vida social. Es así que, luego, se fueron delimitando grupos específicos de trabajo para los principales núcleos problemáticos: violencia, trabajo, territorio, salud, entre otros. La violencia de género fue identificada tempranamente como una problemática, producto de la dominación de los hombres sobre los cuerpos de las mujeres, siendo el ámbito doméstico el espacio predominante. Aunque también, los malos tratos que tenían lugar en instituciones como el hospital y la escuela, fueron tipificados como formas de violencia de género.

De este modo, la violencia aparecía como un hilo transversal en la vida de las mujeres indígenas del departamento San Martín y tomaba distintas formas: violencia obstétrica, violencia institucional, violencia verbal, psicológica, física, etc. En este aspecto, los testimonios incluyen expresiones como las siguientes:

...maltrato en el parto; gritos; agresiones del marido; el alcohol produce violencia de los hombres; el marido controla la hora; no nos dejan arreglarnos porque dicen que presumimos; fui a la policía a poner la denuncia, pero la policía no cree; en la escuela nos insultan; en la escuela nos dicen indios, nos maltratan, hay vergüenza de hablar el idioma. (Fondo de Archivo ARETEDE, 2003)

²⁰ Se refieren a los planes de emergencia dispuestos por el Estado nacional luego de la crisis del 2001, es común la referencia al “plan” para denominar al “Plan Jefes y Jefas de Hogar” o al “Plan Familia” y, también, al “Subsidio para Madres de Siete hijos”.

²¹ En: “Actas de registro Encuentro Zonal de Mujeres Indígenas” (2002).

Es así como la violencia de género fue un tema central que se fue posicionando en los EDMI. El ambiente de confianza y compañerismo favorecía la expresión de cuestiones íntimas y dolorosas, muchas veces ocultadas.

Desde los primeros encuentros hasta la actualidad, el activismo en torno a las problemáticas de género se mantiene, las lideresas de la organización participan de instancias nacionales e internacionales, como las iniciativas Ni Una Menos y el Paro Internacional de Mujeres. No obstante, veremos cómo la dirección de la organización se orientó hacia el activismo por los derechos territoriales y por el derecho a la comunicación. En este sentido, se fue desplazando del núcleo de indagaciones a las problemáticas en torno a la violencia de género, para centrarse en una dimensión global de la violencia contra los pueblos indígenas.

Vemos así cómo los objetivos de los primeros Encuentros se fueron modificando en función de la intención de promover transformaciones concretas; en consecuencia, se sumaron temáticas de las agendas feministas, como, por ejemplo, la capacitación y formación de lideresas. Las jornadas “Conozcamos nuestros derechos” y actividades de difusión de los derechos indígenas y de la mujer son algunas de las iniciativas desarrolladas con el propósito de promover a “la mujer como promotora de cambios sociales en sus comunidades”²² (Fondo de Archivo ARETEDE, 2003).

Respecto a los proyectos elaborados por ARETEDE, desde 2003, estos establecieron una estrategia de trabajo con mujeres indígenas que buscaban “revertir aspectos socioculturales” que repercutían negativamente en sus condiciones de vida. Asimismo, desde el proyecto del 4° EDMI (2004), consideraban la existencia de relaciones sociales asimétricas que expresaban jerarquías y vínculos “desiguales entre los géneros, convalidados por normas y conductas diferenciales que desdibujan las capacidades y las oportunidades para el ejercicio pleno de los derechos de las mujeres”²³ (Fondo de Archivo ARETEDE, 2004).

En consecuencia, la incorporación de nuevos ejes de acción fue resultado del proceso colectivo iniciado en el que las demandas fueron concretas: trabajo, personerías jurídicas y erradicación de la violencia de género. Las problemáticas territoriales, atendiendo a esto, puestas en el centro de las discusiones y de los reclamos de las mujeres, quienes identificaron

²² En: Anuario de actividades. “Antecedentes de ARETEDE”, (2003).

²³ Ver: Proyecto. “4° Encuentro Departamental de Mujeres Indígenas” (2004).

a los conflictos en torno a la usurpación y a la quita de territorios, como causantes de muchos de sus padecimientos.

IV ENCUENTRO DE MUJERES INDÍGENAS TARTAGAL 24-04-04

**PARTICIPÁ TENIENDO EN CUENTA LO SIGUIENTE:
CON RESPECTO A:**

FERIA:

- Las mujeres de cada comunidad deberán elegir las feriantes.
 - Deberán ser no más de 8.
 - Deberán informar el nombre y apellido de cada feriante.
 - Tener un registro de productos, artesanías, etc.
- ROTULAR :** Nombre y apellido del artesano/a, producto/a, comunidad y precio.
- A cada comunidad le corresponderán 5 (cinco) mesas chicas.

HORARIO DE FERIA: de 9 a 16 hrs.

COMIDA Y TRANSPORTE:

- Definir por comunidad responsables de transporte.
- COMIDA:** deberán ser 2 (dos) titulares y 1 (un) suplente.
- Informar apellido y nombre con anterioridad.
 - Los responsables deberán tener listado de participantes.

MARCHA: realizar antorchas, carteles, tambores, matracas, tapas.

ACTIVIDADES CULTURALES: Informar su participación.

IDENTIFICACIONES: cada comunidad, si lo desea, podrá realizar la identificación que más le agrade (vinchas, ropa típica, identificaciones, gorras, etc.)

HORARIO: se ruega cumplir con el HORARIO de salida de los micros.
Se informará oportunamente.

ORGANIZACIÓN: Como están acostumbradas a reunirse para otros temas, sería muy importante que se realice una reunión en cada comunidad para definir los puntos antes mencionados. De ese modo tu grupo, tu comunidad y tu zona estarán bien representados.

Figura 13. 4° Encuentro Departamental de Mujeres Indígenas (2004). Afiche. Fondo de Archivo ARETEDE.

La centralidad de los reclamos territoriales motivó que estos se conviertan en uno de los principales puntos de trabajo de ARETEDE junto a las mujeres. Podemos analizar las conclusiones de los talleres y ver cómo, desde las Actas de registro, expresan la importancia de las problemáticas de acceso a los territorios:

La tierra es privada, no podemos sembrar, construir, alambrar; no tenemos los títulos de las tierras donde vivimos; queremos los títulos de las tierras, pero no conocemos

los trámites; entran los animales a los sembrados. (Fondo de Archivo ARETEDE, 2004)

Ya en función de la puntualización de ciertas problemáticas de mayor gravedad, la estrategia de trabajo de ARETEDE siguió la lógica “problema-demanda-derecho”. Esto significaba reconocer, primero, las quejas y dolores de las mujeres bajo la consigna ¿qué nos pasa en nuestras comunidades?, para luego, a partir de ese material, trabajar en transformar las problemáticas en demandas concretas. De este modo, las peticiones se convirtieron en propuestas de acción que permitieron delimitar los derechos consagrados en cada eje específico. Esta metodología habilitó el armado de una estructura de abordaje y la constitución de un gran corpus de información que contenía las voces, pensamientos e ideas de las mujeres indígenas del departamento San Martín; todo ello en compañía y asesoramiento de ARETEDE. Durante el proceso, las propuestas²⁴ elaboradas fueron las siguientes:

Organizarnos, pedirles a las autoridades que respeten nuestros derechos, unirse con las mujeres y pensar proyectos, charlas en las comunidades y en las comisiones sobre el tema tierras y cómo hacer el trámite, no tener miedo y luchar para salir adelante, es importante la capacitación y contar con el apoyo de una abogada, hacer conocer lo que no están haciendo y que nos escuchen. (Fondo de Archivo ARETEDE, 2004)

Fue así como los planteos surgidos se trasladaban al campo del derecho, de manera tal que se generó un espacio de discusión y formación sobre la importancia que los derechos adquirirían para la protección de las vidas indígenas. Vemos así, por ejemplo, en las Actas de Registros del 5° Encuentro:

Derecho al trabajo, derecho a expresarnos; derecho a descansar un poco; derecho a la igualdad de oportunidades; derecho a una identidad; derecho a la salud; derecho a la libertad; derecho a capacitarnos; derecho a un hogar sin maltrato y marginación. (Fondo de Archivo ARETEDE, 2006)

A partir del trabajo desarrollado en los Encuentros, la formación en derechos fue uno de los mayores objetivos de ARETEDE, ya que se consideró a los principios de protección

²⁴ En: Actas de registro. “4° Encuentro Departamental de Mujeres Indígenas” (2004).

de los pueblos indígenas como un recurso estratégico para disputar a los organismos estatales su cumplimiento. En este aspecto, las capacitaciones para dar a conocer los derechos indígenas ocuparon gran parte de la agenda de trabajo de ARETEDE; principalmente la formación se focalizó en cuestiones territoriales y de género. Durante este periodo, entre 2002 y 2003, emergió el derecho como un aspecto central en la organización del colectivo, pues se convirtió en una herramienta contemporánea de lucha. Más adelante, en este escrito, veremos cómo fueron irrumpiendo nuevas demandas, entre ellas, el derecho a la comunicación.

En torno a las demandas indígenas vinculadas al derecho, en un video,²⁵ las mujeres enumeraban sus peticiones, de la siguiente manera:

Nuestros derechos no se cumplen, casi nada, tenemos mucho que luchar; organizarnos; animarse a salir a capacitarnos, hablar con los hijos, enseñarles a participar más; no tener vergüenza de decir lo que uno piensa; formar una organización más grande de mujeres (sic). (Fondo de Archivo ARETEDE, 2006)

Las capacitaciones se focalizaban fuertemente en los derechos territoriales y de las mujeres. Se trabajó con el análisis de instrumentos legales vigentes como, por ejemplo, la Convención sobre Eliminación de toda Forma de Discriminación contra la Mujer, la Ley N°24.417 de Protección contra la Violencia Familiar y el artículo 75 inciso 17 de la Constitución Nacional. Específicamente, para los casos de violencia familiar, se capacitaba sobre cómo hacer la denuncia; en efecto, en aquel momento no existía aún la tipificación específica de violencia de género, ni la categoría feminicidio.

²⁵ Del 5° Encuentro Departamental de Mujeres Indígenas (2006).

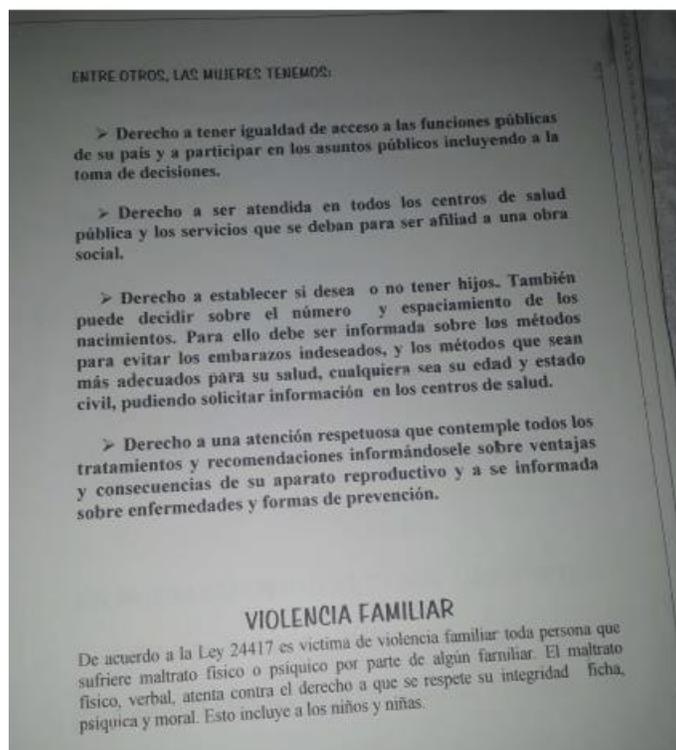


Figura 14. 4º Encuentro Departamental de Mujeres Indígenas (2004). Actas de registro. Fondo de Archivo ARETEDE.

Para el año 2004, ARETEDE ya se encontraba en una sólida posición, pues contaba con personería jurídica y amplio trabajo territorial en comunidades de todo el departamento San Martín. Entre ellas, algunas de las podemos mencionar son las siguientes: El Cruce, Pablo Secretario, Km. 6, La Loma, Campo Blanco, Capiazuti, Tuyunti, Peña Morada, Yariguarenda, Caraparí, Campo Durán, Cherenta, 9 de Julio, Misión Chorote, San Francisco Solano, La Curva del Talar, Sachapera, Km. 5, La Bendición, Tranquitas y Yacuy.

Con una intensa gestión, ARETEDE había logrado conformar un plan de intervención territorial cuyo principal eje era la organización de un grupo de personas dispuestas a trabajar por los derechos de los pueblos indígenas. Ya desde 2000 a 2003, se pudo acceder -en conjunto con el trabajo de las profesionales en instituciones tales como el Componente de Atención a la Población Indígena (CAPI) dependiente del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación- a proyectos sociales en comunidades del departamento San Martín. De este modo se trabajó en el desarrollo de huertas, la organización de centros comunitarios y otras cuestiones vinculadas al territorio y la planificación comunitaria. Con el creciente interés de apoyar las acciones de ARETEDE por parte de algunos organismos del Estado, la

organización fue adquiriendo mayores posibilidades de incidencia y delimitando a las poblaciones de mujeres como el centro de las intervenciones.

Tal como hemos visto, en los primeros años de existencia, el trabajo de ARETEDE pudo construir un detallado diagnóstico de la situación de las mujeres indígenas, que incluía un mapa de las principales problemáticas y las ideas y propósitos de solución surgidos de sus propias voces. Este conjunto de hechos que hemos descripto ha tenido ciertas características entre las que es importante destacar la influencia de ARETEDE en las acciones de organización, en la animación para la expresión de las mujeres -para perder el miedo y la vergüenza- y en la delimitación de los principales campos de trabajo. Con esto, nos interesa subrayar que los primeros pasos del colectivo indígena se produjeron por la presencia y constancia de ARETEDE. Este proceso ejerce, sin dudas, una influencia en el rumbo de la organización y en la forma de agenciamiento desplegada de forma posterior.

Es muy importante destacar que ARETEDE experimentó un profundo cambio a partir de 2015, producto de las disputas en torno a la conformación de la organización y a la participación de no indígenas en ella. Anteriormente, desde el año 2000, la presencia de mujeres no indígenas en la gestión fue fundamental para la formación del colectivo que en la actualidad se reconoce como Organización de Mujeres Indígenas ARETEDE.

“Aquí estamos, queremos ser escuchadas”: de voces, olvidos y memorias de las mujeres originarias

Hacia 2004, los EDMI experimentaron algunas modificaciones producto de la influencia de actividades paralelas, como los Talleres de Memoria Étnica y las primeras capacitaciones en comunicación. Ya con la presencia de un corpus de trabajo previo, con líneas de acción delimitadas y con las problemáticas indígenas definidas, emergió un proceso de mayor organización en el que se evidenciaron los primeros pasos de formación de liderazgo y de ‘toma de la palabra’ por parte de las mujeres. En el siguiente registro de un aviso radial se manifiesta lo siguiente:

Las mujeres venimos al Encuentro porque queremos cambiar la realidad. Hace cuatro años que las mujeres indígenas de las siete etnias wichí, tapiete, guaraní, toba, chulupi, chané y chorote, venimos participando de los encuentros y este año somos muchas más las que queremos participar. Este año venimos a luchar por tierra y por justicia para los pueblos indígenas. Participa del 4º Encuentro de Mujeres Indígenas el 24 de abril en el Círculo Argentino. (Fondo de Archivo ARETEDE, 2005)²⁶

En la historia del colectivo de La Voz Indígena son varios los procesos que terminaron confluyendo en la radio comunitaria. Además de los EDMI, los Talleres de Memoria Étnica (TME) fueron decisivos en el devenir de la experiencia por muchas razones, pero, principalmente, porque desde ellos emergió la configuración discursiva de la organización.

Estos espacios comenzaron funcionando en la casa de la antropóloga y activista Leda Kantor y fueron el marco de constitución del perfil político-editorial de la emisora y de la organización. La investigación en etnohistoria de los pueblos del Gran Chaco que llevaba adelante Kantor, junto al trabajo territorial de ARETEDE, coincidieron en la búsqueda por conocer la historia de los pueblos indígenas de la zona. De este modo, la inexistencia de relatos históricos de los pueblos originarios y del avance cultural que reconoce una sola historia -la cual niega el pasado indígena de los territorios del norte de Salta y que toma como propia la historia oficial argentina- fueron algunas de las motivaciones para contar y escribir un primer acercamiento a las memorias indígenas. El trabajo en los Talleres de Memoria Étnica partió del reconocimiento del olvido como un problema. Podemos referir a este fenómeno como un vacío denominado “amnesia colectiva”, según Burke (2000). En otras palabras, esto es resultado de una organización social del olvido donde se tejen normas de exclusión, invisibilización y razones por las que algo o alguien quiere que se olvide.

Como parte de las reflexiones nacidas en los Encuentros y del abordaje territorial de ARETEDE, la memoria y las preocupaciones sobre el olvido, el silenciamiento y la identidad étnica se sumaron a las líneas de acción de la organización. Algunas de las preguntas disparadoras fueron las siguientes: ¿cómo fue el proceso de conquista y colonización de los

²⁶ Aviso radial. “Las mujeres venimos al Encuentro por tierra y justicia” (2005). Disponible en: <https://soundcloud.com/user-209132697/las-mujeres-venimos-al-encuentro>

pueblos originarios del Gran Chaco?, ¿por qué sus historias no son conocidas ni son centro de reflexión en las escuelas ni en la historia oficial de la Argentina? Con estos interrogantes, se llevaron a cabo encuentros que se centraron en la articulación de los elementos olvido/memoria/identidad y, de manera posterior, en la “recuperación” cultural.

Los TME constituyeron espacios de “producción, reflexión y análisis de la historia de los pueblos indígenas” (Fondo de Archivo ARETEDE, 2005, p. 5) desde las voces de las mujeres. La metodología de trabajo consistía en la realización de entrevistas, armado de cartillas con bibliografía y puesta en común de relatos sobre las culturas. También se realizaron indagaciones sobre las campañas militares y la resistencia armada de los diferentes pueblos que batallaron contra los ejércitos argentinos y bolivianos.

Los primeros talleres tuvieron la particularidad de estar dirigidos solamente a mujeres, quienes eran las entrevistadas. Se brindó, así, protagonismo a un sector históricamente silenciado. Los núcleos temáticos fueron los siguientes: “la participación de las mujeres en la vida de sus comunidades, sus actividades productivas tradicionales, la vida en el monte, sus conocimientos, creencias, valores, sus luchas diarias por el reconocimiento de la sociedad como mujeres y como indígenas” (Fondo de Archivo ARETEDE, 2005, p. 7).

En el transcurso del proceso de los talleres, su desarrollo fue de gran impacto y movilización para las asistentes por la posibilidad de contar con un espacio de diálogo y confianza, alejado de las frecuentes indagaciones académicas. Podemos decir que, en este marco, y junto a los Encuentros Departamentales, fue formándose “la voz de las mujeres indígenas” como práctica discursiva del colectivo de FM Comunitaria La Voz Indígena. Es posible evidenciar cómo durante los primeros TME, las mujeres pudieron, en palabras de la propia organización, “hablar de sus cosas (...) desafiando silencios y olvidos, conocieron otras historias de otros pueblos, construyendo un diálogo intercultural y profundizando sus historias” (Fondo de Archivo ARETEDE, 2005, p. 6).

En cuanto a la organización de los TME, ésta estaba dividida en dos grandes áreas. La primera, iniciada en 2002, tuvo un marcado énfasis puesto en las voces de las mujeres y sus vidas. En cuanto a la segunda, desde 2004 aproximadamente, se produjo un vuelco hacia la investigación de la historia de las luchas indígenas de resistencia a la conquista, especialmente el caso del pueblo toba qom. Los libros *Lunas, Tigres y Eclipses. De Olvidos*

y *Memorias: La Voz de las Mujeres Indígenas* (2003) y *El Anuncio de los Pájaros: Voces de la Resistencia Indígena* (2005) son las producciones resultantes de este proceso.



Figura 15. Encuentro de Mujeres en Peña Morada (2003). Fotografía. Fondo de Archivo ARETEDE.

En el transcurrir de los talleres, los diálogos, debates e intercambios contribuyeron al establecimiento de ejes centrales para la configuración del colectivo. Específicamente, nos referimos a la instalación de la identidad étnica como tema recurrente y a la recuperación de las representaciones indígenas, asumiéndose como narradores de sus propias historias. Que haya emergido la identidad como aspecto central en estos talleres no niega la importancia de este tema en los EDMI. La particularidad de esta instancia consistió en la producción sistemática del discurso indígena particularizado y religado a un posicionamiento étnico de diferenciación. ¿Qué motivó la emergencia de estos discursos?

Los TME evidenciaron un primer núcleo de inquietudes vinculadas a temáticas relacionadas a las mujeres indígenas, entre ellas, su rol en las comunidades, sus actividades tradicionales, los cuidados para el parto, la menstruación, los rituales, los curanderos, las

comidas típicas, los matrimonios arreglados, la guerra boliviano-paraguaya, la vida en el monte, las fiestas, etc. Esto se materializa en la siguiente narración:

Antes las mujeres hacían muchas cosas para mantener a su familia. Las mujeres trabajaban mucho en la casa, cocinaban, tejían con chaguar, hacían tinajas de barro y otras cosas de barro como ollas, platos y tejían las paredes de las chozas con ramas y cuidaban a sus hijos. También las mujeres buscaban la leña y ramas para construir las chozas. Algunas veces, las mujeres peleaban entre ellas por hombres; cuando se armaba una pelea se ponían las dos mujeres en el medio y las familias a los costados y las dejaban pelear. Las mujeres peleaban muy duro, a veces una terminaba muerta (...) La tarea de educar era siempre de la más anciana de la comunidad o de la abuela de la familia de la mujer. La enseñanza empieza cuando la niña pasa a ser mujer con la menstruación (...) Hoy en día, algunas mujeres son golpeadas por sus maridos y tienen una vida muy dura, deben hacer frente a la pobreza, tratar de alimentar a sus hijos día a día, pero también son fuertes y no bajan los brazos, quieren tener los títulos de las tierras y ser libres en ellas. (Fondo de Archivo ARETEDE, 2003, p. 73)

Este tipo de relatos describe cómo era la vida de las mujeres antes de la conquista, así también, detalla hábitos, costumbres y traza una línea temporal de ruptura y emergencia de nuevas actividades y problemáticas. Se establece, de este modo, una relación de consecuencias y efectos sobre sus vidas contemporáneas.

En una segunda instancia, las preocupaciones de los talleres giraron en torno a los procesos de conquista y colonización de los pueblos del Gran Chaco, lo que requirió de la consulta a archivos y material de lectura sobre la etnohistoria de los pueblos originarios. Este momento sirvió para dar forma, inicialmente, al núcleo discursivo de las “luchas y resistencias indígenas” y del “proceso de usurpación territorial” provocado por la conquista y posterior poblamiento de colonos. La presencia de la historia evidencia una búsqueda de reconstrucción del pasado como punto de partida para la constitución de los pueblos indígenas como sujetos políticos en el presente.

Núcleos temáticos vinculados a “Las luchas en tiempos de la conquista y colonización, como así también la guerra de Bolivia-Paraguay que ocasionará la usurpación de territorios y comunidades y la dispersión de diversos pueblos” junto a reflexiones sobre

“la participación de las mujeres en los cortes de ruta, la lucha por las tierras y las movilizaciones actuales” (Fondo de Archivo ARETEDE, 2005, p. 21), terminaron por conformar un discurso de lucha y resistencia articulado entre el pasado y el presente.

La estructura de los libros derivados de los talleres, en particular, *Lunas, Tigres y Eclipses*, muestra claramente el viraje temático. Los contenidos abordados en la segunda instancia fueron: la resistencia indígena, la guerra entre Bolivia-Paraguay,²⁷ la lucha, tierras y piquetes, encuentros de mujeres. De este modo se fue tejiendo un hilo conductor entre la resistencia indígena de tipo colonial y la resistencia en el presente. La lucha del pueblo Toba Qom, y en especial, la figura del cacique Taikolic,²⁸ un reconocido líder cuyos ancestros hoy integran el colectivo de la radio y el centro cultural, fueron decisivos en la definición política del colectivo.

Desde el reconocimiento de la experiencia de lxs sujetxs indígenas y los procesos de violencia que atravesaron -que incluyen a las matanzas armadas, la resistencia, el período de mayor explotación esclavista en los ingenios azucareros y obrajes madereros, la usurpación sistemática y quita de territorios, la pobreza, desempleo y avasallamiento cultural- constituyeron componentes fundamentales de la memoria colectiva formada en torno a los TME. Desde las particularidades de este proceso, podemos dar cuenta que fueron los espacios de la memoria los primeros en dar forma concreta al movimiento de lucha por la resistencia indígena y los que definieron los núcleos centrales del devenir de la experiencia. Más adelante, daremos cuenta de cómo se produjo la interacción discursiva entre memoria y comunicación comunitaria.

Castelnuovo (2017), en su análisis sobre la relación entre memoria y luchas indígenas en los TME, señala el valor de la memoria colectiva para “forjar una identidad de grupo, anclada en un horizonte de sentidos compartidos, que abarca tanto las referencias a acontecimientos del pasado como la visualización de un horizonte común” (p. 129). Como producto y a lo largo de las reflexiones de los talleres, se moldearon algunas concepciones de verdad en el seno del colectivo. Éstas se articulan en relación a la conquista, la resistencia

²⁷ Guerra que tuvo lugar entre 1932 y 1935, conocida también como “Guerra del Chaco”.

²⁸ Taikolic es un recordado líder que dirigió las últimas batallas de la resistencia armada de los Tobas Qom en el departamento San Martín, hasta su muerte en 1917 en Campo Durán, actual territorio de Aguaray.

indígena y el despojo territorial. Estos ejes se mantendrán como los principales vertebradores de la experiencia y veremos cómo la concepción de lucha se articulará a partir de estos nodos discursivos.

A partir de aquí, sintéticamente, nos interesa decir que encontramos dos instancias en los TME, las cuales se corresponden con la publicación de los dos libros ya mencionados. Ambos textos dan cuenta de dimensiones complementarias del análisis; aunque veremos cómo terminó primando el discurso de la resistencia, cuya influencia se hará presente en los últimos Encuentros Departamentales de Mujeres Indígenas y será el eje de la experiencia de la radio. Otra consecuencia de la experiencia de los TME y los Encuentros de Mujeres fue la aparición de un sentido de colectividad multiétnica generado por la participación de miembros de los siete pueblos indígenas en las reuniones, debates y reflexiones. Esto es algo inédito y particular del colectivo de La Voz Indígena, ya que no existen casos similares de medios de comunicación constituidos por varios pueblos originarios en Argentina.

En este proceso particular, la posibilidad de intercambio de historias y de relatos de vivencias cotidianas de mujeres de los distintos pueblos -las cuales recorrían muchos kilómetros para llegar a los EDMI y a los TME- impulsaron un sentido grupal, afectivo, de reciprocidad y de pertenencia étnica y de género, por un lado, como mujeres, y, por otro, como indígenas. La participación de personas de los distintos pueblos originarios que habitan el departamento San Martín significó mayores posibilidades de incidencia política debido al nivel de representatividad que condensaban estos eventos.



Figura 16. 500 años de Resistencia en los EDMI (2005). Captura de video. Fondo de Archivo ARETEDE.

Aquellas voces de mujeres indígenas que se manifestaban bajo el lema “aquí estamos, queremos ser escuchadas” fue resultado del trabajo en los TME y expresión de las temáticas -a las que ya aludimos- en los EDMI. Este andamiaje consolidó el proceso organizativo, motivó el crecimiento y la expansión de la convocatoria y generó la formación de un sentido de consciencia histórica de las luchas indígenas y del despojo territorial del pasado y del presente. El crecimiento de los Encuentros, asimismo, motivó a que se sumaran otras instituciones a colaborar y, a la par, se profundizaron aquellas temáticas vinculadas a la cuestión de género y a la figura de las mujeres como sujetxs sociales de transformación social. La experiencia colectiva se expresa, por ejemplo, en las palabras de una mujer participante de los Encuentros, reunidas en la sección “Conclusiones de encuentros de mujeres del departamento de San Martín”:

Junto a las técnicas organizamos el primer encuentro de mujeres en el año 2001. Fue muy importante este encuentro, ya que mujeres del Departamento vinieron. A partir de allí, se comenzaron a organizar otros grupos de mujeres en Peña Morada,

Capiazuti, La Loma, Piquirenda, Ikira en Tartagal, Pocitos. Comenzamos a reunirnos en encuentros zonales y en talleres de capacitación.

Puedo decir que los grupos de mujeres son reconocidos y valorados tanto dentro como fuera de la comunidad.

Ahora sí, las mujeres salen y participan de los talleres en los encuentros de mujeres. En el que realizamos en marzo de 2004 fueron 1500 mujeres. Eran muchas, el encuentro fue muy grande. Esta experiencia de trabajo es muy importante, pero nos falta todo un camino por recorrer, toda una lucha por conseguir la tierra que nos pertenece, mejor educación, salud, vivienda digna, trabajo digno.

Para finalizar quiero decirles que queremos transformar esta realidad y convertir este silencio en muchos gritos, en muchas voces, y seguir movilizadas.

Siempre las mujeres siempre juntas.

Siempre luchando por nuestro pueblo, por nuestra tierra, para que nuestros hijos vivan en un mundo mejor. (Fondo de Archivo ARETEDE, 2006)

Entre 2004 y 2006, años en los que se realizaron los últimos Encuentros, se consolidó el movimiento de mujeres indígenas y se clarificaron los objetivos políticos de las luchas. Es posible así, reconocer a la influencia de los TME en la transformación de las voces de las mujeres desde el reconocimiento de una consciencia histórica colectiva de despojo y de luchas en el presente.

“Justicia, tierra y libertad”: del silencio a la movilización

Una marcha que no me la olvido más porque había venido casi todo el pimpín de Caraparí, estaban con sus máscaras y venían bailando, acompañando entre nosotros. Iban y volvían y nosotros estábamos con las antorchas, y el pueblo entero, mirándonos. (Testimonio recuperado de una entrevista)

Los EDMI, además de la metodología de taller y de las técnicas grupales para facilitar el diálogo, incluían, al final de las jornadas, una marcha de antorchas por las calles de la ciudad de Tartagal. En particular, en el año 2004, la asistencia llegó a ser de 2.500 mujeres. Los recuerdos de las representantes de ARETEDE, en ese entonces, señalan el gran esfuerzo y el cansancio físico que traía aparejada la organización de los últimos encuentros. Entre los registros, se hace presente tanto la convocatoria que se hacía “en bicicleta por las comunidades, casa por casa” como la disposición de la comida, la compra de los elementos, la solicitud de espacios físicos, las autorizaciones y pedidos de colaboración.



Figura 17. Marcha de antorchas (2004). Captura de video. Fondo de Archivo ARETEDE.

La influencia de los TME es notoria en la definición de la agenda de temas sobre los que se trabajaba, prevalecía el énfasis en los reclamos territoriales y en la emergencia de un elemento nuevo que, si bien ya había aparecido en los talleres anteriores, se consolidó, se volvió repetitivo y adoptó la forma de demanda. Nos referimos a la identidad, a la reivindicación de la cultura y a la problemática de la discriminación.

En este proceso, a la par de las reflexiones en torno al derecho, se debatían temas vinculados al mantenimiento y la pérdida de determinadas tradiciones, costumbres, usos,

modos y formas que históricamente habían caracterizado a los pueblos indígenas. Como consecuencia, tuvo lugar un proceso de problematización de las identidades étnicas que puso en cuestión la importancia de hacer visibles los rasgos y expresiones culturales que exteriorizan la identidad indígena, frente a la creciente homogeneización y discriminación sobre los pueblos originarios. Estos debates fueron muy interpelantes para la organización porque tornaron la lucha en una disputa también por la identidad, con las fronteras que eso implica frente a los “otros” no indígenas, que incluía a las profesionales de ARETEDE.

A la pregunta ¿quiénes somos? siguió la interrogación en torno a ¿qué nos identifica como indígenas? y ¿cuáles son nuestros hábitos? Estas preguntas fueron parte importante de la definición de la subjetividad indígena y la identidad étnica, pues se asocian a determinados modos de vida y a ciertas reivindicaciones que luego promovieron lógicas de exclusión e inclusión en el seno del colectivo.

¿Qué cosas nos identifican? Comidas, bailes, artesanías, lenguas, rituales, la siembra; hay discriminación; hay vergüenza, la lengua se está perdiendo y no queremos que sea así; hay discriminación, nos da miedo; nos maltratan, nos dicen indios; la iglesia nos hizo perder el baile a los wichí; la mujer se casa con otro que no sea toba. (Fondo de Archivo ARETEDE, 2003)

Al revisar las Actas de registro del 3° Encuentro Departamental de Mujeres Indígenas, vemos cómo las actividades grupales estaban orientadas a organizar las experiencias comunes de las participantes, siendo la discriminación racial una de las más preocupantes. Los relatos de segregación, maltrato y burlas en diversas instituciones, como la escuela, los hospitales y los medios de comunicación, eran constantes y delimitaban un escenario de violencia. Fue así que, siguiendo la lógica de los primeros EDMI, luego de identificar las problemáticas, se ensayaban propuestas de acción. Algunas de las más importantes fueron las siguientes:

Para no perder la identidad hay que hablar el idioma; escuchar y valorar a nuestros abuelos; exigir que las escuelas tengan maestros bilingües porque es nuestro derecho; transmitir el conocimiento; que respeten nuestras maneras de curar las enfermedades; mantener las maneras de jugar. (Fondo de Archivo ARETEDE, 2003)

De forma posterior, se asociaban los problemas delimitados a un derecho o grupo de derechos vulnerados. Como resultado, emergieron nuevas demandas en torno a los derechos a la identidad, a la libertad y a la expresión. Esta metodología ayudó a que la experiencia de los EDMI tomara mayor espesor y se comenzó a dar forma a un colectivo de mujeres indígenas.

Entre 2005, 2006 y 2007 se hicieron los últimos EDMI, con participación de representantes de comunidades del Pilcomayo y de Orán. La gran cantidad de participantes y la envergadura que adquirieron hicieron que la experiencia se convirtiera en una referencia para los pueblos indígenas de la zona. Fueron, de este modo, eventos esperados y reconocidos como una posibilidad única de expresión y organización, en especial para las mujeres. Asimismo, se contó con la intervención de instituciones como el Programa Social Agropecuario (PSA) y el Proyecto de Desarrollo de Pequeños Productores Agropecuarios (PROINDER), dependientes de la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Pesca y Alimentos, junto al Componente de Atención a la Población Indígena (CAPI), bajo la órbita del Ministerio de Desarrollo Social y el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas. A través de ARETEDE, incidieron en la definición de algunos objetivos y en las denominaciones de las consignas de los Encuentros.

Desde la implementación de determinadas políticas públicas nucleadas alrededor de la justicia social, se incluyó tal noción como uno de los lemas, aunque resignificada desde las luchas indígenas. El reconocimiento del despojo territorial y de la desigualdad social, económica y cultural como fuentes de las problemáticas indígenas, llevaron a establecer como consigna principal de las marchas el pedido de “justicia, tierra y libertad”. Esta demanda se mantuvo durante muchos años como principio articulador de las luchas del colectivo.



Figura 18. Marcha de antorchas en los EDMI (2004). Captura de video. Fondo de Archivo ARETEDE.

En el año 2006, a través de la presentación de proyectos ante organismos sociales, se consiguió inaugurar el Centro Cultural Litania Prado, primer espacio físico de ARETEDE. Éste consistió en un salón de usos múltiples, que tenía como meta la realización de actividades de lectura, investigación, enseñanza de idiomas indígenas; todo ello impulsado por el trabajo de los TME. Y, en este transcurso, ya para 2008, el colectivo tenía sólidas raíces, pues estaba compuesto por mujeres indígenas y por técnicas y activistas no indígenas, miembros de ARETEDE. Las principales áreas de trabajo fueron la memoria étnica, la identidad y la comunicación, ejes sobre los cuales desarrollaron un propósito de lucha claramente definido.

En este proceso de consolidación, el trabajo abocado al abordaje territorial, a los recorridos por numerosas comunidades del departamento San Martín, a la gestión de proyectos sociocomunitarios y productivos de pozos de agua, edificios, ferias, redes de comercialización, entre muchas otras actividades, convergieron en la definición del perfil de ARETEDE como una fundación, es decir, una institución abocada al bien común sin fines de lucro. Ahora bien, la transformación de ARETEDE de fundación a organización social

indígena se producirá muchos años después; mientras tanto, ya existían algunas tensiones al interior. Podemos reconocer que algunas de ellas estaban relacionadas a las poblaciones involucradas y a debates en torno a la incorporación de campesinos no indígenas en el perfil de la fundación.

Tal como hemos dicho, ARETEDE ha sido el ente promotor de los EDMI y de los TME; de tal modo, asumió la toma de decisiones en cuanto a las temáticas, metodologías, tareas organizativas, gestiones, entre otros aspectos. Esto influyó en el futuro del colectivo, tanto en la adquisición del patrimonio actual, como en los posicionamientos políticos, las denominaciones y otros aspectos que iremos detallando. Hemos visto, así también cómo ARETEDE fue un actor clave en la definición de un modo de “ser indígena” desde la construcción de formas de gestión y animación, como los talleres y las investigaciones. Es a partir de estas intervenciones que ARETEDE fue constituyendo el primer esbozo de un sujeto preocupado por su historia, por la sucesión de saqueos territoriales, por la vivencia de diferentes formas de violencia, pero a su vez, conocedor de la verdad en tanto “auténticos dueños del territorio” protegidos por derechos específicos.

De este modo, entonces, entre instancias de diagnóstico y capacitación que tuvieron como principio la circulación de la palabra indígena, se moldeó el primer antecedente del “sujeto empobrecido y violentado” que remite a la presencia de una subjetividad “subalterna”. Esto es un sujeto que es consciente de su posición social étnica, de clase y de género, que conoce las causas que lo ubicaron en esa posición y se define desde esa experiencia de vida.

Es sumamente importante el rol de ARETEDE en la historia de La Voz Indígena puesto que la gestión de proyectos y de actividades, desde la fundación, contribuyó a la constitución de un colectivo estable de personas nucleadas en torno a un proyecto compartido. Las diferencias y pujas de poder entre indígenas y no indígenas dan cuenta de procesos de interacción mutua y de aprendizajes que terminaron por posicionar a los indígenas, en especial a las mujeres, como reconocidas líderes. De esto, consideramos importante remarcar que la experiencia es resultado de un conjunto de intervenciones que incluyen la participación de personas no indígenas, cuyas acciones fueron fundamentales para la conformación del colectivo. Desde aquí, buscamos acercarnos a la comprensión de la

complejidad del caso en estudio entendiendo que se trata de una experiencia intercultural e interseccional.

Preguntas en torno a la transformación de lo diagnosticado y al abordaje de diversas problemáticas de la organización serán los disparadores fundamentales de la acción de ARETEDE y el colectivo de indígenas. A continuación, indagaremos en ello.

Del silencio al grito: “La Voz del Pueblo Indígena”

La relación entre silencio, olvido y la necesidad de manifestar las historias y dolores condensadas en las memorias colectivas condujeron a la reflexión sobre la organización, las causas, los efectos, los propósitos y usos del olvido. A raíz de este proceso, la experiencia de los TME fue esencial para poner el foco en cómo y por qué se había producido el proceso de olvido de las memorias, asimismo, por qué las identidades se encontraban en crisis ante el avance de políticas e instituciones estatales promotoras de la homogeneización cultural. Este conjunto de reflexiones terminó por generar “la voz de las mujeres indígenas” como principal constructo.

Algunas de las diversas acepciones que marcan la historia del colectivo son las siguientes: “justicia, tierra y libertad”. Esto se traduce puntualmente, en pedidos y demandas de acceso y devolución de los territorios ancestrales; reconocimiento y ejercicio de los derechos indígenas en tanto formas de reparación ante los avasallamientos sufridos y la libertad de ejercer y vivir de acuerdo a sus identidades, lenguas y en el desarrollo de sus propias formas de gobierno.

Ese núcleo de demandas requería, por un lado, de una vía de acción legal que se constituyó desde el vínculo con organismos de derechos humanos para la defensa de comunidades con litigios judiciales (amenazas de desalojos, emprendimientos inmobiliarios en territorios indígenas, entre otros.). Asimismo, se necesitaba fortalecimiento y contención grupal, para lo cual se utilizaron políticas públicas como las provenientes del Programa Social Agropecuario que ayudaba con cuestiones alimentarias. Finalmente, todo el trabajo

requería de una forma de hacer visibles aquel conjunto de demandas y reclamos que habían sido silenciados durante muchos años. El proyecto comunicacional es resultante de este proceso.

Hasta ahora hemos desarrollado y descripto el rol de ARETEDE, los TME y los Encuentros de Mujeres desde 2000 hasta 2006. Tal como ha sido abordada la reconstrucción del proceso, hemos dejado al margen la emergencia de la comunicación como problemática. Esto se debe a que nos interesa mostrar cómo se había formado un fuerte corpus discursivo en torno a las problemáticas indígenas a partir de estos hechos. Subrayamos esto porque temporalmente, la comunicación no aparece luego del año 2006, sino, precisamente, desde 2002. A la luz de esta aclaración, consideramos que el proyecto comunicacional del colectivo marcó una ruptura definitoria en el rumbo que éste va a tomar debido a los siguientes factores: el establecimiento de un grupo sólido y permanente de personas, la habilitación de una forma de trabajo concreta como comunicadorxs, el impacto generado en el contexto local por la visibilización e irrupción de voces indígenas en el espacio mediático y la posibilidad de canalizar los dolores, reclamos, padecimientos a través de la palabra, dando así paso a un proceso de reparación de los lazos afectivos y comunitarios al interior del colectivo.

Es importante mencionar este proceso, pues tiene un punto articulador y de gran relevancia para explicar la importancia de la palabra devenida en radio para los participantes de los TME y los EDM. Es por ello que nos referimos, puntualmente, a que la comunicación fue una demanda directa y genuina expresada por los pueblos indígenas, que no había sido indagada por ARETEDE como problemática, hasta ser expresada por los participantes. Desde el desarrollo y reconocimiento de la demanda al interior del grupo, fue nuevamente ARETEDE, quien acogió la necesidad y buscó la forma de tejer lazos con instituciones que puedan colaborar con esta tarea, puesto que ninguno de los miembros de la organización estaba vinculado a la comunicación. Fue así que el primer contacto se realizó con la carrera de Comunicación Social de la Universidad Nacional de Salta Sede Regional Tartagal, puntualmente con las cátedras Promoción Cultural Comunitaria, Taller de Producción Radial y Antropología y Problemática Regional.

El inicio del vínculo con la carrera Comunicación Social de la Sede Regional Tartagal se estableció desde la presentación de un proyecto de extensión llamado “La Voz del Pueblo

Indígena”, el cual buscaba contribuir a la formación de comunicadorxs indígenas para las radios locales. Esto último se fundamenta en la enorme influencia que tenían en ese momento, y aún tienen, las radios en la zona. Éstas constituyen el medio predilecto para las comunidades indígenas debido al bajo costo, a la gran extensión que alcanzan y a que la falta de acceso a la electricidad en zonas rurales impide utilizar otros aparatos -como los televisores, por ejemplo-. Otro motivo fundamental para la preferencia de la comunicación radial radica en el carácter oral de los pueblos indígenas del Gran Chaco, que encuentran en este tipo de medios la posibilidad de expresarse sin las barreras que impone la escritura. Es así como las voces de las mujeres indígenas se transformaron paulatinamente en “la voz del pueblo indígena”. En este cambio se confirió un nuevo carácter al trabajo de ARETEDE, pues se incluyeron hombres y se configuró un espacio que congregaba mujeres, hombres y disidencias sexuales.

El proyecto de extensión requirió de una etapa de diagnóstico abocada a conocer la situación de los medios de comunicación en Tartagal y el Departamento San Martín en relación con la inclusión de voces indígenas. La información recopilada indicaba que, hasta 2002, solo existía un comunicador wichí en Radio Nacional Tartagal, ya que el resto de los medios no contaba con participación originaria. En relación a esto, se concluyó en que era necesario intervenir en esta situación debido a la “ausencia de comunicadores indígenas que puedan analizar su problemática o crear opinión desde la propia mirada”, tal como lo expresa el documento Proyecto de extensión “La Voz del Pueblo Indígena” (Fondo de Archivo ARETEDE, 2002).

En la visibilización y reconocimiento de esta ausencia, se indagó en las representaciones y en las razones por las que las radios no incluían a personas indígenas en sus programaciones. El proyecto de investigación realizado por estudiantes del Taller de Producción Radial de la SRT, da cuenta de este proceso, con el registro de un testimonio de una locutora de radio el cual es representativo. Ante la pregunta ¿qué pasa con la participación indígena en las radios?, ella respondió: “No se los margina, pero ellos sí se

sienten marginados por el hecho de que marcan la diferencia de la raza al dirigirse a nosotros como criollos, palabra que ya no se usa”²⁹ (Fondo de Archivo ARETEDE, 2003).

En conjunto con docentes y estudiantes de la universidad, los esfuerzos de ARETEDE buscaban graficar la exclusión de las voces indígenas de los medios de comunicación que, a su vez, eran manejados en su mayoría por empresarios y/o políticos. Esta particularidad acentuaba la idea de que los indígenas constituían un “otro” invisible. Luego del diagnóstico, el proyecto se enfocó, como primera instancia, en la capacitación en comunicación radial destinada específicamente a pueblos indígenas. El proceso de formación fue extenso, pero rápidamente, obtuvo el primer resultado: la emisión del programa antecesor a la construcción del medio propio, denominado “La Voz del Pueblo Indígena”. Este programa salió por primera vez al aire el 14 de diciembre de 2002, por Radio Nacional Tartagal. La emisión se mantuvo hasta 2007, aproximadamente.



Figura 19. La Voz del Pueblo Indígena en Radio Nacional Tartagal (2003). Fotografía. Fondo de Archivo ARETEDE

²⁹ Ver en: “Proyecto de investigación realizado por estudiantes del Taller de Producción Radial de la SRT” (2003).

El evento que constituyó la emisión de este programa y la continua capacitación en materia radiofónica no encuentra antecedentes similares en el departamento San Martín. Afirmamos esto porque, si bien existían experiencias aisladas en algunas radios o algunas iniciativas de redes de comunicación originarias, el caso de “La Voz del Pueblos Indígena” se encontraba enmarcado en un incipiente colectivo organizado desde las reivindicaciones originarias por la identidad y la memoria. Estos rasgos constitutivos se evidencian en los preceptos de los proyectos elaborados por ARETEDE, cuyo análisis nos conduce a otro aspecto fundamental; a saber: el carácter del medio, la forma de organización y la construcción de la línea editorial, que serán influenciados, en gran parte, por los principios de ARETEDE en tanto organización. Esto operó tanto en la decisión en torno a qué tipo de medio se podía crear y cómo gestionarlo.

Vemos así cómo “La Voz del Pueblo Indígena” reunía a un grupo de personas apasionadas por la comunicación radial, mujeres que participaban de los EDMI, hombres que estaban vinculados con algún tipo de demanda por los derechos indígenas; todxs, en general, se reconocían cercanos a alguna actividad organizada por ARETEDE. De especial importancia resulta dar cuenta que la comunicación logró articular la presencia de comunicadorxs transgénero, quienes se incluyeron al colectivo y consolidaron un espacio propio de militancia por los derechos de la diversidad de género, en el marco del colectivo de FM Comunitaria La Voz Indígena. Desde los primeros encuentros, la experiencia de comunicación fue pluriétnica y diversa, incluyó a mujeres y diversas identidades de los pueblos wichí, toba qom, guaraní, chané, chulupí, chorote y tapiete. Estas características aportaron a la particularidad del caso y se mantuvieron como una variable de influencia en los conflictos y pugnas en el seno del colectivo.

A la par que ocurrían otras actividades -ya mencionadas- de ARETEDE, el programa emitido por Radio Nacional Tartagal fue iniciador de una serie de procesos. La singularidad de la emergencia de la comunicación se encuentra en el impulso que dio a la conformación de un grupo de personas involucradas específicamente alrededor de la capacitación en producción radial. Esto es importante en dos sentidos; por un lado, en que se habilitó un espacio para la formación en una serie de oficios: comunicadorxs, operadorxs técnicxs,

locutorxs, editorxs, etc.; por otro lado, en que este grupo adquirió una finalidad definida: la incorporación de lxs indígenas al sistema de medios del departamento San Martín.

De este modo, el proyecto³⁰ -que luego derivó en la creación de radio comunitaria La Voz Indígena- sufrió cambios durante su historia, vinculados a los propósitos de ARETEDE, al grupo de comunicadorxs y a la influencia de la universidad. En principio, como mencionamos, el objetivo fue atender una carencia y para ello se diseñó la estrategia de la capacitación, luego se creó el programa radial y, a medida que se solidificaba el grupo y la organización ARETEDE, se comenzó a pensar en la posibilidad de poseer un medio propio.

El vínculo con la carrera de Comunicación Social fue de gran relevancia para el devenir de la experiencia de FM Comunitaria La Voz Indígena puesto que la formación educativa que recibió el incipiente colectivo tuvo marcada influencia en el entendimiento de la comunicación como una herramienta de transformación y, también, porque la incorporación de ciertas categorías y conceptos contribuyó a la definición de la propia experiencia indígena desde teorías críticas. Resulta una muestra de este proceso mencionado los proyectos elaborados. Estos exhiben un complejo trabajo de investigación y posicionamientos previos en los que las comunidades indígenas eran consideradas “actores sociales activos”. Los enunciados, en esta línea, visibilizan la concepción presente. Por ejemplo, en relación a la denominación del programa radial, en un principio fue “La Voz del Pueblo Indígena” y, luego, cambió a “La Voz Indígena”.

En cuanto a la noción de “pueblo indígena”, en 2002, se refirió a ella de la siguiente manera: “(...) las conclusiones a las que se arribaron son las siguientes: el pueblo indígena de Tartagal está compuesto por siete etnias: wichí, chorote, tapiete, chiriguano,³¹ toba, chané y chulupí” (Fondo de Archivo ARETEDE, 2002). Esta denominación presente en el colectivo hasta 2008, se utilizó para sintetizar la diversidad étnica en una sola categoría: pueblo. Posteriormente, aquel modo de referenciar fue cuestionado y primó “la voz indígena”. Así como el proyecto consideró a las comunidades indígenas como “actores sociales activos” también expresó que:

³⁰ Nos referimos al documento “Proyecto de extensión La Voz del Pueblo Indígena” (2002).

³¹ La denominación ‘chiriguano’ designaba al pueblo guaraní, era poco frecuente ya en el 2002; en la actualidad, se encuentra en desuso.

...la realidad histórica-social de América Latina y particularmente de Argentina indicaba que los pueblos indígenas, desde que comenzó la conquista y colonización, hasta la conformación de los Estados Nacionales, fueron oprimidos y subyugados, marginados, empobrecidos y despojados de sus tierras. (Fondo de Archivo ARETEDE, 2002)

En esta cita podemos observar que, poco a poco, se fue construyendo la noción de “realidad indígena” como parte de un relato específico, el cual fue el disparador del proyecto político comunicacional y de la línea editorial de la radio. En este sentido, se daba cuenta de las condiciones desiguales en torno a la configuración del presente de los indígenas del siguiente modo:

Desigualdad en relación con la cultura dominante, manifestado en: la posesión de las tierras que sigue sin solucionarse legalmente; confinamiento de los pobladores en contextos inadecuados a sus pautas culturales, tales como barrios periféricos; pocas posibilidades de los jóvenes para acceder a niveles superiores de educación, tales como Polimodal y Superior; la presión lingüística y cultural ejercida por los medios de comunicación que es altamente desfavorable para los grupos indígenas. (Fondo de Archivo ARETEDE, 2006)³²

El binomio “subyugados-activos” fue el eje de los primeros años de las capacitaciones, en él estaba presente la idea de los pueblos indígenas como víctimas de un proceso histórico de dominación al que ofrecían resistencia. Parte de esa resistencia se revitalizaba en la búsqueda de nuevos espacios que les permitieran denunciar y construir una realidad diferente.

³²Sugerimos ver: “Proyecto de comunicación de ARETEDE” (2006) presente en el Fondo de Archivo ARETEDE



Figura 20. *La Voz del Pueblo Indígena en Radio Nacional Tartagal (2003). Fotografía. Fondo de Archivo ARETEDE.*

Ya para el 2004, el grupo de personas reunidas en las capacitaciones de comunicación era permanente y compacto, ese mismo año recibieron una mención especial en el Premio Presidencial a las Prácticas Solidarias en Educación Superior, otorgado por el área de Educación Solidaria del Ministerio de Educación de la Nación. Respecto a las actividades de capacitación, éstas continuaron a la par del programa radial y en relación directa con la universidad y con ARETEDE. Fue así que tanto los TME como los EDMI experimentaron un proceso dinámico de intercambio. Por ejemplo, para el cuarto Encuentro, la radio funcionó como instrumento de convocatoria, a través de ella, se hicieron anuncios³³ en diferentes idiomas.

Hacia 2005, los intereses de los talleres de capacitación sufrieron algunos cambios y ello se vio reflejado en las temáticas. Hasta ese momento, la atención había estado puesta, principalmente, en los principios básicos de la formación radiofónica. Fue así que la introducción de la capacitación en periodismo de investigación constituyó síntoma del crecimiento del espacio comunicacional. Este cambio tuvo como objetivo “identificar las

³³ Uno de ellos decía: “Las mujeres venimos al encuentro porque queremos cambiar la realidad. Este año venimos a luchar por tierra y por justicia para los pueblos indígenas”.

principales problemáticas de los pueblos indígenas, otorgar elementos para abordarlos en su complejidad y difundirlos con claridad, desde una mirada propia”, tal como lo expresa el Proyecto de comunicación de ARETEDE (Fondo de Archivo ARETEDE, 2006).

Otro elemento que se sumó de manera decisiva en la configuración del medio fue el “Taller de Historia Regional” orientado a “la formación en los procesos de conquista y colonización del Gran Chaco, sistematizando los acontecimientos más importantes referidos a la historia de los pueblos indígenas” (Fondo de Archivo ARETEDE, 2006) para lograr una “reflexión histórica de la situación actual de los pueblos de la región y así difundirla en los programas de radio” (Fondo de Archivo ARETEDE, 2006).

Con el impulso del programa “La Voz del Pueblo Indígena”, el compromiso y la voluntad de participación manifestada por los integrantes del grupo, comenzó a tomar forma la idea de fundar un medio de comunicación propio; se sumó a ello la gran repercusión generada. Las motivaciones que incentivaron la creación de la radio se asentaron en el antecedente del programa radial emitido por Radio Nacional, cuya importancia radicó en ser un medio único y representativo de la realidad de los pueblos indígenas en la zona:

Es el único programa en el cual las comunidades pueden expresar su situación política y social. La problemática de tierras fue el eje de los programas emitidos; constituye el primer programa multilingüe y pluricultural; lo realizan y emiten los propios indígenas; pone en comunicación a una enorme cantidad de comunidades distanciadas; es escuchado por una gran cantidad de personas; las comunidades de la zona continúan solicitando la capacitación en radio. (Fondo de Archivo ARETEDE, 2003)³⁴

Finalmente, luego de muchos esfuerzos, se decidió promover la gestión de una radio propia. El conjunto de hechos que hemos señalado, hasta ahora, plantea muchas aristas para su análisis. No obstante, nos interesa destacar el vínculo con la universidad y con la carrera de Comunicación Social, cuya influencia se prolonga hasta la actualidad, aunque de una manera diferente. La relación con la Sede Regional Tartagal se mantuvo hasta 2006, aproximadamente, por medio de los Talleres de Capacitación; luego de ello, los talleres se

³⁴ Ver: Anuario de actividades, sección “Antecedentes de ARETEDE” (2003).

trasladaron directamente a las comunidades y, finalmente en 2008, se inauguró la radio de forma autónoma.

La activa participación de la carrera de Comunicación Social de la Sede Regional Tartagal en el proyecto general de radio no es un hecho aislado, sino que se inserta dentro de un proyecto político más amplio, llevado adelante por docentes y estudiantes de la propia universidad. Para estos actores, el conocimiento constituye una importante herramienta de transformaciones sociales. De este modo, a lo largo de la historia de la FM comunitaria, el rol llevado adelante por estas personas permitió trascender los límites de la formación profesional y el academicismo, para abrir la universidad a los territorios. En relación a este proceso particular, analizamos un artículo en el que se plantea la formación de la mencionada carrera y su relación con los proyectos de intervención social:

El caso del proyecto de extensión “La Voz del Pueblo Indígena” y los talleres de comunicación popular ofrecieron una manera alternativa de entender al rol de la universidad en la sociedad, a través de la articulación de voluntades y estrategias para contribuir a un proceso colectivo de organización y de lucha del sector de la sociedad más empobrecido y discriminado. (Ortega, 2020, p. 770)

En cuanto a la influencia del involucramiento de una institución como la universidad en el proyecto de La Voz Indígena, esta puede verse no solamente en la formación técnica, sino en la validación de determinados conocimientos y en cómo estos se plasmaron en la configuración del tipo de medio, la estructura y el perfil.



Figura 21. Talleres de capacitación en la UNSa/SRT (2004). Fotografía. Fondo de Archivo ARETEDE

“El aire es libre, podemos hacer radio”: el desafío de la radio propia

Desde que la comunicación emergió como problemática, un conjunto de personas se mantuvo con el mismo interés a medida que pasaban los años. El esfuerzo por llevar las capacitaciones a comunidades de todo el departamento San Martín y la respuesta positiva que se medía en la activa concurrencia a los talleres, terminó por establecer el rumbo de un camino marcado por una necesidad explícita: la de poder hablar en los medios de comunicación.

Hacia 2006, el proyecto de la radio propia se encontraba en construcción a partir de una serie de elementos que lo impulsaban y que delimitaron un campo de posibilidades bastante concreto. Nos referimos, específicamente, a la existencia de una organización con personería jurídica (ARETEDE), al hecho de contar con profesionales dispuestos a trabajar en la elaboración y escritura de los proyectos -formularios, notas, cartas, etc.-, a la posibilidad de tener vínculos directos con la población indígena de la zona a través de la trayectoria de la organización y al abordaje territorial de muchos años; asimismo, a los antecedentes importantes -como, por ejemplo, los EDMI, los libros del TME ya editados hasta ese

momento-, a la existencia del Centro Cultural Litania Prado como espacio físico de trabajo y, también, a la relación con otras instituciones y organismos con los que se podía trabajar en red para el financiamiento económico.

Desde la expresión de una necesidad en un taller, hasta la concreción de un espacio radial y, finalmente, la creación de una emisora propia, podemos reconocer cómo se fueron entrelazando muchos hechos, conflictos, intercambios, que ocasionaron la elección de ciertos modos. A estos últimos, los consideramos estrategias.

Una pregunta central para el análisis se centra en torno a las condiciones bajo las cuales se reunió, consensuó y organizó un medio de comunicación pluriétnico y diverso en territorios entramados en historias de violencia, desigualdad, pobreza y marginación. Sabemos así, que la existencia de ARETEDE fue fundamental para comenzar a desandar esta pregunta porque su constitución como persona jurídica sin fines de lucro, habilitó y facilitó la gestión de financiamiento para poner en pie la radio. Así también, para la edificación y compra de herramientas e insumos técnicos, ARETEDE recurrió a muchos entes de financiación, entre ellos, IWGIA (*Internacional Work Group for Indigenous Affairs*),³⁵ el programa PROSOFA de Desarrollo Social en Áreas de Frontera del NOA y NEA con Necesidades Básicas Insatisfechas y los fondos del premio Presidencial a las Prácticas Solidarias. Todos estos sirvieron para la construcción de la primera parte del edificio y la compra de materiales, aunque la mayor parte de la edificación se construyó durante 2009 y 2010, con financiación de la Secretaría de Cultura de la Nación.

Vimos, en relación a esto, cómo se gestionó la infraestructura, pero además de esta parte fundamental, existió toda una etapa de capacitaciones, encuentros, reuniones, que también recibieron apoyo económico de muchos actores externos, entre ellos, los proyectos de extensión de la Universidad Nacional de Salta, el Programa Social Agropecuario (PSA), el Proyecto de Desarrollo de Pequeños Productores Agropecuarios (PROINDER), el Ministerio de Desarrollo Social de la Nación, el Componente de Apoyo a la Población Indígena (CAPI) y la Secretaría de Derechos Humanos. De este proceso, resulta clave reconocer que ARETEDE, en tanto persona jurídica, fue un actor de suma importancia en la

³⁵ El Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA) es una organización global de derechos humanos dedicada a promover, proteger y defender los derechos de los pueblos indígenas.

primera estrategia de acción: la constitución legal de la emisora. En relación a la respuesta de la primera pregunta que nos hicimos, se complejiza a partir de la siguiente interrogación ¿qué forma iba a tomar el medio en el marco legal de ese momento en Argentina y a través de qué canal se iba a vehicular? Indagar sobre los modos y formas de gestión de la licencia para acceder al medio complejiza la mirada sobre el proceso.

Respecto a esto, algunas decisiones que se tomaron fueron decisivas para el futuro de la radio; en primer lugar, porque que se trataba de un proceso colectivo en el que participaban muchas personas de diversos pueblos, desde esta particularidad, no podía primar el principio de la individualidad y se debía buscar la forma de encajar en algún modo que contemple lo colectivo. Ante esto, la persona jurídica y el objetivo sin fines de lucro fueron importantes, ya que ARETEDE como fundación podía solicitar la tenencia de una licencia radial de modo colectivo, en contraposición a la otra opción contemplada por la ley vigente, que era el medio comercial. Es importante recalcar que la opción del medio comercial nunca fue una alternativa, sino que siempre se intentó buscar una salida colectiva a la situación. Entonces, la presencia de ARETEDE permitió la gestión del medio, en principio, sin fines de lucro, a través de su existencia como fundación con objetivos de bien común. En segundo lugar, a partir de la condición “sin fines de lucro” que fue la definición inicial, se dio paso a la delimitación del tipo, la estructura y las características del medio. Éste fue el punto más importante y en él intervinieron los siguientes elementos: la legislación en materia radiofónica y la influencia de la universidad -en lo respectivo a los conocimientos, categorías y conceptos del campo de la comunicación-.

La norma vigente durante los años de planificación del proyecto comunicacional en estudio fue la Ley de Radiodifusión N°22.285, sancionada durante la última dictadura militar. Esta última se mantuvo vigente, con modificaciones, hasta 2009. Luego se sancionó la nueva Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual N°26.522. Uno de los principales aspectos que influyó en la gestión legal para la tenencia del medio propio fue la modificación del artículo 45 de la ley N°22.285, que afirmaba:

Las licencias se adjudicarán a una persona física o a una sociedad comercial regularmente constituida en el país. Cuando se trate de una sociedad comercial en formación, la adjudicación se condicionará a su constitución regular. Tanto la persona

física cuanto los integrantes de la sociedad comercial, deberán reunir al momento de su presentación al concurso público y mantener durante la vigencia de la licencia, los siguientes requisitos y condiciones: a) Ser argentino nativo o naturalizado y mayor de edad; b) Tener calidad moral e idoneidad cultural acreditadas ambas por una trayectoria que pueda ser objetivamente comprobada; c) Tener capacidad patrimonial acorde con la inversión a efectuar y poder demostrar el origen de los fondos; d) No estar incapacitado o inhabilitado, civil ni penalmente para contratar o ejercer el comercio, ni ha formulado el pedido DIECIOCHO (18) meses antes del vencimiento del plazo originario de la licencia, o de su prórroga, el Poder Ejecutivo Nacional autorizará el llamado a concurso público para el otorgamiento de una nueva licencia. En este último caso y en igualdad de condiciones, tendrá preferencia el licenciatarario anterior. (Elíades, 2008, pp. 170-171)

En el año 2005, este artículo fue modificado a través de la ley N°26.053 y se incluyó así, la posibilidad de que personas jurídicas sin fines de lucro tengan acceso a una licencia de radio y televisión. A partir de este hecho, se habilitó una línea de gestión para que ARETEDE obtenga la licencia radial. A partir de esto, ya iniciado el proceso de creación del proyecto comunicacional de la emisora, especialmente con las capacitaciones en materia radiofónica, era necesario definir el perfil del medio y la forma de organización, además de la elaboración de los productos radiales indispensables para la salida al aire. Todo este proceso fue de gran complejidad debido a la presencia de diferencias y conflictos en la forma de entender al medio, ahondaremos sobre esto más adelante.

El primer aspecto delimitado de antemano por la legislación vigente fue el carácter “sin fines de lucro”. Al partir de este precepto, quedaba por definir qué tipo de medio y cómo organizarlo para contener la diversidad étnica y de género, además de la existencia de la organización ARETEDE. En la particularidad de esta situación, la presencia de la Universidad y el fuerte lazo establecido a partir de los talleres, permitió la adquisición de ciertas categorías que luego dieron forma al tipo de medio. Como hemos señalado, las capacitaciones e intercambios impartidos en los Encuentros de Mujeres y los TME se orientaban a la formación de una mirada crítica sobre la realidad de los pueblos indígenas. Es por ello que ARETEDE promovió espacios de expresión, de reconocimiento de

problemáticas y también de puesta en palabras de memorias silenciadas, lo que se articuló con procesos de conocimiento de las historias de la conquista y colonización del Gran Chaco.

Durante el proceso formativo, la dimensión crítica adquirida contribuyó a la asimilación de ciertos conceptos que formaron parte de la percepción de realidad de los pueblos originarios, específicamente, en cuanto a la exclusión de las voces indígenas del espectro mediático. La explicación de este fenómeno problemático se fundamentó en la experiencia de avasallamiento cultural y dominación provocada por la conquista, sostenida a lo largo de los años a través de políticas de gobierno aculturantes y eliminatorias de las identidades indígenas. En ellas, los medios de comunicación no fueron la excepción. En consecuencia, el punto de partida fue la necesidad de superar el silencio y dar paso a la expresión de estas voces acalladas, pero con el centro puesto en la reafirmación de las identidades étnicas y las luchas de los pueblos originarios.

Respecto a las motivaciones y/o problemáticas que ARETEDE identificaba en relación a la comunicación fueron las siguientes:

1. La sistemática exclusión del pueblo indígena de la sociedad. Esta exclusión se ve reflejada, también, en la ausencia de análisis de sus problemáticas en los medios de comunicación locales; se evidencia, además, en las programaciones de los medios locales en las que el único idioma de emisión es el español cuando existen los idiomas de los pueblos originarios.

2. La ausencia de comunicadores indígenas que puedan convertirse en emisores de mensajes, teniendo en cuenta que son conocedores de la problemática específica y de los códigos comunes. (Fondo de Archivo ARETEDE, 2006)³⁶

En otros términos, el primer propósito de creación del proyecto fue la expresión de voces históricamente negadas de palabra y lengua. Este primer punto, se conectó luego con los demás propósitos de ARETEDE ya, puntualmente, vinculados a la identidad y a la lucha territorial.

³⁶ En: "Proyecto de comunicación de ARETEDE" (2006).

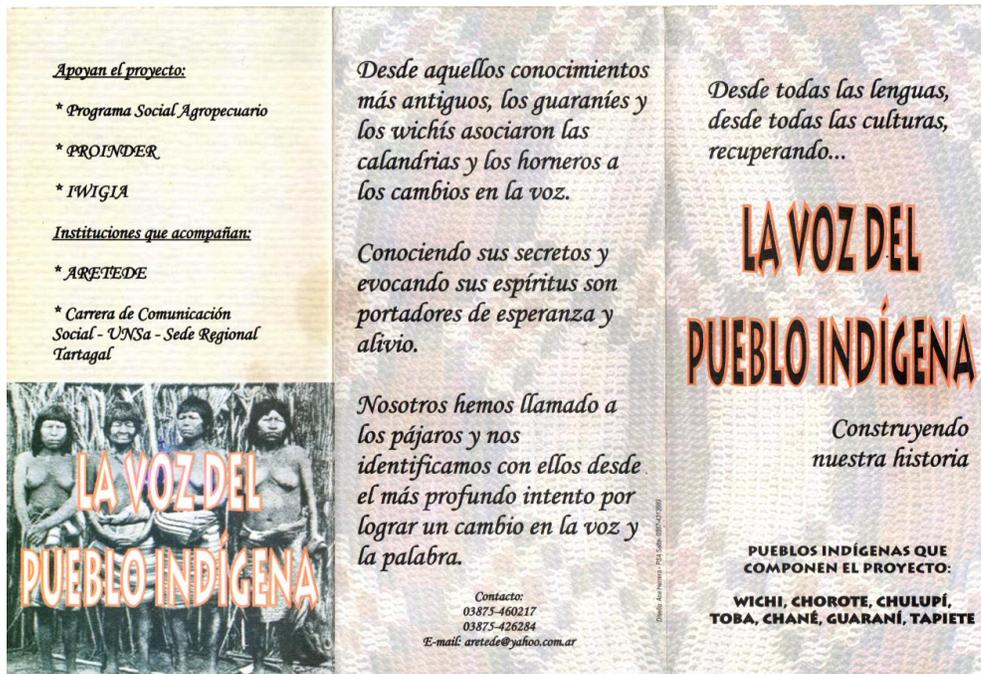


Figura 22. La Voz del Pueblo Indígena. Construyendo nuestra historia. (2005). Folleto. Fondo de Archivo ARETEDE.

Con este objetivo ya esclarecido, el proyecto de comunicación debía encontrar algún modo de organización que le permita sostener esa meta como fundamento y, para ello, los conocimientos impartidos por la universidad ofrecieron algunas alternativas. Aquellas categorías y concepciones creadas por el conocimiento académico para conceptualizar a la realidad, sirvieron para dar forma al medio y fueron parte del proceso constitutivo. Este es el caso de la Investigación Acción Participativa (IAP), que contribuyó a la idea de la comunicación vinculada a la acción y a la posibilidad de incidir en la realidad; ejemplo de esto fue una de las consignas de los talleres: “comunicación, acción y transformación”.

Asimismo, las cartillas de las capacitaciones enfatizaban en cuestiones como la utilidad de la radio para las organizaciones y, también:

...para conocer la realidad de nuestros hermanos, para que podamos tomar la palabra que tantas veces fue silenciada, para que el reclamo por las tierras pueda ser escuchado por muchas personas, para que nuestras lenguas puedan ser escuchadas y para todas aquellas actividades en las que los intereses sean de un grupo y tengan que

ver con los intereses del colectivo del que formamos parte. (Fondo de Archivo ARETEDE, 2006)

De este modo, podemos ver que los talleres no solo actuaron como herramientas de educación y de adquisición de oficios, sino también como espacios formadores de una concepción sobre la radio y su rol social en la vida de los pueblos indígenas.

¿Qué forma de medio podía crearse con objetivos que no sean de lucro? La respuesta a esta pregunta provino de la cercanía con docentes de la Universidad, quienes eran militantes de la comunicación comunitaria. Este tipo de comunicación se caracterizaba por perseguir metas de transformación social a partir de procesos participativos y colectivos, desde allí se relacionaban a la comunicación con la acción y la performatividad de la palabra.

¿QUÉ HACEMOS?	OBJETIVOS	
* Talleres de capacitación en medios	Crear un espacio para la capacitación en medios de comunicación, destinado a los integrantes de comunidades indígenas de la zona.	Impartir conocimientos referentes a los medios masivos y antropología.
* Programa de radio	Promover la organización del grupo, incentivando la continuidad del programa de radio multilingüe y pluricultural, otorgando un espacio especial a las mujeres indígenas.	Incentivar la participación de los pueblos indígenas.
* Trabajos en las comunidades		Vincular a la universidad con el medio, en especial con los pueblos indígenas.
* Revalorización de las lenguas y las culturas		Realizar la producción periodística del programa "La Voz del Pueblo Indígena".
* Construcción de nuestra historia social	Reforzar la organización del grupo de comunicadores indígenas.	<p>LA VOZ DEL PUEBLO INDÍGENA</p>
* Proyecto "Radio Comunitaria"		Se emite todos los sábados de 12 a 13 hs. por Radio Nacional Tartagal

Figura 23. La Voz del Pueblo Indígena. Construyendo nuestra historia. (2005). Folleto. Fondo de Archivo ARETEDE.

De esta manera, se comenzó a pensar en que el proyecto de comunicación sin fines de lucro se organice como un medio comunitario. Para ello, era necesario trabajar en la concepción de "lo comunitario" dentro del proyecto, especialmente, en lo referente a la toma de decisiones, la elaboración de la programación, la definición de los criterios estéticos, etc. Este camino fue de intensos debates y de pugnas ante diferentes modos de entender a la comunicación y la gestión de la radio.

Ahora bien, con el medio comunitario como objetivo, se sucedieron una serie de hechos que fueron dando forma a la experiencia, entre ellos, la íntima relación con los TME -que fueron decisivos en la conformación de la línea editorial y la dimensión estética de la

emisora-. Asimismo, el desplazamiento de la figura de las mujeres indígenas y problemáticas como la violencia de género se fueron instalando dentro del eje discursivo de la radio, a partir del último Encuentro de Mujeres Originarias, realizado en 2006.

“La Voz del Pueblo Indígena comunica a las comunidades desde Tartagal” enuncia el título del periódico “Red de Comunicación Indígena. Con la Voz de Nuestra Gente”, en su edición de noviembre de 2008. Además, agrega que “la emisora nació como respuesta a las necesidades comunicacionales planteadas por las comunidades indígenas del departamento San Martín” y que se trata de “la única FM Comunitaria de la provincia en la cual las comunidades pueden expresar su realidad política y social” (*Boletín Mensual N°32 “Red de Comunicación Indígena,”* noviembre de 2008, periódico) (Fondo de Archivo ARETEDE 2008).



Figura 24. “La Voz del Pueblo Indígena” comunica a las comunidades de Tartagal. Red de Comunicación Indígena. Boletín mensual N°32. (2008). Noticia. Fondo de Archivo ARETEDE.

La inauguración de un medio comunitario de pueblos originarios en una zona como Tartagal fue noticia. Este hecho, sin dudas, marcó un hito en la historia de los pueblos originarios del departamento San Martín y Rivadavia, puesto que, por primera vez, al menos un grupo de ellos, era protagonista de una forma de organización por sus derechos, en tiempos de post-conquista. Fue, de este modo, cómo la obtención del medio propio, posibilitada por la convergencia de muchas intervenciones, fundamentalmente, ARETEDE y su constitución jurídica, los TME y la participación de docentes de la carrera de Comunicación Social de la Universidad Nacional de Salta Sede Regional Tartagal, aglutinó variables y relaciones de poder de género, étnicas y etarias -entre otras- que aportaron a la complejidad y magnitud de la experiencia.

En octubre de 2008, luego de inaugurada la radio, se desató una larga historia que deja entrever la forma en que diversos mecanismos y procesos lograron interactuar en un campo heterogéneo. Nos interesa, luego de haber dado cuenta de la emergencia de este colectivo, avanzar en la profundización de dichos procesos, en los que las políticas públicas y el derecho a través de la LSCA permitieron analizar la creciente ciudadanización de los indígenas y los vínculos de gobierno y resistencia con el Estado.

La inauguración de La Voz Indígena fue el corolario de un intenso proceso de trabajo previo, cuyo principal resultado fue la formación de un grupo estable de personas: “los comunicadores y comunicadoras”. La experiencia de FM Comunitaria fue mutando, exponiendo relaciones dinámicas en las que se evidencian influencias, recepciones, modos de conducción y de resistencia que confluyeron en la conformación de una subjetividad específica. Desde 2000, con la figura de ARETEDE, los antecedentes de los EDMI y los TME, hemos visto cómo se fue formando un eje de problematizaciones y núcleos temáticos. Así también, hemos mostrado cómo la irrupción de la comunicación significó una ruptura en relación con las actividades previas motorizadas por ARETEDE y cómo la adquisición de la radio propia constituyó un suceso de gran impacto para los pueblos originarios de la zona.

En cuanto al rol de las políticas públicas en la conformación de la experiencia, éste nos permite conocer la confluencia de, por un lado, un modo de entender a la comunicación, a los pueblos originarios y a la intervención social según la óptica estatal y, por otro, la forma

en que la organización utilizó y estableció vínculos con estos instrumentos estatales para conformarse y constituirse colectivamente. En relación a ello, el diálogo establecido con el Estado, a través de diferentes organismos y actividades que incluyeron articulaciones, capacitaciones, convenios, etc., nos permite entender la complejidad de la experiencia. Consideramos que dar cuenta de la relación con el Estado es fundamental, puesto que la historia del colectivo en estudio es el correlato de la producción de una serie de transformaciones estatales únicas, como el protagonismo que adquirió la comunicación en la agenda de gobierno, en especial desde el año 2009.

Ahora bien, el análisis de la experiencia, como un complejo campo de relaciones, aborda tanto su interior, como también, las vinculaciones externas; esto es, los lazos que estableció el colectivo para lograr el sostenimiento económico de la emisora y para el afianzamiento de instancias de formación y/o redes con instituciones estatales y no estatales. En ese transcurrir, se evidencian transformaciones dentro de la experiencia, especialmente en el colectivo indígena, su relación con ARETEDE y la importancia del derecho a la comunicación. A partir de lo dicho, abordaremos con detenimiento la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual y las políticas de comunicación y cultura diseñadas e implementadas desde 2009 -fundamentalmente, las que fueron parte de las influencias y estrategias de subsistencia del colectivo-.

Apenas inaugurada la radio, la Argentina se encontraba en pleno debate por una nueva ley de regulación de los servicios audiovisuales. Este proceso se caracterizó por la gran movilización militante de organizaciones sociales, cooperativas, pueblos originarios, universidades, entre otros actores, quienes se agruparon bajo la demanda por una comunicación democrática y pusieron en el centro de la agenda gubernamental al derecho a la comunicación. Es así como este debate generó un cambio trascendental en la historia de la legislación argentina en materia comunicacional, puesto que, por primera vez, la comunicación era considerada un derecho humano por el cual era necesario regular los servicios audiovisuales a fin de garantizar la pluralidad de voces.

Durante el proceso de presentación y tratamiento legislativo de la propuesta de ley, se pusieron en cuestión ideas y planteos que confluyeron en la introducción de modificaciones a la normativa, muchas de los cuales nacieron de los movimientos de pueblos

originarios. En este sentido, la participación de representantes y movimientos indígenas durante el proceso de elaboración, debate, defensa y sanción de la nueva ley se fundamentó en que, por primera vez, los pueblos originarios se encontraban ante la posibilidad de ser reconocidos como actores del sistema de comunicación argentino, desde el derecho a la comunicación indígena. Con este propósito, el activismo originario se movilizó hasta conseguir cambios que garanticen su plena inclusión como prestadores audiovisuales.

Ya en octubre de 2009 y luego de un intenso recorrido, el congreso nacional aprobó la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual (LSCA) N°26.522; es así como se inaugura un nuevo período en la historia de la radiodifusión argentina. Sabemos, la sanción de la LSCA movilizó cambios trascendentales en todo el sistema audiovisual. Esto adquiere relevancia, específicamente, para el caso de los pueblos originarios puesto que la elaboración de nuevas categorías jurídicas y políticas significó la apertura del camino hacia la tenencia de medios de comunicación, pero también, la emergencia de nuevos desafíos y demandas en torno a la historia de las luchas de los movimientos indígenas.

Respecto al caso de la radio comunitaria La Voz Indígena, que se encontraba al aire desde 2008, éste se convertía en un medio antecesor a la sanción de la LSCA y a las categorías dispuestas por esta última; constituyó un epicentro de transformaciones y debates despertados por las políticas y nuevos instrumentos materializados desde 2009.

Capítulo 3

Derecho a la comunicación y políticas de comunicación y cultura en Argentina

Sobre el derecho a la comunicación y la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual

Que la comunicación sea considerada un derecho humano es un fenómeno reciente en la historia jurídica moderna, su emergencia ha desatado posiciones contrapuestas en relación al rol del Estado, las libertades y la protección. A continuación, detallaremos las

implicancias de estas discusiones de relevancia para entender el nuevo escenario de la comunicación audiovisual en Argentina, luego de la sanción de la LSCA.

La eclosión de las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TICs) en la era moderna ha motorizado transformaciones sociales de gran envergadura que están en la base de las necesidades de regulación y creación de leyes y marcos normativos a nivel global. En relación a esto, Habermas (1981) en su reconocida obra *Historia y Crítica de la Opinión Pública* aporta un estudio pormenorizado sobre el nacimiento de las preocupaciones en torno a la prensa y a la información en la historia occidental. Para este autor, hacia el siglo XIII, se produce la emergencia de un nuevo campo de relaciones, caracterizado por el protagonismo del tráfico de mercancías y noticias. Se inicia así, un nuevo proceso: el comercio de la información y los datos. A pesar de este incipiente mercado, todavía no era posible hablar de prensa, más bien, este término emerge hacia fines del siglo XVII y principios del XVIII:

Los elementos que forman el marco del tráfico tempranamente capitalista, del tráfico de mercancías y noticias, demuestran por vez primera su potencia revolucionaria en la fase del mercantilismo, fase en la que se forman las economías nacionales y territoriales al mismo tiempo que el Estado moderno. (Habermas, 1981, p. 55)

Con el nacimiento de los periódicos y la prensa se consolida el proceso de mercantilización de la información, aspecto que resuena en la actualidad y se encuentra en las bases de las discusiones sobre la relación de dependencia o independencia entre la prensa profesional y el mercado. Para Habermas “la información periodística profesional obedece, por tanto, a las mismas leyes del mercado, a cuyo surgimiento debe ella su propia existencia” (1981, p. 59).

Esta historización es retomada por De Charras, Lozano y Rossi (2013) quienes consideran que el antecedente principal de la prensa, en el siglo XVIII, fueron las Licencias Reales otorgadas por la Monarquía con el propósito de informar a la sociedad. Estos autores desarrollan una periodización histórica en la que toman, nuevamente, a la información como objeto de interés. Los autores consideran que las bases de la noción moderna de libertad de expresión se hayan en las revoluciones industrial y francesa, con la proclamación de los derechos individuales y el reclamo por “libertad de prensa”. De modo generalizado, podemos decir que, desde el temprano siglo XIII hasta el siglo XVIII, se constituyeron los cimientos

del comercio de la información, aunque recién en el siglo XVIII, tuvo lugar el inicio de las transformaciones sociopolíticas y tecnológicas, que conducirán a la existencia del modelo empresarialista (Loreti y Lozano, 2014) de la información. Los aportes de Habermas (1981) son importantes para poner atención en la emergencia del problema de la “opinión pública” y cómo fue mutando al adquirir significaciones diferentes y producir efectos de poder variados. Podemos decir que esta problemática subyace a los debates sobre el derecho a la comunicación.

En cuanto al desarrollo de la problemática de la información y la prensa, Loreti y Lozano periodizan definiendo tres etapas. Inicialmente, la empresarialista es considerada la “primera configuración del capitalismo informativo” (2014, p. 55) en la que la información se consagra como un insumo de propiedad privada con carácter lucrativo. Posteriormente, en el siglo XX, emerge la etapa “profesionalista” impulsada por el avance de la profesionalización de los periodistas y la revalorización de su rol social y político. Durante este período, se crean las primeras asociaciones de periodistas y los consejos de ética. Para mediados del siglo XX, con la Declaración Universal de los Derechos Humanos consagrada, en 1948 y el reconocimiento del derecho a la información, inicia el período conocido como “universalista”, En él “la información y la comunicación dejan de ser potestades del Estado, de los empresarios periodísticos e incluso de los propios periodistas, para convertirse en un derecho humano, cuyo titular es el público” (Loreti y Lozano, 2014, p. 57).

Como resultante, la introducción de la noción de derecho permitió sustentar y promover la elaboración de la normativa internacional que reconoce el derecho a la información, pero a su vez, más allá de la cuestión meramente jurídica, este hecho significó que la comunicación se transforme en un fenómeno trascendental al valor económico y para ligarse, directamente, a la condición de humanidad. Ante esto, si todos los humanos tienen, desde su nacimiento, derecho a informarse y a ser informados, a expresarse libremente sin ningún tipo de impedimento ¿qué sucede con las condiciones materiales para que este derecho se cumpla?, ¿acaso alcanza con proclamar esta libertad o es necesario intervenir para garantizarla? Este tipo de cuestionamientos guiarán los debates sobre los límites y desafíos de la libertad de expresión.

En relación a lo anteriormente expuesto, Loreti y Lozano (2014) desarrollan extensamente los principales argumentos de las teorías de la libertad de expresión e identifican dos corrientes principales: derivativas o consecuencialistas y deontológicas. A saber, las teorías consecuencialistas parten de considerar los buenos efectos que derivan de la protección del derecho a la libertad de expresión, siendo esta última una herramienta de promoción de la verdad. Para esta concepción, el mercado es una referencia, pues deben garantizarse todas las opiniones para que, producto de la pugna de argumentos, emerja la verdad y la razón. En consecuencia, el Estado -ni ningún otro ente- debe intervenir en el proceso de competencia, ya sea para proteger o refutar alguna opinión. Como vemos, las teorías consecuencialistas se ubican en el paradigma liberal, que considera a la libertad de expresión como una condición necesaria para el autogobierno y las autonomías políticas de los sujetos, incluso como una virtud de la democracia.

Otro grupo de teorías, son las llamadas deontológicas. Nos referimos a aquellas que, a diferencia de las primeras, consideran a la libertad de expresión como un “imperativo ético inherente a todos los seres humanos” (Loreti y Lozano, 2014, pp. 29-30), de estas teorías procede la concepción de derecho humano. Este conjunto de teorías considera fundamental la relación entre ciudadanía, comunicación, democracia y opinión pública, ya que el ejercicio de la expresión es concebido como un fin en sí mismo, determinante en la toma de decisiones políticas y en el debate público. La principal contribución que se desprende es la consideración de la libertad de expresión como un derecho humano, al que se debe proteger de los intentos de control gubernamental. Tomando como referencia estos dos caminos del debate por el derecho a la comunicación, es posible decir que el caso de la LSCA en Argentina, se inscribe en la perspectiva universalista de derechos humanos. Sin embargo, las discusiones sobre la información y la comunicación, como aspectos centrales en la vida democrática moderna, volvieron sobre un aspecto fundamental: el rol del Estado.

En el caso argentino, el Estado se convirtió en el garante y promotor del derecho a la comunicación. Algunos de los argumentos que fundamentaron esta decisión se encuentran en la legislación internacional y en ciertos debates que cimentaron no solo a la LSCA, sino a las políticas de comunicación implementadas desde su sanción. Uno de los argumentos a favor de la intervención del Estado en la protección del derecho a la comunicación es que

éste no es declamativo, es decir, no basta con consagrarlo, sino que es necesario disponer de herramientas para que se haga efectivo. Frente a los defensores de la no intervención se alza el argumento de que el Estado interviene tanto en la concentración de medios, como en la pluralidad, a través de acciones como el otorgamiento de licencias, condiciones del espectro radioeléctrico, subsidios, entre otros aspectos. Debido a esta razón es falso el principio de no injerencia y autorregulación (Loreti y Lozano, 2014).

De lo anterior, podemos deducir que el Estado es siempre activo en cuanto a la gestión y otorgamiento de licencias, pero que la decisión del rol que éste toma tiene que ver con posicionamientos ideológicos, con políticas de gobierno y con las racionalidades que lo fundamentan. Entonces, en el caso argentino, la sanción de la LSCA significó un profundo giro en las concepciones estatales sobre la comunicación y en el rumbo de las políticas públicas. Otro argumento utilizado a favor de la comunicación como derecho y de la activa injerencia del Estado fue el de los condicionamientos sociales. Esta perspectiva entiende que muchas poblaciones marginadas se ven impedidas de acceder a este derecho, ya que sus condiciones materiales de vida y la desigualdad imperante actúan en desmedro de sus posibilidades. De este modo, el Estado debe interponer instrumentos para promover la igualdad. De lo dicho, vemos cómo existen términos que se utilizan hoy de manera indistinta; sin embargo, tanto “derecho a la expresión” y “derecho a la comunicación” designan diferentes concepciones. El primero refiere a la visión liberal que entiende al derecho individual, mientras que en el segundo son consideradas las desigualdades y exclusiones individuales y colectivas y, de este modo, afirma que la comunicación es un acto humano que trasciende el instrumentalismo mediático.

Al revisar estas perspectivas, es posible enunciar que la tradición que sustenta el derecho a la comunicación en Argentina es deudora de antecedentes trascendentales como el informe *McBride*³⁷, “Un solo mundo, voces múltiples”, y los aportes de la Escuela Latinoamericana de la Comunicación, cuyas contribuciones fueron decisivas para visibilizar las desigualdades informativas y el nulo acceso de las poblaciones de América Latina a los

³⁷ Documento realizado por la UNESCO, en 1980, cuya importancia radica en su contenido. Éste denunciaba en un contexto internacional polarizado, el creciente desequilibrio y desigualdad informativa entre los países del norte y los del sur. Asimismo, destacaba la necesidad de promover mecanismos que garanticen la pluralidad y democratización de las comunicaciones.

servicios de comunicación audiovisual (De Charras y Lozano, 2017). Sintetizando este planteo, Loreti y Lozano afirman que:

...no hay forma de sostener que se garantiza el derecho a la comunicación de modo universal ni como valor de la democracia si se lo considera una libertad negativa, protegida exclusivamente por obligaciones vinculadas a la abstención de censura por parte de los Estados. (2014, p. 52)

En relación al caso argentino, entre la tradición *free speech* -que considera la no censura estatal y la no intervención como únicos principios- y la corriente de derechos humanos -que busca promover la adopción de mecanismos de protección y garantías-, la LSCA se religa a la segunda. Desde este posicionamiento, sostiene como fundamentos a la diversidad y pluralidad de voces, entre otros aspectos (Loreti y Lozano, 2012). Para Baranchuk (2011) la LSCA significó la inauguración de un nuevo paradigma en el sistema de comunicaciones de Argentina, a partir del cual la comunicación se transformó en un bien social, en contraposición a la lógica mercantil que predominaba hasta ese momento. Este cambio se visibiliza en la letra de la ley, en la que se establece como principal objetivo a:

La promoción y garantía del libre ejercicio del derecho de toda persona a investigar, buscar, recibir y difundir informaciones, opiniones e ideas, sin censura, en el marco del respeto al Estado de Derecho democrático y los derechos humanos, conforme las obligaciones emergentes de la Convención Americana sobre Derechos Humanos y demás tratados incorporados o que sean incorporados en el futuro a la Constitución Nacional. (Ley N°26.522, 2009, p. 3)

En relación a esto, las transformaciones -en primer lugar, jurídicas- que incluyó la LSCA fueron profundizadas por medidas concretas ejecutadas durante el gobierno de Cristina Fernández. Con la finalidad de promover el derecho a la comunicación, se diseñaron mecanismos para fomentar la pluralidad y la inclusión de nuevas voces al espectro radioeléctrico. El panorama, entonces, fue alentador para los medios comunitarios e indígenas, ya que los propósitos de ese cambio de paradigma se focalizaban en la diversidad de voces y fueron ellos los actores directos y receptores de esas acciones promotoras de la “pluralidad”. En estrecha relación a esto, desde sus primeros párrafos, la ley establece claramente el rol estatal y los objetivos de su sanción:

El objeto de la presente ley es la regulación de los servicios de comunicación audiovisual en todo el ámbito territorial de la República Argentina y el desarrollo de mecanismos destinados a la promoción, desconcentración y fomento de la competencia con fines de abaratamiento, democratización y universalización del aprovechamiento de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación. (Ley N°26.522, 2009, p. 1)

Uno de los principales nudos que proponía desatar la ley era la concentración mediática. Este problema consistía en la existencia de monopolios que aglutinaban la propiedad de los medios de comunicación y debido a ello, la temática se transformó en el centro de las discusiones y en uno de los obstáculos más grandes para la plena ejecución de la normativa. Fue así como la disputa por la desmonopolización, es decir, la limitación de la cantidad de licencias que un grupo empresario podía tener, se convirtió en una batalla directa entre el grupo Clarín y el gobierno. Esta situación introdujo indirectamente a los medios comunitarios e indígenas a la contienda ya que, si los grandes medios representaban la concentración, los medios populares eran la muestra de la diversidad y, también, de otro de los mayores fundamentos de la ley: la democratización de la palabra.

Reducir la LSCA solo a la disputa por la desconcentración es pasar por alto los profundos cambios y efectos sociales que generó, principalmente en sus alcances. A través de ella, se transformó el espectro radioeléctrico mediante la inclusión de sectores nunca antes considerados como posibles ‘comunicadores’. Se promovió, así, un escenario renovado en el que emergieron nuevos actores como ‘prestadores de servicios de comunicación audiovisual’. Al igual que otros sectores, los músicos y cineastas nacionales, también se vieron beneficiados a través de las cuotas de pantalla que establecía un cupo obligatorio de música nacional.

La mencionada complejidad de la LSCA da cuenta de la profundidad y trascendencia de los propósitos que buscaron ir más allá del rudimentario “derecho a la libertad de expresión”. De este modo, su proyección abarca la promoción de un nuevo proceso de circulación de la palabra, a través de estrategias de fomento -como los cupos y las cuotas de producción nacional y regional- en cuyas bases se encontraban el derecho a la comunicación,

la pluralidad y el universalismo. Baranchuk resume los alcances de la ley en los siguientes aspectos:

...la entrada de nuevos y diversos prestadores; se pone un tope a la concentración impidiendo las prácticas monopólicas; se estimula la producción propia y la de terceros a partir de la implementación de cuotas de pantalla promoviendo así la producción de contenidos regionales; se asegura el acceso al disfrute de bienes simbólicos propios de la cultura popular; se resguardan las fuentes de trabajo; se estimula la creación de nuevos puestos laborales para los trabajadores de la comunicación y la cultura; se protegen explícitamente los derechos de niños, niñas y adolescentes; se reconoce el derecho a la comunicación con identidad de los Pueblos Originarios y se fortalecen los medios públicos sacándolos del espacio subsidiario al que las reglas del mercado habían relegado. (2011, p. 7)

La comunicación como servicio público

¿Cómo se vehiculizaron los principios del derecho a la comunicación para que se pueda garantizar? Como ya hemos dicho, no alcanza con declamarlo, sino que la complejidad de la problemática requiere de mayores intervenciones. Para ello, la LSCA, además de reconocer y consagrar el derecho a la comunicación, incorporó otro elemento: el servicio público.

La definición de la actividad audiovisual de “interés público” actuó como complemento del derecho a la comunicación y ambos constituyeron los fundamentos rectores de la LSCA. De modo particular, el concepto “servicio público” trajo aparejadas una serie de consecuencias y nuevos campos de acción. Tremblay (1988) en sus análisis sobre las implicancias del carácter de interés público de los servicios de comunicación audiovisual distingue dos tradiciones diferentes. Por un lado, la corriente francesa, en la que aquello que reviste interés público es lo que se constituye como colectivo y que, por lo tanto, no puede ser privatizado. De modo tal, el Estado debe tomar acción para regular y/o proteger los propósitos colectivos. Por otro lado, se encuentra la tradición estadounidense -de características empresariales- en la que prima la estrategia de consumo y de producción de

acuerdo a las funciones públicas que una empresa puede detentar en el marco general de la economía y las leyes del mercado. Bajo estos principios de análisis económicos, los legisladores definen aquellas empresas de son de ‘utilidad pública’, en función de preservar los daños que pudiese generar la conformación de un monopolio. Ahora bien, ambas tradiciones convergen en los siguientes aspectos, que serán comunes a las legislaciones en materia comunicacional con las variaciones propias de cada caso:

El servicio público o las empresas de utilidad pública inciden en actividades relacionadas con el interés nacional; corresponde al Estado definir lo que es de interés general, la gestión de un servicio público puede entregarse a empresas privadas o públicas; las empresas de servicio público deben cumplir las exigencias de continuidad del servicio, accesibilidad o igualdad y adaptabilidad. (Tremblay, 1988, p. 61)

Más allá de los puntos en común, la principal diferencia entre la tradición europea y estadounidense radica en que la primera prioriza la gestión estatal, mientras que la segunda favorece a la gestión comercial y privada (Linares, 2013). En el caso de la ley N°26.522, si bien se observa un sistema de características mixtas, se hace preponderante la noción pública estatal de la tradición europea. De este modo, la ley sancionada en 2009 define a los servicios de comunicación audiovisual como de interés público:

La actividad realizada por los servicios de comunicación audiovisual se considera una actividad de interés público, de carácter fundamental para el desarrollo sociocultural de la población por el que se exterioriza el derecho humano inalienable de expresar, recibir, difundir e investigar informaciones, ideas y opiniones. La explotación de los servicios de comunicación audiovisual podrá ser efectuada por prestadores de gestión estatal, de gestión privada con fines de lucro y de gestión privada sin fines de lucro, los que deberán tener capacidad de operar y tener acceso equitativo a todas las plataformas de transmisión disponibles. (Ley N°26.522, 2009, p. 2)

Esta delimitación, sumada al objetivo de regulación de la comunicación audiovisual expresada en el primer artículo de la norma, está relacionada a los propósitos que adquiere la regulación: “el control de los monopolios; la protección de los consumidores; la creación de un sustituto de la competencia; la asignación lo más racional posible de los recursos humanos

y materiales” (Tremblay, 1988, p. 62). En el caso de la normativa argentina, la regulación fue asignada a un conjunto de organismos. Entre ellos, el principal fue la Autoridad Federal de Servicios de Comunicación Audiovisual (AFSCA) y otros órganos asesores, como el Consejo Federal de la Comunicación Audiovisual, el Consejo Asesor de la Comunicación Audiovisual y la Infancia y la Defensoría del Público de Servicios de Comunicación Audiovisual. Este conjunto de entidades fueron las encargadas de poner en funcionamiento la ley y, también, de diseñar e implementar acciones para contribuir al cumplimiento de las metas de la misma.

Fue así que el campo de acción, devenido de la definición de interés público, abarcó a otro aspecto central en el mundo de las comunicaciones: los monopolios. La regulación, sustentada en la intervención estatal con fines de garantizar la primacía de los intereses colectivos se sustentó, además, en las características que posee el servicio audiovisual, entre ellas, la finitud y la escasez. Vemos, de esta manera, cómo la dimensión material de los servicios de comunicación audiovisual comprende una cantidad limitada de posibles usos del espectro radioeléctrico. En otras palabras, la posibilidad física de poseer licencias que permitan la transmisión de radio y/o televisión tiene un límite. Como resultado, la decisión sobre los modos de distribución de las licencias, así como también los criterios a partir de los cuales éstas son otorgadas es producto de la intervención estatal.

La sanción de la LSCA introdujo, a través de los principios ya mencionados, la regulación basada en la necesidad de promover el pluralismo y la diversidad, estableció así, una distribución equitativa de las licencias. Esto fue llevado a cabo por medio de la división del espectro radioeléctrico en tres porciones iguales: 33% para cada uno de los prestadores reconocidos por la norma -de gestión estatal, de gestión privada con fines de lucro y de gestión privada sin fines de lucro-. En el marco de esta regulación, tres artículos fueron nodales para la consagración de derechos del sector sin fines de lucro y de los pueblos originarios, fundamentalmente, por el reconocimiento de la legalidad de la actividad y la distribución igualitaria del espectro radioeléctrico. En cuanto al artículo 21, éste reconoce los tipos de prestadores, siendo uno de ellos el sector de los medios sin fines de lucro:

Prestadores de los servicios de comunicación audiovisual

Prestadores. Los servicios previstos por esta ley serán operados por tres (3) tipos de prestadores: de gestión estatal, gestión privada con fines de lucro y gestión privada sin fines de lucro. Son titulares de este derecho:

- a) Personas de derecho público estatal y no estatal;
- b) Personas de existencia visible o de existencia ideal, de derecho privado, con o sin fines de lucro. (Ley N°26.522, 2009, p. 26)

Respecto al artículo 89, éste fija la reserva del espectro radioeléctrico y delimita el famoso 33% para los distintos tipos de prestadores:

Reservas en la administración del espectro radioeléctrico. En oportunidad de elaborar el Plan Técnico de Frecuencias, la Autoridad Federal de Servicios de Comunicación Audiovisual deberá realizar las siguientes reservas de frecuencias, sin perjuicio de la posibilidad de ampliar las reservas de frecuencia en virtud de la incorporación de nuevas tecnologías que permitan un mayor aprovechamiento del espectro radioeléctrico: (...) e) Una (1) frecuencia de AM, una (1) frecuencia de FM y una (1) frecuencia de televisión para los Pueblos Originarios en las localidades donde cada pueblo esté asentado; f) El treinta y tres por ciento (33%) de las localizaciones radioeléctricas planificadas, en todas las bandas de radiodifusión sonora y de televisión terrestres, en todas las áreas de cobertura para personas de existencia ideal sin fines de lucro. (Ley N°26.522, 2009, p. 56)

Finalmente, el artículo 37 delimita a ciertos determinados prestadores, entre ellos, los pueblos originarios:

Asignación a personas de existencia ideal de derecho público estatal, Universidades Nacionales, Pueblos Originarios e Iglesia Católica. El otorgamiento de autorizaciones para personas de existencia ideal de derecho público estatal, para universidades nacionales, institutos universitarios nacionales, Pueblos Originarios y para la Iglesia Católica se realiza a demanda y de manera directa, de acuerdo con la disponibilidad de espectro, cuando fuera pertinente. (Ley N°26.522, 2009, p. 34)

Con estos artículos, más los principios y propósitos generales de la norma, el derecho a la comunicación reconoció a nuevos actores sujetos de derechos: pueblos originarios,

universidades, medios comunitarios, cooperativos, entre otros. En particular las emisoras comunitarias fueron especificadas como:

Actores privados que tienen una finalidad social y se caracterizan por ser gestionadas por organizaciones sociales de diverso tipo sin fines de lucro. Su característica fundamental es la participación de la comunidad tanto en la propiedad del medio, como en la programación, administración, operación, financiamiento y evaluación. Se trata de medios independientes y no gubernamentales. En ningún caso se la entenderá como un servicio de cobertura geográfica restringida. (Ley N°26.522, 2009, p. 11)

De esta forma, los medios comunitarios fueron asociados directamente, a la no generación de lucro, además de atribuirles ciertas condiciones como la función social, la pertenencia comunitaria, la participación y la independencia. Todos atributos que definen un modelo imaginado. En lo que concierne a los debates sobre la nueva ley, la mayor parte se centraron en la limitación a la tenencia de múltiples licencias como correlato de la apertura del espectro radioeléctrico a nuevos prestadores. Esta disposición conocida como “desmonopolización” fue la más problemática y constituyó una fuente de críticas y ataques por parte de los grandes conglomerados de medios. Con este hecho, la ley proponía un primer principio de exclusión/inclusión; en otras palabras, los actores otrora excluidos, ahora, se veían incluidos por la nueva normativa.

En efecto, la concentración de los servicios de comunicación audiovisual en Argentina y el mundo es una problemática de gran envergadura cuyas consecuencias, procedencias, características y especificidades han sido analizadas en numerosos estudios (Becerra, 2015; Becerra, Mastrini y Marino, 2011; Albornoz, Hernández, Mastrini y Postolski, 2000; Becerra y Mastrini, 2009, 2016). Si bien los cambios introducidos por la LSCA fueron muchos, consideramos que los fundamentos de la misma fueron los principales aportes: el derecho a la comunicación como un derecho humano, la comunicación como un servicio de interés público y la distribución equitativa del espectro radioeléctrico. A partir de estos pilares, se edificó un nuevo sistema de comunicación audiovisual en Argentina, comprendido no solo por la regulación, sino fundamentalmente por aspectos como el

fomento, la universalización, la protección del público, la diversidad y el pluralismo. Estos últimos serán las metas de las políticas de comunicación desplegadas desde ese mismo año.

De esto, vemos así como la llegada del derecho a la comunicación a la escena social argentina en 2009, propició la transformación del campo de la comunicación en las siguientes esferas: en los diferentes tipos de medios de comunicación (empresas, organizaciones, cooperativas, pueblos indígenas, universidades, etc.); en las relaciones entre los habitantes y los medios masivos -debido a la multiplicación de demandas, exigencias y críticas promovidas por la circulación de información en torno a lxs oyentes, televidentes y consumidores como sujetxs de derechos- y en la cotidianeidad, a partir de la mutación de la comunicación que pasó de ser considerada exclusivamente un hecho mediático a ser una práctica diaria y constitutiva de la sociedad. Es así que la sanción de la LSCA significó la universalización del derecho a la comunicación para todxs lxs habitantes de la población argentina. Desde su consideración como un derecho humano, adquirió las características de un derecho fundamental, imprescriptible e inherente a todos lxs sujetxs por su condición de humanidad.

Desde las definiciones establecidas por la norma, la comunicación se constituyó en un problema colectivo, un objeto y una práctica estatizada; pues a través del gobierno, el Estado fue el garante del derecho a la comunicación y, para ello, puso a disposición recursos y herramientas. Esta problematización de la comunicación en la sociedad y el despliegue de políticas estatales para su regulación motivó debates e interrogaciones en torno a quiénes son los dueños de los medios, cuáles son las líneas editoriales, a qué intereses responden éstas, a quienes representan, cómo se constituyen las representaciones sociales, entre otras. Estos cuestionamientos fueron el caldo de cultivo que sustentó la pugna, en el plano discursivo, entre Clarín y el gobierno. Se puso, de este modo, en el centro de los debates y abordajes mediáticos la famosa “doble vara” en el tratamiento de las noticias. Con esta referencia, aludimos particularmente, a la disputa de intereses entre lo que se entendió por “libertad de empresa” y “libertad de expresión”. Bajo esta dicotomía se organizó un modo de entender los intereses de las empresas de medios como Clarín y otros- y la libertad y el derecho a la expresión de todxs lxs ciudadanxs. El Estado personificó la lucha por los derechos de lxs ciudadanxs, interpellando a los monopolios económicos y a su voluntad de lucro.

No obstante, caben las preguntas: qué es la libertad de expresión, todos tenemos derecho a hablar por los medios de comunicación, quiénes nos representan en los medios, cómo construyen nuestra realidad, representan los medios nuestros valores, problemáticas, culturas, idiomas. Estas interrogaciones resumen las interpelaciones de un problema nuevo: el acceso a los medios en el marco de la sociedad de la información. Estos cuestionamientos se hicieron presentes en grandes sectores de la población. Podemos ver así de qué manera hoy, la comunicación y la información son núcleos fundamentales para la vida.

A raíz del proceso mencionado, problemas como la concentración, la desigualdad, la formación de estereotipos, la violencia mediática adquirieron mayor relevancia desde 2009, dentro de la agenda pública. Es así, también, que el Estado se ocupó de planificar formas de intervención para promover pluralismo, igualdad, federalismo, diversidad, protección del público, educación y prevención. El panorama que describimos contó con la activa participación de los nuevos medios de comunicación, cuya existencia simbolizaba la concreción del cumplimiento del derecho a la comunicación.

El caso que analizamos en esta tesis, como hemos visto, antecede a la sanción de la LSCA y posee características particulares, como ser su carácter pluriétnico e interseccional. El ingreso del derecho a la comunicación en la escena nacional no fue ajeno al colectivo, al contrario, su presencia y afirmación promovieron una dinámica configuración de lazos entre el derecho, la lucha y la resistencia. De manera tal, efectos como la elaboración de nuevas categorías para referenciar a lxs sujetxs ciudadanxs “comunicadorxs”, actores como los “medios sin fines de lucro”, los nuevos canales de radio y televisión configuraron el renovado escenario de la comunicación argentina, desde 2009.

Sobre las políticas de comunicación

El reconocimiento de la comunicación, entendido como derecho y fenómeno colectivo, motivó la emergencia de un nuevo circuito de relaciones y estrategias desplegadas por organismos estatales a fin de promover el cumplimiento de la ley y, también, de establecer políticas de gobierno. Estas últimas evidencian la existencia de formas específicas

de conducción y de un proceso de estatización de las prácticas, en este caso, vinculadas a la comunicación. Esto se explicita en determinados mecanismos que abordaremos en las siguientes páginas.

El surgimiento de las políticas de comunicación se relaciona con la urgencia de dar respuesta al fenómeno comunicacional masivo, extendido en el mundo por el advenimiento de las grandes transformaciones tecnológicas y sus consecuencias en las poblaciones. Ante la emergencia de un conjunto de aparatos técnicos poderosos, capaces de influir en la toma de decisiones masivas, los gobiernos advirtieron la necesidad de intervenir. Debido a ello, las políticas de comunicación intentan dar respuestas al fenómeno comunicacional desde diferentes lógicas, dando cuenta de los roles que puede asumir el Estado, de sus procedimientos, los efectos, los destinatarios y las apropiaciones. Este complejo campo se alimenta de otras variables que han enriquecido el debate, como es el caso del derecho a la comunicación y las derivaciones despertadas en la conformación de subjetividades en torno a la comunicación, la libertad de expresión y a experiencias colectivas de lucha. Desde 2009, en Argentina, con la LSCA en marcha, el Estado experimentó una transformación radical en la manera de concebir a la comunicación. Nunca antes en la historia se había puesto en el centro de los asuntos estatales a las políticas comunicacionales, mucho menos, con objetivos claros, como la pluralidad de voces.

Abonan al análisis de este proceso los aportes de los estudios de las políticas de la comunicación. Al respecto, Califano (2013), propone distinguir el término *politics* de *policies* -ambos en inglés- para explicar la ausencia del segundo en el idioma español y sus significaciones. *Politics* hace referencia a “política”, aquello concerniente a las cuestiones gubernamentales y a las fuerzas políticas, mientras que *policies* significa la acción gubernamental, la puesta en práctica de las acciones de gobierno. En principio, el uso del término *policies* estaba delimitado a las acciones gubernamentales, como mecanismos dispuestos para el cumplimiento de los propósitos de gobierno, pero a partir de Lasswell (1951) esa perspectiva se amplió. Pasó así a extenderse del ámbito estatal a las empresas y otros ámbitos de la vida privada. De este modo, era posible hablar de “política empresarial” o “política personal” (Califano, 2013).

El estudio de las políticas se concibe como pluridisciplinario debido a la incidencia de los aportes de disciplinas como la politología, la economía, la estructura de la información, etc. En la actualidad, se encuentran estudios de distintos enfoques de acuerdo a las corrientes teóricas; en general, los tópicos de indagación están relacionados con el rol del Estado, la planificación y los efectos de la aplicación de las políticas. En los últimos años, se sumó la teoría del “Estado en acción” como intento superador de los abordajes de base funcionalista, entendiendo que el estudio de las políticas implica comprender procesos dinámicos, con participación de muchos actores, en los que el Estado se muestra “en concreto” (Califano, 2013, p. 8).

Van Cuilenburg y McQuail (2005) identifican tres fases fundamentales en la historia de las políticas de comunicación en Estados Unidos y Europa: fase de políticas de la industria de comunicación emergente, fase de política de servicio público de medios y la fase de un nuevo paradigma en políticas de comunicación. La primera fase comprende desde mediados del siglo XIX, hasta el inicio de la Segunda Guerra Mundial. Durante este periodo tuvo lugar una incipiente delineación de medidas para promover el desarrollo de un sistema de comunicaciones, que fueron las bases para las posteriores leyes de telégrafo, teléfono, radio, cine, discografía, entre otros. A pesar de la falta de claridad de objetivos, en Estados Unidos, por ejemplo, se formaron los primeros monopolios de telecomunicaciones con los casos de *Western Union* y *AT&T*, corporaciones dueñas del telégrafo y el teléfono. En Europa, al contrario, se constituyeron monopolios públicos para servicios de incumbencia colectiva, como las transacciones postales y la telefonía. Rápidamente estas actividades fueron pensadas por el Estado como “estratégicas”.

Más allá de las diferencias entre Estados Unidos y Europa, Van Cuilenburg y McQuail (2005) señalan algunos puntos en común. Entre ellos, identifican la consideración de los servicios informativos entendidos como estrategia industrial, la primacía de los intereses nacionales por sobre la comunicación y la demarcación de los problemas de comunicación -entendidos como exclusivamente técnicos, empresariales, apolíticos y por fuera de los debates públicos, con el propósito de asegurar el control privado y/o del gobierno-. Luego de la Segunda Guerra Mundial, con el creciente desarrollo de la radio y la televisión, adviene la segunda fase, marcada por el espíritu de reconstrucción europea en el

que se alentaba el positivo uso social que tenía, por ejemplo, la radio. En Estados Unidos, el impulso del *New Deal* permitió la implementación de políticas más restrictivas en relación al libre mercado. Las principales características de esta etapa son la intervención estatal para fines sociales, la elaboración de políticas bajo la órbita de los intereses de cada Estado y el énfasis puesto en la democracia como valor principal.

Por último, estos autores consideran la etapa del “nuevo paradigma” despertado fundamentalmente por el fenómeno de la convergencia mediática, aproximadamente en la década de 1990. Durante este momento, ya marcado por el vertiginoso avance de la tecnología computacional e informática, se establecieron las primeras leyes y se crearon los primeros ministerios de comunicación. Van Cuilenburg y McQuail señalan los principales problemas en materia comunicacional como el desigual acceso a internet, la brecha digital y el desequilibrio informativo, entre otros. Asimismo, evidencian los desafíos que estos acarrearán para las políticas de comunicación, que deben incorporar componentes de las telecomunicaciones. La propuesta de los autores se expresa en la necesidad de diseñar una “política de comunicación integrada” (Cuilenburg y McQuail, 2005, p. 26).

En América Latina, el surgimiento y la propuesta más clara sobre el abordaje de la comunicación, en tanto problemática, aparece con los debates y discusiones pos Segunda Guerra Mundial y con la organización de un nuevo escenario geopolítico. Puntualmente, en las décadas de 1970 y 1980, acontecieron hechos significativos, producto de movilizaciones de activistas y académicos, quienes plantearon la necesidad de construir un Nuevo Orden Mundial de la Información y la Comunicación (NOMIC) para superar la desigualdad y el desequilibrio informativo entre los países del norte y del sur. El objetivo principal era atender a la problemática comunicacional, la desigualdad, la dependencia y la urgente necesidad de dar paso a la democratización de las comunicaciones (Uranga y Bruno, 2001; Linares, 2017).

En 1976, la realización de la Primera Conferencia Intergubernamental sobre Políticas de Comunicación en América Latina y el Caribe, organizada por la UNESCO, y la elaboración, en 1980, del Informe *McBride* “Un solo mundo, voces múltiples” sentaron las bases de un primer movimiento que consideró a la comunicación como un hecho social y político, de carácter público y con conflictos específicos. Este momento fue trascendental para la historia de las comunicaciones en Latinoamérica y, hoy, se lo considera el antecedente

directo de las luchas por la democratización de la comunicación. En el marco de estos debates, en la década de 1970, el pensador Luis Ramiro Beltrán Salmón definió a las Políticas Nacionales de Comunicación como:

...un conjunto integrado, explícito y duradero de políticas parciales de comunicación armonizadas en un cuerpo coherente de principios y normas dirigidos a guiar la conducta de las instituciones especializadas en el manejo del proceso general de comunicación de un país. (2005, p. 17)

Con el reconocimiento del carácter público de la comunicación, desde la perspectiva latinoamericana, las políticas son pensadas como instrumentos para promover la democratización de la comunicación.

En la actualidad, las contribuciones de la teoría latinoamericana son retomadas y leídas a la luz de los procesos tecnológicos, Van Cuilenburg y McQuail (2005) proponen diferenciar “políticas de medios” de “políticas de telecomunicaciones”. Las primeras están constituidas por acciones tendientes al beneficio general y se centran en la relación de los medios de comunicación y la libertad, la diversidad, la responsabilidad, en tanto aspectos que atañen a los intereses públicos. Las segundas tienen que ver con las directrices implementadas en función de la infraestructura, la arquitectura, el control de los monopolios, etc.

Bajo estas lecturas, las políticas de comunicación no pueden estar reservadas exclusivamente a los medios de comunicación, sino que deben considerar también a los procesos cotidianos, culturales en los que no necesariamente intervienen estos medios. Desde estos análisis, tampoco se pueden descuidar las nuevas configuraciones que enlazan sociedad y técnica. Se considera que, a partir de estos entramados, los dispositivos tecnológicos reemplazan a la radio, la televisión, las revistas y los diarios impresos; de tal modo, generan transformaciones en las relaciones sociales. Ante esto, la concepción de comunicación sufrió grandes modificaciones, convirtiéndose en una variable presente en las demás políticas públicas, como las educativas, las culturales, las sociosanitarias, las demográficas, entre otras. Entonces, hoy, para hablar del ámbito de las políticas de comunicación hay que tener en cuenta que se trata, siguiendo a Beltrán (2005), de un espacio compuesto por políticas parciales que atañen a la educación, la cultura y los medios y nuevas tecnologías.

Profundizando en esta línea, Bustamante (2004) elabora una tipología de clasificación de las políticas de comunicación en cuatro fases: la primera de ellas es la concepción liberal, en la que la función del Estado se reduce a garantizar el funcionamiento del libre mercado; en la segunda, el Estado es parte activa y garante de la ejecución de las actividades que atañen a la comunicación; la tercera es aquella que combina las actuaciones estatales y privadas, siendo un modelo híbrido; por último, se encuentra la perspectiva mercantil, caracterizada por ser funcional a las industrias culturales y a sus necesidades comerciales.

Con estos componentes, en un estado actualizado de la cuestión, se han elaborado nuevas definiciones que buscan contener la diversidad del asunto de la comunicación y la información. Una de ellas es la que propone Sierra Caballero, el autor considera que la noción de política de comunicación está ligada a los “objetivos, disposiciones y actividades de las instituciones y actores políticos conducentes a organizar y lograr desarrollos específicos con relación a las condiciones de materialización de la comunicación pública moderna (prensa, radio, cine, televisión, nuevas tecnologías, etc.)” (2006, p. 25).

Merecen atención, en el estudio de las políticas de comunicación, algunos elementos puntuales que plantea Califano (2013), entre ellos, los siguientes: la creación de las agendas de problematizaciones en materia de comunicación y cómo esto afecta la distribución de recursos y beneficios a ciertos sectores sociales; la importancia de analizar los contextos macro y micro de las políticas; la posibilidad de ver al “Estado en acción” a partir de su estudio; la diferenciación entre diversidad y multiplicidad, las movilizaciones y posicionamientos de los actores; las relaciones de poder internas y externas a las lógicas estatales y la dimensión material económica en el marco del capitalismo, entre otras. De este modo, vemos cómo el análisis y las definiciones de las políticas de comunicación se ha diversificado. Califano (2012, 2015) considera que, en la actualidad, es necesario abordar la temática como un proceso dinámico en el que intervienen diferentes actores con intereses distintos.

La autora se detiene en aspectos nodales para la definición de las políticas de comunicación. Menciona el excesivo acento puesto en el lugar del Estado y en la valoración dada al “interés colectivo”, lo cual promueve abordajes que plantean el “desinterés” de las políticas estatales y, así, confinan al Estado al rol de un “protector” del interés común. De

manera contraria, Freedman (2008) señala que las políticas son “moldeadas por intereses políticos en competencia” (Califano, 2015, p. 297) para instalar sus propias lógicas. Otra de las problematizaciones es la cercana relación entre las políticas de comunicación y las políticas culturales, lo cual aparece sintetizado en una categoría conjunta “políticas de comunicación y cultura”. Califano retoma a Martín Barbero (2008), quien coincide en que la política, la comunicación y la cultura se entrelazan entre sí y, de tal forma, la comunicación es una dimensión constitutiva de la cultura. A su vez, propone cuatro elementos para analizar las políticas de comunicación: las políticas del sector público, las industrias de la comunicación, el capitalismo neoliberal y los medios comunitarios y ciudadanos. Finalmente, también suma las reflexiones de Sierra Caballero (2006), quien utiliza el concepto “políticas de información y comunicación”.

Califano menciona como otro de los principales aspectos al instrumentalismo y formalismo. El primero refiere a las políticas pensadas en función de las necesidades técnicas de los medios de comunicación, en infraestructura y equipamiento; el segundo se relaciona con la consideración del Estado como hacedor exclusivo de las políticas. En esa línea, ubica la definición de Exeni:

[El] conjunto de principios, normas, aspiraciones y respuestas deliberadamente adoptados en el marco de uno o más objetivos previamente establecidos de predicción, decisión y acción para enfrentar situaciones y/o problemas socialmente considerados, en un momento y lugar determinados, mediante procesos de estimulación positiva —fomento, apoyo, recompensa— o negativa —inhibición, prohibición, sanción— de comportamientos individuales, grupales, institucionales y/o sociales, cuya fuente principal puede ser el Estado, la sociedad o ambos, pero cuya forma final es siempre definida por la estructura estatal que establece los mecanismos e instrumentos necesarios para su cumplimiento. (Califano, 2015, p. 310)

Finalmente, la autora propone distinguir los conceptos “políticas de medios”, “regulación de medios” y “gobernanza de medios”. El primero designa el “desarrollo de objetivos y normas que llevan a la creación de instrumentos diseñados para dar forma a la estructura y al comportamiento de los sistemas de medios” (Califano, 2015, p. 312). El

segundo se enfoca en “la implementación de normas generalmente legales para lograr los objetivos establecidos en la política, y, por último, la “gobernanza de medios” refiere a “la suma total de mecanismos, tanto formales como informales, a nivel nacional y supranacional, centralizados y dispersos, que pretenden organizar los sistemas mediáticos según lo resuelto en los debates sobre las políticas” (Califano, 2015, p. 312).

A modo general, Califano (2015) opta por utilizar el término “políticas de comunicación”, incluyendo tanto a las “políticas de medios” como a las “políticas de comunicación y cultura”, puesto que la cultura es un objeto compartido por diferentes disciplinas y con diferentes enfoques. Sobre la definición, las políticas de comunicación son entendidas como procesos dinámicos en los que intervienen diferentes actores con intereses múltiples y que atañen al diseño de acciones en pos de cuestiones, como la libertad de expresión, el funcionamiento de los medios masivos, el acceso a los servicios de comunicación audiovisual y la participación ciudadana.

A lo largo de estas páginas hemos podido observar de manera resumida la complejidad de las investigaciones que toman a las políticas de comunicación como objetos de estudio. Podemos agregar, a modo de síntesis, algunos aspectos que nos interesa retomar para el análisis desde la perspectiva de la gubernamentalidad: a- la mayor parte de los anteriores abordajes carece de problematizaciones sobre la noción de Estado; b- los receptores de las políticas son entendidos desde una percepción pasiva y se encuentran pocas referencias a las capacidades de respuesta y/o apropiación; c- la relación entre Estado, políticas y destinatarios no se encuentra problematizada desde estudios territoriales.

Siguiendo la perspectiva de la gubernamentalidad, Avellaneda afirma que “para los trabajos histórico empíricos postfoucaulteanos, la fórmula “suponer que los universales no existen” (2015, p. 98) no significa dejar de trabajar con conceptos tales como Estado -por ejemplo-, sino entender que aquello que nombramos no está dado previo a las prácticas que lo objetivan. En ese sentido, el enfoque de este análisis parte de considerar a las políticas de comunicación como entramados complejos de estrategias y acciones que exhiben modos específicos de conducción, que buscan incidir en la delimitación del campo de los medios masivos, las tecnologías de la información y la comunicación y las prácticas culturales. De

tal manera, definen modos, prioridades y criterios en el marco de relaciones de poder inter e intra institucionales.

Es así como comprendemos al Estado no como un universal -es decir, como un objeto dado y preexistente-, sino que buscamos entender cómo y a través de qué prácticas se han constituido determinados sujetos. Por ejemplo, en este caso, mediante políticas públicas estatales elaboradas y pensadas por un sistema de gobierno particular. Es así que, en nuestro análisis, consideramos a las políticas sociales indigenistas y de comunicación como herramientas de las cuales emergen formas de pensar, medir e intervenir sobre la población. Con el objetivo de continuar con nuestro análisis, en el siguiente apartado abordaremos las políticas de comunicación implementadas en este país.

Políticas de comunicación en Argentina

En Argentina, la existencia de políticas de comunicación en particular, al igual que la vida política en general, han sufrido las consecuencias del golpe de estado y la dictadura cívico-militar iniciada en 1976. Las instituciones experimentaron un profundo quiebre con la dictadura y, luego, con la recuperación de la democracia en 1983. Este periodo constituyó una etapa marcada por la muerte, las desapariciones y la necesidad de atravesar un proceso de consolidación de la democracia.

Los medios de comunicación y las políticas comunicacionales fueron totalmente controladas por los mandos militares y, como consecuencia de ello, se anuló la libertad de expresión y la mínima posibilidad de acceso a un medio de comunicación. El totalitarismo tuvo como principal herramienta al Decreto Ley de Radiodifusión N°22.285, mediante el cual se creó el órgano de aplicación denominado Comité Federal de Radiodifusión (COMFER), integrado por los jefes militares de las diferentes fuerzas a cargo del Estado. Su función era controlar a los medios de comunicación.

La aplicación del Decreto Ley N°22.285 durante la dictadura, estableció un proceso caracterizado por la censura, cercenamiento de la libertad de expresión y quita de todas las garantías constitucionales, a la par de la matanza y desaparición de miles de personas. La

recuperación de la democracia, en 1983, con el gobierno de Raúl Alfonsín, encontró un país devastado y con bases democráticas endebles, sobre las cuales había que edificar un nuevo Estado. La comunicación y los medios masivos, actores fundamentales de cualquier democracia moderna, debían formar parte de la apertura democrática; no obstante, eso no fue inmediatamente posible.

Las acciones realizadas durante el alfonsinismo en materia comunicacional oscilaron entre la urgencia por garantizar la libertad de expresión y quitar las restricciones impuestas por el COMFER, por un lado, y la proliferación de propuestas que no se concretaron -entre ellas, la necesidad de una nueva ley de radiodifusión-, por otro. Sergio Com (2009) en su estudio sobre el gobierno de Alfonsín y las políticas de comunicación, considera que, durante este período, se perdió la posibilidad de dar un marco legal que contemple las demandas de expresión surgidas luego de la dictadura.

Respecto a las principales medidas tomadas, se menciona a la intervención del COMFER con la designación de un delegado normalizador; la suspensión del Plan Nacional de Radiodifusión (PLANAR) a esperas de la modificación de la ley de radiodifusión, por medio del decreto 1154, en 1984; la creación -por medio de ese mismo decreto- de una comisión para evaluar el ordenamiento de los medios de comunicación y la actuación de la Secretaría de Información Pública, encargada de diseñar políticas comunicacionales (Com, 2009). De este modo, durante el gobierno de Alfonsín, se hizo visible la urgente demanda de una nueva ley que regule los servicios de comunicación audiovisual. En consecuencia, se presentaron varios proyectos de ley que, lamentablemente, no contaron con suficiente apoyo de la dirigencia política ni de la ciudadanía, razón por la cual, fracasaron.

La historia que antecede a la sanción de la LSCA es el relato de la gran pugna de intereses que despierta la cuestión de los medios de comunicación en Argentina. Los obstáculos en el camino a la sanción de una nueva normativa son ejemplos del entramado de interés en el que se tejen relaciones de poder entre las grandes empresas de multimedios, los gobiernos y otras corporaciones.

En este escenario, el fenómeno de las radios comunitarias ocupó un lugar importante en la renovada configuración de medios, desde 1983. Fueron estos actores los que llevaron adelante las demandas por un nuevo sistema mediático -y a los que, finalmente, solo se les

ofrecieron paliativos-. En 1985, se fundó el Foro Argentino de Radios Comunitarias (FARCO), como parte del proceso de emergencia de medios comunitarios impulsados por el nuevo contexto político. Así, la incipiente democratización institucional, iniciada en 1983, no se trasladó rápidamente a los medios de comunicación. Todo lo contrario, los gobiernos posteriores se inclinaron por el camino de la privatización y la concentración multimediática, a la par del afianzamiento del neoliberalismo como modelo de gobierno.

Con la asunción de Carlos Menem, del Partido Justicialista, en 1989, los medios de comunicación entraron libremente al nuevo escenario político privatizador. Las decisiones políticas tomadas durante los gobiernos menemistas favorecieron la compra, venta y fusión de medios, dando lugar a la concentración de licencias en pocas manos.

Para Baranchuk (2009) el gobierno de Raúl Alfonsín y la incapacidad de sancionar una nueva ley de radiodifusión, junto con la grave crisis económica que había atravesado el país, dejaron sentadas las bases para que los medios sean vistos como potenciales recursos a privatizar, lo que se concretó durante el menemismo. Las industrias culturales y las telecomunicaciones no fueron la excepción a la regla instauradora del modelo privatizador como guía de todas las medidas estatales. Durante las presidencias de Menem, se facilitó la desregulación y la concentración mediática a través de acciones puntuales. En primer lugar, la sanción de la Ley N°23.969 de Reforma del Estado introdujo modificaciones a la Ley N°22.285 -de esta forma, se eliminó la restricción del artículo 43, que impedía la posesión de más de tres licencias de radio o televisión en una persona física o jurídica-. En segundo lugar, se suprimió la restricción establecida por el artículo 45, el cual impedía que se presente a un concurso una persona que ya era propietaria de licencias -en el mismo artículo también se quitó la limitación para que una persona física o jurídica vinculada a empresas periodísticas acceda a un concurso-. Finalmente, se permitió que empresas de otras actividades económicas adquirieran la posibilidad de tenencia de una licencia comunicacional, ya que se modificó el artículo 46 que definía el objetivo de las licencias, específicamente vinculado a la explotación del servicio de radiodifusión. De modo similar, por medio del mismo artículo se habilitó a que las empresas estén compuestas por más de 20 socios, ya que se suprimió la restricción, dando paso a la conformación de sociedades múltiples (Rossi, 2009). En la lectura de esta serie de transformaciones, Becerra denomina al gobierno

menemista como la “fase expansiva de la concentración” en la que el Estado “autorizó la constitución de multimedios (vía Reforma del Estado de 1989), otorgó privilegios impositivos, amplió el límite de licencias acumulables por parte de un mismo operador y legalizó las redes (esto último a través Decreto PEN 1005/99)” (2015, p. 6).

Tal como vemos, estas medidas adecuaron el panorama para el beneficio económico de grandes empresas interesadas en las ganancias que ofrecía la explotación de los recursos audiovisuales. Todo ello puede graficarse en dos movimientos fundamentales para la configuración mediática actual: la creación del grupo Telefé y el grupo Clarín, ambos, producto de la acumulación de licencias. Asimismo, la libre compra y venta de empresas audiovisuales y gráficas, por ejemplo, Clarín y Canal 13, La Nación y Radio del Plata (Rossi, 2009). Así, el panorama mediático consolidado durante el menemismo fijó una clara tendencia, en palabras de Rossi: “un modelo de comunicación masiva que restringió las capacidades de acción pública de ciudadanos o grupos sociales, interpeándolos como meros consumidores o espectadores” (2009, p. 258).

La edificación de un sistema mediático basado en la comercialización y el desarrollo del prototipo empresarial alejó cualquier posibilidad de pensar a la comunicación como un derecho o un servicio público. Se dejó en condiciones críticas y al borde de la eliminación, a todos los proyectos comunicacionales que no tenían al lucro como finalidad. Los medios comunitarios fueron segregados al terreno de la ilegalidad, pues funcionaban en condiciones precarias y fueron objeto de permanentes intentos de cierre al ser blancos de denuncias (Rossi, 2009).

Una expresión coloquial que permite resumir la política comunicacional menemista fue “Como un negocio”. Se referencia así a todo un sector de la comunicación que fue pensado desde los criterios ganancias/ pérdidas económicas, anulando todo aquello que fuera no rentable y dejando a lxs sujetxs excludxs de cualquier decisión soberana sobre sus gustos, preferencias y opiniones. En general, fuera de la libertad de expresión y de la libertad de acceder a la comunicación.

El 10 de diciembre de 1999, asumió la presidencia Fernando de la Rúa, representante de la “Alianza”, una coalición de diferentes sectores, entre ellos radicales y peronistas. Los aportes de García Leiva (2009) nos permiten reconstruir la historia de las políticas de

comunicación durante el período 1999-2001. Este nuevo gobierno recibió un país afectado por la vigencia de un entramado de políticas que constituyeron un legado complejo, caracterizado por:

la supervivencia de un marco legal desactualizado y alterado por numerosos decretos y resoluciones; caos administrativo y técnico en los organismos de aplicación; regulaciones y favores concedidos, producto de las buenas relaciones entre el corrupto regulador y los poderosos regulados-actores del sector, que profundizaron la concentración y centralización. (García Leiva, 2009, p. 291)

Las decisiones tomadas en relación a las políticas de comunicación y al rol estatal se orientaron al ordenamiento y a la constante intervención, razón por la cual el COMFER buscó presentarse como un organismo austero y transparente en materia comunicacional. Por medio de la “Carta de Compromiso con el Ciudadano” se iniciaron acciones normalizadoras del sistema de medios de comunicación, se establecieron así vínculos con la sociedad y se tendieron más contacto con los ciudadanos.

La normalización del espectro audiovisual planteó, fundamentalmente, dos aspectos: el despliegue de mecanismos -entre ellos decretos y resoluciones- con el propósito de ordenar a los medios y perseguir la ilegalidad y la fiscalización de los contenidos emitidos, a través de guías de contenidos y sanciones por no cumplir el horario de protección al menor. García Leiva considera que el organismo de control estableció un inesperado desarrollo de la dimensión social de la radiodifusión, aunque insuficiente y subsidiario. Fueron años en los que se intentó controlar a los servicios audiovisuales, lo que incluía la persecución a los medios denominados ilegales. A partir de este objetivo, se diseñaron estrategias de lucha contra la clandestinidad. Acciones como el decomiso de radios -por orden del COMFER y la Comisión Nacional de Comunicaciones (CNC)- y la presentación de un proyecto de ley, impulsado por algunas asociaciones como ARPA (Asociación de Radiodifusoras Privadas Argentinas) y ARBO (Asociación de Radiodifusores Bonaerenses), ponían en riesgo constante a las emisoras que no contaban con licencias.

Luego, los gobiernos posteriores a la recuperación de la democracia se caracterizaron por la instauración de la perspectiva de mercado en el campo de la comunicación mediática, específicamente, en el plano de las regulaciones. Es notable la ausencia de concepciones

humanistas de la comunicación que incluyan a formas no mediáticas a través de, por ejemplo, políticas culturales. Más bien, se instaló la perspectiva instrumental, que entiende a los medios como hacedores de la comunicación, circunscribiendo la toma de decisiones y planificación de políticas a los círculos empresariales.

García Leiva afirma que la historia de la radiodifusión da cuenta de “la ausencia de una política global, coherente y sostenida en el tiempo para la adjudicación de frecuencias de radio y televisión” (2009, p. 295). Esto sintetiza brevemente la indefinición en cuanto a las políticas de comunicación en Argentina puesto que, debido a la influencia de gobiernos de corte neoliberal, las corporaciones mediáticas resultaron beneficiadas, favoreciendo la mercantilización de la comunicación.

El gobierno de De la Rúa llegó a su fin, de manera abrupta, el 20 de diciembre de 2001 cuando el entonces presidente presentó su renuncia en medio de una ola de protestas en todo el país. El colapso de las políticas neoliberales se vio reflejado en las muertes ocasionadas por la feroz represión policial contra las manifestaciones populares. Fue así que la reconstrucción de un país devastado y en crisis, luego de la renuncia presidencial, llevó un tiempo considerable. En tal periodo tuvieron lugar algunos hechos significativos, como la consecución de cinco presidentes en una semana.

En este proceso, Néstor Kirchner asume la presidencia en el año 2003, luego de la renuncia de Carlos Menem a la segunda vuelta electoral -que debía realizarse el 18 de mayo de 2003-. Con el 22, 2 % de los votos, Kirchner se enfrentaba al gran desafío de reconstruir un país sumido en una profunda crisis socioeconómica y política. Podemos reconocer que el lugar que ocupó la comunicación en el gobierno de Néstor Kirchner fue menor, y esto es posible de dar cuenta cuando se analizan las políticas de comunicación durante todo el proceso kirchnerista. Es posible hallar grandes diferencias entre los gobiernos de Néstor Kirchner y el de Cristina Fernández. Desde el análisis de este proceso, Becerra (2015) define al período 2002-2008 bajo el rótulo “concentración defensiva”, para hacer referencia a que se trató de un proceso influenciado por la incapacidad de dar sanción a una nueva ley. La primera etapa del kirchnerismo, la gestión de Néstor Kirchner, no promovió transformaciones sustanciales en la estructura mediática, más bien, respaldó la concentración y tomó medidas en armonía con los intereses de las grandes empresas de multimedios. Esto

ha sido analizado en profundidad por Califano (2009a, 2009b), Becerra (2015), Becerra y Mastrini (2016).

Fue así que la crisis económica que afectaba a todo el país se trasladó, lógicamente, a las empresas mediáticas. Es en este tipo de casos en los que el gobierno de Kirchner tomó decisiones de salvaguarda para con las empresas de medios. Particularmente, una de las principales acciones fue la sanción de la Ley de Preservación de Bienes Culturales que establecía un tope del 30 % de capital extranjero en las industrias culturales argentinas. Se lograba, de ese modo, que acreedores externos no puedan reclamar activos de empresas endeudadas como parte de pago (Becerra, 2015). Este hecho fue parte de una medida macroeconómica tomada en el contexto de una crisis desmesurada, aun así, esto trajo aparejadas claras consecuencias para las políticas de comunicación.

La Ley 25.750 instaló a las necesidades de las grandes empresas de medios como “necesidades de la sociedad”. De este modo, habilitaba la intervención estatal y al mismo tiempo, dejaba antecedentes para las luchas por una comunicación más democrática: la legitimación de la participación extranjera en las empresas mediáticas -algo que se encontraba prohibido hasta el momento- y una perspectiva limitada que entendía la protección de la industria como protección de la propiedad privada (Califano, 2009a). Otras medidas tomadas en beneficio de las grandes industrias mediáticas fueron el permiso de renovación automática de las licencias de televisión de los grupos Clarín y Telefónica, en 2004, y la firma del decreto 527/2005, el cual suspendía el cómputo de los plazos de las licencias radiales, televisivas y de servicios complementarios, dando lugar a la prolongación de las adjudicaciones de manera indefinida (Califano, 2009a; Becerra, 2015). Este tipo de acciones delimitaron un escenario cargado de amparos a los grandes multimedios en detrimento de los reclamos de las organizaciones sociales y medios populares, que continuaban esperando la mejora de las condiciones legales en las que funcionaban, incluyendo el cese de las persecuciones por denuncias de “clandestinidad” y su reconocimiento como actores capaces de tener una licencia.

En 2005, en función de la situación de los medios comunitarios y/o populares que transmitían en condiciones precarias y por presión de la Corte Suprema de Justicia, la cual había señalado el incumplimiento del derecho a la comunicación proclamado en numerosos

acuerdos internacionales, se sancionó la ley 26.053. Ésta modificaba el artículo 45 de la Ley de Radiodifusión N°22.285, permitiendo que las organizaciones sin fines de lucro puedan acceder a una licencia audiovisual. Becerra describe al primer gobierno kirchnerista en los siguientes términos:

La presidencia de Kirchner respaldó la estructura de medios heredada, estimulando su estructura, en especial la concentración. Evitó en los hechos habilitar el acceso a los medios por parte de sectores sociales no lucrativos, concibió un esquema de ayuda estatal a cambio de apoyo editorial, incentivó la mejora en la programación de Canal 7, creó la señal Encuentro. El sector se recompuso económicamente y experimentó una primavera exportadora de contenidos y formatos facilitada por la competitividad del tipo de cambio. (2015, p. 154)

Para una síntesis del gobierno de Néstor Kirchner en materia comunicacional es necesario retomar las principales medidas tomadas, entre las que se encuentran algunas - consideradas positivas por quienes reclamaban una mayor participación de las organizaciones y actores sin fines de lucro-, como la modificación del artículo 45 y, también, en pos de transparentar la relación entre los gobiernos y los medios, la sanción del decreto 1172/03, de regulación del acceso a la información pública. Las mejoras en el sistema de medios públicos, con mayor inversión, y la inclusión de nuevas señales como Encuentro y Telesur son hechos destacables (Califano, 2009 a, 2009 b). Sin embargo, en general, la política de comunicación de Néstor Kirchner es considerada de continuidad con el antecesor sistema de medios del menemismo e, incluso, se le reclama la profundización de la concentración mediática. Al respecto, Califano afirma:

La política de comunicación del gobierno de Néstor Kirchner, lejos de estar guiada por la promoción y defensa de los derechos fundamentales de los ciudadanos a la comunicación, a la información y a la libertad de expresión, fue conducente con la preservación y protección de los intereses de los grupos multimedia más concentrados, incidiendo negativamente en los indicadores de la democracia de las comunicaciones. (2009a, p. 372)

Como señalamos, la llegada a la presidencia de Cristina Fernández de Kirchner, en el año 2007, originará un giro trascendental en las políticas de comunicación y en el modo en

que el Estado, la figura de la presidenta y el gobierno, en general, se vincularán con el periodismo, los medios de comunicación y la ciudadanía. Es menester prestar especial atención a las políticas del segundo período del gobierno kirchnerista, puesto que, además, éstas tuvieron especial repercusión en las radios comunitarias e indígenas.

Las políticas de comunicación durante la presidencia de Cristina Fernández de Kirchner

La tajante transformación en los modos de entender a la comunicación durante el gobierno de Cristina Fernández toma mayor notoriedad cuando se mira la historia ampliada de la radiodifusión argentina desde la recuperación de la democracia. Becerra (2015) identifica cuatro hechos fundamentales para la historia de las comunicaciones en Argentina desde 1983: 1- la eliminación de la censura directa, es decir, la supresión de episodios de cercenamiento de la libertad de expresión existentes hasta ese momento, no solo durante la dictadura militar sino también en gobiernos posteriores;³⁸ 2- la concentración de la propiedad de las empresas en pocos, pero grandes grupos; 3- la convergencia tecnológica (audiovisual, informática y telecomunicaciones) y, por último, la centralización geográfica de la producción de contenidos en Buenos Aires y el área metropolitana. Con este panorama, las características del sistema mediático argentino daban cuenta de un contexto concentrado y centralista. Particularmente, este hecho, fue punto de partida de muchas de las políticas y decisiones tomadas durante el gobierno de Cristina Fernández, con el propósito de lograr profundas transformaciones.

Al momento de abordar la complejidad de las políticas de comunicación desplegadas durante el período 2007 – 2015 es necesario aclarar algunos aspectos: en primer lugar, existe una diferencia entre las políticas de regulación de medios -que veremos más adelante (LSCA y los intentos de desmonopolización)- y las políticas de promoción de la comunicación, entre

³⁸ Según el autor, “(...) la censura no era un fenómeno efímero o reducido a dictaduras, sino que formó parte de la normalidad de la actividad política en el país antes de 1983. Y si bien hubo episodios aislados de censura en los medios durante el gobierno de Raúl Alfonsín y casos esporádicos en las presidencias de Carlos Menem, la progresiva conquista de la libertad de opinión en los medios fue una constante en los últimos 30 años”. (Becerra, 2015, p. 147)

las que se encuentran acciones de fomento a la creación de medios sin fines de lucro, instancias de educación, capacitación, reflexión; gestión de las necesidades y resguardo de los intereses del público, entre otras. Entre la regulación y la promoción hay matices, pero a modo de organizar primeramente los objetivos de este apartado, debemos decir que buena parte de la escritura sobre las políticas de comunicación durante el segundo kirchnerismo se ha centrado en la lucha contra el monopolio y sus consecuencias. Se deja de lado, de esta manera, los estudios sobre las políticas de comunicación y cultura, cuyo análisis es fundamental para entender los modos de gobierno de la comunicación y las transformaciones promovidas en las sociedades.

En relación a lo dicho, Becerra y Mastrini (2016) señalan a la conocida “crisis del campo”³⁹ como el punto de origen de la conflictiva relación entre el segundo gobierno kirchnerista y el principal multimedio de Argentina (Clarín). Este hecho, consideran los autores, despertó “una producción de medidas de políticas de comunicación (entendiéndolas como orientadas al sector de los medios, pero también de las telecomunicaciones) inédita en la historia argentina por su intensidad y por el protagonismo que, a partir de la iniciativa gubernamental, tuvo en el espacio público” (Becerra y Mastrini, 2016, p. 8). Detallan también, que:

El caso Papel Prensa, el cuestionamiento a la firma Fibertel, la gestación del Programa Fútbol Para Todos (Becerra, 2015), la adopción de la norma japonesa-brasileña de televisión digital terrestre en un plan que aspiraba inicialmente a restar abonados a la televisión por cable, y luego la sanción de la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual N°26.522 en octubre de 2009, son manifestaciones de la nueva política de medios ejecutada desde entonces. (2016, p. 8)

A estas acciones se les suman otras no menores, como el aumento de la publicidad oficial y la despenalización de la figura de calumnias e injurias para casos de interés público. De manera puntual, en cuanto a la configuración del sistema de medios, se crearon nuevos canales. Además de Encuentro, en 2009, salió al aire Paka-Paka; INCAA TV; DeporTV,

³⁹ Masivo paro de empresarios agrarios contra la resolución 125/2008, la cual establecía un régimen móvil de retenciones impositivas a la exportación de granos, principalmente soja. Durante varios meses se organizaron bloqueos a rutas, marchas y movilizaciones en todo el país. Este hecho ocasionó un grave conflicto con el gobierno de Cristina Fernández, siendo símbolo de la polarización social y política.

Tecnópolis TV y el programa Fútbol Para Todos. Este conjunto, de hecho, permitió potenciar la figura del Estado como emisor (Becerra y Mastrini, 2016).

Fue así como la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual constituyó la piedra angular de las medidas adoptadas durante el gobierno de Cristina Fernández en relación a la comunicación. Sus conceptos, abordajes, limitaciones y aperturas dieron luz al marco general que otorgó forma al despliegue del derecho a la comunicación en todo el territorio argentino.

El recorrido de la LSCA, desde su gestación hasta la sanción en 2009, contó con la activa participación de la sociedad civil, bajo la figura de numerosos actores políticos -entre ellos, organizaciones sociales, gremios, cooperativas, estudiantes y profesionales de la comunicación, quienes desde 2004 se aglutinaron en torno al colectivo “Coalición por una Radiodifusión Democrática”-. Este espacio gestó el antecedente directo al anteproyecto de ley: “los 21 puntos por una comunicación democrática”. A saber, los 21 puntos lograron expresar colectivamente las demandas por el derecho a la comunicación de diferentes sectores sociales. De este modo, la intervención de la Coalición dio paso a que las necesidades, reclamos y posicionamientos del llamado “sector sin fines de lucro” se sumen al debate público por la LSCA. Uno de los argumentos más destacados fue la afirmación de la radiodifusión como “una forma de ejercicio del derecho a la información y la cultura y no un simple negocio comercial” (Coalición por una Radiodifusión Democrática, 2008, p. 6). La búsqueda de una nueva ley de comunicación, que reemplace a la ley 22.285 sancionada durante la dictadura militar, se constituyó como una causa de la democracia, y su aprobación significó un gran logro de la lucha y el activismo del campo popular.

Desde su sanción, en octubre de 2009, las políticas de comunicación eclosionaron como nunca antes en la historia argentina. Becerra y Mastrini señalan que los análisis realizados sobre la LSCA se han acentuado en tres aspectos:

...por un lado, la valoración de la ley en sí misma, es decir, la consideración de las virtudes y defectos del texto legal; en segundo lugar, el juicio sobre cómo el Estado ha aplicado la norma en sus seis años de existencia y en qué medida fue o no respetuoso de la ley; por último, la ponderación sobre cómo se articulan otras políticas de comunicación desplegadas por el gobierno, tanto para el sector audiovisual como para otros medios de comunicación, con la ley de 2009. (2016, p. 10)

La LSCA constituye un hito en la historia de la comunicación argentina. Los cambios que introdujo han repercutido ampliamente en el armazón del sistema de medios, pero fundamentalmente, en la introducción de una nueva forma de concebir a la comunicación y en el inédito despliegue de dispositivos, que hicieron de la comunicación un hecho pensado y problematizado en distintas esferas de la sociedad, desde el hogar hasta los medios masivos.

La limitación a una cantidad fija de licencias, conocida como “freno al monopolio”, establecida por el artículo 45 de la norma -el cual se refiere a la multiplicidad de licencias-, fue uno de los aspectos más conocidos y al que se le dedicó gran parte de los análisis. La decisión de restringir el número de licencias obedecía a la necesidad de garantizar el acceso igualitario y de incluir nuevos prestadores. Es así que este artículo se vincula con otro de los principios fundamentales de la ley, la división del espectro radioeléctrico en tres grandes grupos. Nos referimos al 33% para cada uno de los tipos de prestadores reconocidos: gestión privada con fines de lucro, gestión privada sin fines de lucro y gestión estatal. Tal distribución equitativa del espacio radioeléctrico sirvió para habilitar estratégicamente los demás artículos que establecían límites a la tenencia de licencias, ya que la reserva del 33% para los distintos prestadores justificaba la disposición de un tope a los multimedios, a modo de no interrumpir en el espacio destinado a los demás actores. La interrelación entre los artículos 21 y 45 fundamentó uno de los aspectos decisivos de la ley, la regulación estatal.

Con el objetivo de garantizar el derecho a la comunicación como un derecho humano y universal, la regulación estatal promovió la distribución equitativa de la posibilidad de emisión, concretada en el ordenamiento del espectro radioeléctrico. Este hecho compendió una demanda histórica de los medios comunitarios y populares, quienes reclamaban el reconocimiento de su derecho a tener un medio de comunicación en condiciones de plena legalidad. En respuesta a esto, despertó un claro posicionamiento político de los grupos mediáticos contrarios al proyecto de gobierno de Cristina Fernández. Éste fue una reacción a la sanción de la LSCA y a la intervención estatal en el sistema de medios; pues la LSCA provocó un proceso de quiebre en la historia de los medios de comunicación, el cual puso en cuestión el rol, la relación con el poder político y la construcción de la línea editorial de cada medio.

En ese contexto, los medios de comunicación y la construcción de la “verdad” fueron temáticas problematizadas como nunca antes. El debate por los mecanismos de construcción de las noticias, los criterios de noticiabilidad y las operaciones de sentido para que un hecho se transforme en noticia, junto con las decisiones editoriales, dieron forma a un desmontaje inédito de los medios masivos. Se logró visibilizar los intereses y roles mediáticos, en tanto actores políticos y, por lo tanto, no neutrales ni independientes.

La disputa al poder de Clarín y otros grupos no solo se manifestó en el plano empresarial sino, fundamentalmente, en la emergencia de un planteo interpelador del control mediático basado históricamente en el prestigio y cita de autoridad de los grandes medios. El ejercicio del poder de estas empresas mediáticas, por primera vez, se veía seriamente cuestionado en un proceso sin precedentes, por la sistematicidad y la organización puestas en función de dismantelar los discursos cargados de intenciones políticas. Si bien el objetivo de esta tesis no es profundizar en este proceso, es insoslayable referenciarlo. Ello es así puesto que terminó repercutiendo en la delimitación de un marco general de disputa por la palabra. En este terreno de debate se problematizaba al grupo Clarín, en tanto monopolio de la expresión, y el rol de los medios sin fines de lucro. Cabe aclarar que aquellas “otras voces” referidas en este caso, representan la pluralidad y la democracia y fueron, principalmente, los medios comunitarios, populares, cooperativistas, de las universidades, de los pueblos originarios, etc.

Desde esta lectura del proceso, vemos cómo la LSCA no solo vino a regular el espectro radioeléctrico, sino a garantizar el acceso igualitario al derecho a la comunicación, en función de la definición de la comunicación como un servicio de interés público. Con esta meta por delante, la ley dispuso la creación de una serie de mecanismos para la promoción del acceso a nuevos medios, abriendo paso así a otro nivel de las políticas de comunicación, ya no directamente vinculadas a la disputa contra los monopolios.

Ahora bien, ¿cómo hacer para que poblaciones marginadas y empobrecidas tengan acceso a los medios de comunicación? La respuesta a este interrogante se encontraba en el texto de la ley que, mediante el artículo 97, establecía que los servicios de comunicación audiovisual comunitarios, de frontera y de los pueblos originarios podían recibir ayudas económicas estatales por el equivalente al 10% de los gravámenes comerciales. De este

modo, se creó el Fondo de Fomento Concursable para Medios de Comunicación Audiovisual (FOMECA) que se concursó desde 2013 y cuyo objetivo era el “financiamiento de equipos, producciones y gestión de los medios sin fines de lucro” (Becerra y Mastrini, 2016, p. 16).

En relación a la categoría “medios sin fines de lucro” tuvieron lugar algunas distinciones nodales para la experiencia de FM Comunitaria La Voz Indígena. La LSCA reconocía como prestadores privados sin fines de lucro a medios populares, comunitarios, alternativos y cooperativos. En general, refiere todos aquellos gestionados por organizaciones sin fines de lucro. Pero, para el caso de medios de pueblos originarios, se creó una categoría diferente.

En el proceso de debate de la norma, algunas organizaciones de pueblos indígenas exigieron la incorporación de los pueblos indígenas como prestadores audiovisuales específicos, no equiparables a la categoría sin fines de lucro. De este modo, con el artículo 21 -que fija los tipos de prestadores, entre ellos, las personas de derecho público estatal y no estatal, y con el complemento del artículo 22-, los pueblos indígenas no reciben licencias sino autorizaciones directas para acceder a un medio de comunicación. En la norma, esto se encuentra clarificado en el artículo 37, que enuncia:

Asignación a personas de existencia ideal de derecho público estatal, Universidades Nacionales, Pueblos Originarios e Iglesia Católica. El otorgamiento de autorizaciones para personas de existencia ideal de derecho público estatal, para universidades nacionales, institutos universitarios nacionales, Pueblos Originarios y para la Iglesia Católica se realiza a demanda y de manera directa, de acuerdo con la disponibilidad de espectro, cuando fuera pertinente”. (Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual, 2009, p. 34)

Consideramos, de este modo, que es posible afirmar que la definición de una política de comunicación vinculada solo al marco de la LSCA resulta limitada. Esto es así, dado que las acciones estatales en función de la comunicación se extendieron a diversos organismos del Estado, dando cuenta de la presencia de una política transversal de comunicación descentralizada de las autoridades de aplicación creadas por las normativas de comunicación. Ello se materializó a través de las instituciones de la cultura, de empleo, de educación, de economía, entre otras.

Volviendo a las implicancias de la LSCA, algunos números resultan indispensables para graficar su influencia en la nueva configuración del sistema de medios. De acuerdo a un relevamiento realizado por el Programa de Investigación en Industrias Culturales y la Maestría en Industrias Culturales de la Universidad Nacional de Quilmes, hasta diciembre de 2015, la autoridad de aplicación había otorgado un total de 127 licencias y autorizaciones para los medios sin fines de lucro, entre ellas:

71 son cableoperadoras, 46 señales FM, 8 TVs de Baja Potencia (Pares TV - Buenos Aires, Surajo TV - Buenos Aires, Arbia TV - Buenos Aires, Mate Amargo TV Popular - CABA, Urbana TV - CABA, Barricada TV - CABA, Proa Centro - Córdoba y Organización Barrial Tupac Amaru - Jujuy) y dos señales AM (Fundación Rafaela XXI - Santa Fé y Fundación Octubre Trabajadores de edificios - Buenos Aires). (Becerra y Mastrini, 2016, p. 17)

El mismo estudio arroja que las autorizaciones a medios de pueblos indígenas en el período 2011-2015 fueron 46 señales, siendo el pueblo Mapuche el que más licencias recibió, con una señal de TV abierta, otra de TV Digital y diez radios FM. En cuanto a la cantidad de autorizaciones por provincia, Jujuy recibió el mayor número, en total 11, que corresponden a los pueblos Ocloya, Guaraní y Tilían. En segundo lugar, se encuentra Salta con siete autorizaciones a los pueblos Diaguita, Guaraní y Kolla (Becerra y Mastrini, 2016).

En 2019, la Red Interuniversitaria de Comunicación Comunitaria, Alternativa y Popular (RICCAP) realizó un estudio denominado “Relevamiento de los Servicios de Comunicación Audiovisual Comunitarios, Populares, Alternativos, Cooperativos y de Pueblos Originarios en Argentina”, el cual ofrece información actual sobre la situación de este tipo de medios. De acuerdo a este relevamiento, del total de medios comunitarios, alternativos, populares, cooperativos y de pueblos originarios de este país, el 89, 6% corresponde a radios y el 10, 4% restante a señales de televisión. El 77, 8% de los medios se reconoce como “comunitario”; mientras que el 11,8% se define como “medio indígena”. Un dato interesante es la concentración de los medios de Comunicación Comunitaria, Alternativa o Popular (CCAP) y de pueblos indígenas en la región céntrica de Argentina, es decir, provincia de Buenos Aires, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Córdoba y Santa Fe. El 57,

8% del total se ubica en esta zona, mientras que Salta contiene al 3, 10 % del porcentaje general. Específicamente en cuanto a las emisoras indígenas, el relevamiento indica que:

El 67,6% de ellas son gestionadas por comunidades indígenas: el 58,8% por comunidades indígenas con personería jurídica reconocida por INAI o por Estado provincial, el 5,9% por comunidades con personería jurídica en trámite y 2,9% por comunidades sin personería jurídica. Por otra parte, el 29,4% está gestionada por personas jurídicas sin fines de lucro (finalmente, el 2,9% restante no contestó esta pregunta): el 26,4% cuenta personería jurídica constituida y el 2,9%, en trámite. (RICCAP, 2019, p. 33)

Por último, en relación al acceso de los medios comunitarios e indígenas a las políticas públicas de comunicación en el período 2013-2017, se señala que el 37, 2% accedió a algún tipo de fomento para producción de contenidos, el 23% tuvo apoyo para infraestructura y el 16% para acciones de gestión. Otra conclusión del estudio es el crecimiento sostenido en la presentación a fondos de fomento en el período 2013-2015, en especial al Fondo de Fomento Concursable para Medios de Comunicación Audiovisual (FOMECA), siendo en 2015 del 16%, en 2014 del 32% y en 2015 del 38 %. Al contrario, desde 2016, se observa una disminución de la presentación a fondos de apoyo: en 2016, el 24% y en 2017, el 16% del total de los medios relevados pudo presentarse a alguna convocatoria pública.

El impacto de la LSCA en la historia de las comunicaciones en Argentina es grande, aunque todavía no es posible medirlo con exactitud. Sin embargo, podemos afirmar que el viraje estatal a la preocupación por el derecho a la comunicación y la puesta en funcionamiento de recursos para intentar garantizarlo han movilizad replanteos en torno a la importancia de la comunicación para las sociedades modernas. Asimismo, las discusiones propiciadas influyeron en el devenir de experiencias como FM Comunitaria La Voz Indígena y los pueblos originarios que la compone.

Capítulo 4

Políticas en acción en FM Comunitaria La Voz Indígena

Como hemos mencionado a lo largo de los anteriores capítulos, la experiencia del colectivo de FM Comunitaria La Voz Indígena se ha formado a partir de ciertos elementos constituyentes como los Talleres de Memoria Étnica, los Encuentros Departamentales de Mujeres Indígenas y los talleres de comunicación comunitaria. Consideramos que todos ellos son parte del proceso constitutivo de una subjetividad colectiva y de una experiencia de resistencia. Es a partir de ello que, cuando abordamos los primeros años de la experiencia, hicimos referencia a los proyectos presentados, los organismos que intervinieron y señalamos la importancia de ARETEDE y de la Universidad Nacional de Salta Sede Regional Tartagal.

Con la puesta en funcionamiento de la radio, también hemos dicho que se desataron una serie de procesos inéditos, de los cuales emergió la singularidad del caso y la relevancia que ha adquirido con el paso del tiempo, constituyendo, de este modo, a sujetos comunicadorxs, artistas, artesanos administradores de una radio y un centro cultural, en un contexto caracterizado por el empobrecimiento y la marginalidad. Desde 2008, con la radio ya al aire, se pusieron en marcha diferentes acciones que son fundamentales para el estudio del caso, estas prácticas sociales se relacionan con las estrategias diseñadas por el colectivo para subsistir y para encausar la lucha y la resistencia, ambos pilares de la experiencia.

Para poder dar cuenta de este complejo caso, analizaremos las relaciones de inteligibilidad interna y externa, a través de las cuales pretendemos indagar y descomponer las múltiples caras de la experiencia. En este sentido, ARETEDE, como actor organizador interno, fue entablando vínculos con otras instituciones. En este apartado nos detendremos en los modos de articulación con instancias estatales, como ser políticas públicas, planes y programas de gobierno nacionales y de otros espacios, como la universidad.

Desde la perspectiva de la gubernamentalidad, el antropólogo Chris Shore (2010) ha centrado sus indagaciones en la relación entre políticas públicas, prácticas de gobierno y formación de subjetividades. Para esta línea de abordaje, el estudio de las políticas como dispositivos permite comprender problemas contemporáneos “como la transformación del

Estado moderno, la emergencia de nuevos métodos de gobierno y la articulación de nuevas relaciones de poder” (Shore, 2010, p. 31). Atendiendo a estos aportes, entendemos a las políticas públicas en torno “a sus efectos (lo que producen), las relaciones que crean y los sistemas de pensamiento más amplios en medio de las cuales están inmersas” (Shore, 2010, p. 31). Al mismo tiempo, consideramos que estas reflejan ciertas “racionalidades de gobierno o gubernamentalidades” en la medida en que condensan maneras de pensar y actuar sobre el mundo (Shore, 2010, p. 31) y en la particular manera en que inciden en la formulación de categorías que refieren tanto al individuo como a la subjetividad.

Desde esta perspectiva, las políticas son diseñadas para abordar problemas, a los que definen y ofrecen posibles soluciones; asimismo, constituyen técnicas que dan cuenta de formas de actuar sobre la sociedad. Su estudio puede requerir varios niveles de indagación, muchas veces las investigaciones consideran los niveles macro y micro de modo separado. No obstante, en el análisis que realizamos en esta tesis, optamos por el estudio de la experiencia en su relación con diferentes políticas para vislumbrar cómo las redes estatales pensaron a determinadas problemáticas en un momento específico y, a su vez, cómo se han ido transformando históricamente. En relación a esto, entendemos también que las políticas públicas se incorporan a redes complejas de intervenciones heterogéneas, con participación de muchos actores e instituciones que van configurando formas singulares y efectos de poder específicos en cada caso.

A partir de esto, los fundamentos de este análisis consideran que el estudio de las políticas públicas nos aproxima a la forma en que se elaboran y “construyen nuevas categorías de subjetividad y nuevos tipos de sujetos políticos, particularmente conceptos modernos del individuo” (Shore, 2010, p. 36). Como resultante y a través de esas políticas, los individuos son objetivados “(...) y les son dadas categorías como “ciudadano”, “adulto legal”, “profesional”, “residente permanente”, “*over stayers*”, “inmigrantes” o “pervertidos” (Shore, 2010, p. 36). De modo tal, nos proponemos analizar las políticas públicas no solo para visibilizar la forma en que abordan problemas, sino también para mostrar cómo los crean y dar cuenta, así, a través de qué estrategias de acción se proponen solucionarlos o mitigarlos. Los estudios de gubernamentalidad indican que estas acciones entrañan racionalidades de gobierno, las cuales constituyen “evaluaciones sobre las propias conductas de los individuos,

asignaciones de recursos o confirmación de carencias, trabajan sobre saberes, axiomas, principios o métodos” (Avellaneda, 2015, p. 100).

A partir de lo expuesto, nos resulta relevante expresar que las políticas que actuaron en FM Comunitaria La Voz Indígena manifiestan modos de intervención y conducción sobre las poblaciones destinatarias. Este conjunto, que describiremos a continuación, forma parte de una red de estrategias y acciones subjetivantes desarrolladas por el colectivo en cuestión. En el caso de FM Comunitaria La Voz Indígena, la relación con las políticas públicas ha permitido establecer un trato estratégico que habilitó el acceso a ciertas instancias de gestión -desde fondos para la construcción hasta planes de oficios- que terminaron por posibilitar la existencia del medio y el centro cultural. En consecuencia, la lectura y el análisis de esos insumos (proyectos, folletos, formularios) y, fundamentalmente, las prácticas discursivas tornan a las políticas elementos fundamentales en la definición de la experiencia de lxs sujetxs que conforman el colectivo.

En sintonía con el abordaje genealógico, el análisis de las producciones discursivas elaboradas por la organización tiene como finalidad comprenderlas en su positividad, poniendo especial atención en la manera en que estos discursos producen dominios, campos, objetos singulares desde la enunciación. Bajo esta perspectiva, Foucault afirma que la genealogía implica captar al discurso:

...en su poder de afirmación, y entiendo por esto no un poder que se opondría al de negar, sino el poder de constituir dominios de objetos, a propósito de los cuales se podría afirmar o negar proposiciones verdaderas o falsas. Llamemos positivities a esos dominios de objetos (...). (2005, p. 67-68)

El vínculo entre ARETEDE, programas y planes de los gobiernos de turno, proyectos de la Universidad, de organismos internacionales, entre otros, dan cuenta de cómo se fue constituyendo la experiencia de lxs sujetxs del colectivo, cómo se han transformado ellos mismos interna y externamente y, también, cómo han ido cambiando los modos de gobierno hacia adentro de la organización. Todo ello nos inserta en un campo de multiplicación de elementos que abrieron paso a la interrelación entre lo indígena, la resistencia y la lucha y, en relación a esto, las estrategias desplegadas en el marco de un espacio de disputa.

Si bien no consideramos a las políticas públicas como una influencia de carácter lineal, mucho menos resulta determinante. En relación a esto, sí comprendemos que constituyen elementos importantes para la formación y consolidación del colectivo de la radio en conjunto con las experiencias de vida de cada unx, los Encuentros de Mujeres y los Talleres de Memoria Étnica. El desarrollo de cada una de las políticas públicas en el seno del colectivo no solo generó vínculos administrativos, sino también, lazos cálidos y de cercanía mediados por los encuentros, talleres, reuniones con los equipos encargados de implementar los mencionados planes y programas. El análisis de los proyectos y formularios nos dio la posibilidad de encontrarnos con las denominaciones y definiciones que asumió el colectivo con el paso de los años. A través de ello, podemos observar cómo ha ido mutando la figura del sujetx indígena hacia el interior del colectivo: vulnerable, beneficiarix, prestadorx de servicios de comunicación, comunicadorx u activista. Entendemos que, en este juego discursivo, se hacen presentes regularidades enmarcadas en las interacciones de la simultaneidad, el acontecimiento, la dispersión y la intersección. Desde estas particularidades, nos adentraremos en el intercambio dinámico de enunciados cuyos efectos se evidencian en la experiencia.

Desde aquí, nos proponemos ir desglosando el lazo de ARETEDE con determinadas políticas públicas estatales, durante su gestación como organización y, luego, incluiremos los lazos tejidos con otras instituciones como la Universidad Nacional de Salta -para la formación de comunicadores-. En esta caracterización y análisis, podemos distinguir tres etapas: la primera, desde 2000 hasta 2007, en la que ARETEDE se conformó como fundación y pudo articular con la Secretaría de Agricultura -tanto de nación como de provincia-, los organismos de atención a los pueblos indígenas, en general -con mecanismos destinados a la población rural- y, también, con la universidad -desde la extensión, con énfasis en la comunicación comunitaria-. Una segunda etapa abarca el periodo desde 2008 hasta 2015, en ella, irrumpe la comunicación y se trabaja con instituciones de la cultura, la educación y empleo -además del vínculo con organismos creados por la LSCA-. Por último, desde 2015 hasta la actualidad, en la tercera y última etapa, se afianzan los lazos con la Secretaría de Empleo y con organismos de bases feministas y ecologistas.

Para dar inicio a este desglose, tendremos en cuenta que ARETEDE, desde 2000 hasta 2015, fue una organización compuesta por profesionales y activistas no indígenas, por lo que las acciones realizadas fueron destinadas tanto hacia la población indígena de la radio, como a habitantes no indígenas y campesinos del departamento San Martín. Esta práctica fue considerada como “trabajo técnico” de asesoramiento, aunque lo que observamos fue más bien un proceso participativo de toma de decisiones e influencias recíprocas entre las “técnicas” y los miembros indígenas del colectivo. Es así que la relación entre las “técnicas” y algunos de lxs integrantes indígenas experimentó un giro recién a partir de 2015, como consecuencia de tensiones en torno a la función de ARETEDE y al patrimonio.

Ya desde el año 2000, como hemos dicho, ARETEDE se encargó de la gestión de proyectos asociados principalmente a la problemática del desarrollo, eso puede observarse claramente en el nombre de la fundación: Asociación Regional de Trabajadores en Desarrollo. Entonces, ARETEDE, en un primer momento, desde 2000 hasta 2007 aproximadamente, se desempeñó como una organización territorial que gestionaba proyectos para comunidades rurales del departamento San Martín. En ese camino, la asociación se alió con los organismos estatales destinados a los pueblos indígenas y campesinos, valiéndose de su ubicación estratégica como persona jurídica en el territorio, lo que la habilitaba para vincularse con el Estado.

En función de trabajar en pos del desarrollo y de los pueblos indígenas, ARETEDE se ligó a dos organismos: al Componente de Atención a la Población Indígena (CAPI) y al Programa Social Agropecuario (PSA). Ambos fueron importantes para la definición del primer núcleo de acción: la realización de un diagnóstico de la zona sobre la situación de los pueblos indígenas.

Sobre el Componente de Atención a la Población Indígena (CAPI) y el Programa de Atención a los Grupos Vulnerables (PAGV)

El Componente de Atención a la Población Indígena (CAPI) fue diseñado en el año 1996 como parte del Programa de Atención a los Grupos Vulnerables (PAGV) dependiente

de la Secretaría de Desarrollo Social de la Nación. Su creación respondía a los requerimientos de la Ley N°23.302 de Política Indígena y Apoyo a las Comunidades Aborígenes, desarrollada para dar cumplimiento a la Ley N°24.071 de ratificación del Convenio 169 de la OIT y al artículo 75 inciso 17 de la Constitución Argentina.

El CAPI y el PAGV constituyeron políticas focalizadas pensadas para atender a grupos específicos de la sociedad, sus objetivos eran “fortalecer las comunidades y organizaciones indígenas en sus capacidades para formular y promover la concertación de proyectos de desarrollo, a través de un modelo de gestión participativo, articulador de iniciativas comunitarias locales” (CAPI, 2005, p. 5) y “trabajar para disminuir la exposición a riesgos sociales de poblaciones indígenas asentadas en Argentina” (CAPI, 2005, p. 19).

El CAPI fue concebido, en 1996, como parte de un proceso estatal de reconocimiento del “sector más vulnerable y desprotegido de la población” (CAPI, 2005, p. 5). Su accionar buscaba “considerar a los beneficiarios, comunidades y organizaciones indígenas, no como meros receptores pasivos, habilitando políticas de corte asistencialista, sino como principales gestores” (2005, p. 5). Por su parte, el Programa de Atención a los Grupos Vulnerables confeccionó un área de focalización en la que se eligió al Chaco como sector específico para el trabajo del CAPI. La región chaqueña, compuesta por sectores de las provincias de Formosa, Chaco, Santiago del Estero, Salta y Jujuy, fue definida como “vulnerable” y, de manera puntual, fueron elegidos los departamentos San Martín, Orán y Rivadavia para el abordaje de poblaciones indígenas. Dicha vulnerabilidad de los grupos indígenas habitantes de los territorios del Gran Chaco se explicaba en las siguientes condiciones: necesidades básicas insatisfechas y deficiencias en cuanto a vivienda e infraestructura, provisión de agua potable y electricidad, salud, educación, tierras e identidad. Sobre ello, el departamento San Martín constituía un caso paradigmático, ya que en 1999:

...de un total de 55 comunidades, el 40% habitaba en propiedad privada, el 31% en tierra fiscal provincial, el 13% tenía las tierras en propiedad comunal, el 9% tenía la propiedad en títulos individuales (parcelas), y el 4% habitaba tierra fiscal municipal. (CAPI, 2005, p. 16)

Las tareas desarrolladas por el CAPI abarcaron acciones de acompañamiento institucional, promoción y difusión, proyectos específicos en las áreas productivas,

capacitaciones laborales, infraestructura comunitaria, ambientales, saneamiento, educación y cultura. Todo destinado a los beneficiarios directos: comunidades y organizaciones indígenas. De este modo, concentró sus esfuerzos fundamentalmente en tres aspectos: la regularización jurídica de las comunidades, capacitaciones para elaboración de diagnósticos sobre la situación de los pueblos originarios y en capacitaciones para proyectos específicos.

Sobre la primera área, el CAPI actuó enérgicamente, ya que la constitución jurídica de las comunidades era el requisito que permitiría que se presenten ante el Estado para poder gestionar proyectos específicos. Este aspecto es aún hoy un problema, ya que las condiciones para ser reconocidos como personas jurídicas implican requisitos difíciles de cumplir, por ejemplo, el acceso al territorio -cuando la mayoría de las comunidades se encuentran en litigios territoriales con entes privados-.

Entre fines de la década de 1990 y mediados del 2000, se formalizaron muchas personerías jurídicas inscriptas ante el RENACI (Registro Nacional de Comunidades Indígenas) como fruto del trabajo del CAPI, entre ellas, en el departamento San Martín:

Comunidad Peña Morada (etnia guaraní), comunidad misión Chorote (etnia chorote), comunidad San José (etnias chané-guaraní), comunidad El Arenal (etnia guaraní), comunidad El Milagro (etnia guaraní), comunidad El Obraje (etnia guaraní), comunidad Toba Kom Lek (etnia toba), comunidad La Pista (etnia guaraní), comunidad Misión San Francisco Solano (etnia guaraní, La Loma), comunidad Pablo Secretario (etnia wichí), comunidad Yanderenta (etnia guaraní), comunidad Cacique Cambai (etnia wichí), comunidad Lapacho I (etnia chorote), comunidad La Curva del Talar (etnia wichí), comunidad Campo Blanco (etnia guaraní), comunidad 9 de Julio (etnia guaraní), comunidad Capiazuti (etnias guaraní y chané), comunidad La Loma (etnia wichí), comunidad Monte Sinaí (etnia wichí), comunidad Piquirenda Viejo (etnia guaraní). (CAPI, 2005, p. 37)

La tenencia de las personerías jurídicas fue una herramienta muy importante en ese entonces para los pueblos originarios, quienes -sin ellas- se veían negados de acceder a los proyectos. Aun así, la no posesión de la personería jurídica y la necesidad de presentar una para ser un interlocutor válido ante instituciones estatales constituye un obstáculo que actúa en desmedro de las acciones que pueden desarrollar lxs indígenas de forma colectiva.

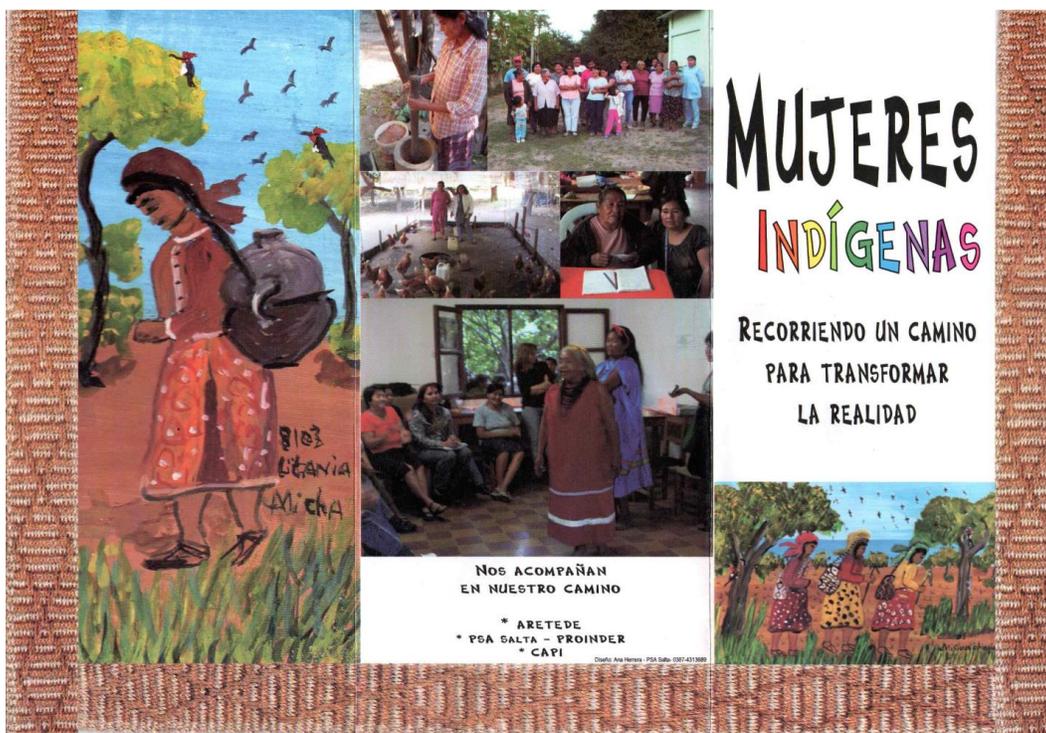


Figura 25. Mujeres indígenas. Recorriendo un camino para transformar la realidad. (2006). Folleto. Fondo de Archivo ARETEDE.

ARETEDE se desempeñó como aliada del CAPI, ya que muchas de las profesionales que integraban la organización trabajaban en este organismo. Con su apoyo se pudieron concretar algunas acciones importantes para la experiencia, como la publicación de los libros de los Talleres de Memoria Étnica y los Encuentros Departamentales de Mujeres Indígenas. Tal como expresa Shore (2010), las políticas públicas exteriorizan formas de conducción de lxs sujetxs, configuran maneras de actuar sobre el mundo y actúan en la construcción de categorías sobre lxs sujetxs. La experiencia de ARETEDE, con los TME y los EDMi no estaría completa sin mencionar la influencia del CAPI.

De lo anterior, podemos interpretar las siguientes cuestiones; en primer término, la definición de una problemática: la pobreza de los pueblos indígenas en base a sus carencias económicas y territoriales; en segundo término, el CAPI pensado como una forma de acción sobre la población problemática. Las actuaciones implicaron proyectos y capacitaciones para mejorar su situación habitacional, ambiental y productiva, como también para constituirse como sujetxs jurídicos colectivos ante el Estado.

Luego de la definición del problema, el CAPI se focalizó en una población definida como “vulnerable y desprotegida”; posteriormente, definió que las razones de esa vulnerabilidad se encontraban en la pérdida de la cultura y la identidad. Como resultado de ese diagnóstico, la cultura y la identidad se constituyeron en nuevos focos de atención para el abordaje de la problemática. En consonancia con esto, “vulnerables y desprotegidos” los pueblos originarios del departamento San Martín se convirtieron en una población puntual a la que atender y sobre la cual extender acciones de gobierno. La definición de los pueblos indígenas como frágiles, amenazados por el crecimiento de la sociedad occidental deja entrever cómo subyace una imagen pasiva de lxs sujetxs indígenas.

Esta identificación de lxs “beneficiarixs” en tanto merecedores de una política social del Estado, propició la edificación de una figura que debe dar cuenta de ciertos padecimientos para ser merecedora de algunos beneficios. El CAPI, en sus escritos, expresaba que las políticas establecidas buscaban no promover receptores pasivos, con políticas asistencialistas, sino habilitar “gestores”. En ese sentido, esta política no continuó con una perspectiva de total asistencia, sino que se presentó como una forma de construcción colectiva. Tal elaboración de una identidad suponía una cara más de la vulnerabilidad ya que, al tener determinadas formas de vida, de vestimenta y de lenguaje, lxs sujetxs indígenas eran discriminados por su condición étnica. Asimismo, la focalización de la población indígena promovió la diferenciación entre lo rural y lo urbano, poniendo especial énfasis en la necesidad de conservar determinadas formas de vida, cuya pérdida atentaba contra la identidad étnica.

Como es posible ver, la cuestión de la identidad étnica se relacionaba directamente con la condición de clase. Y, en este aspecto, el empobrecimiento se originaba también, en la discriminación sistemática, que terminaba generando que lxs indígenas migren a las ciudades y, como consecuencia, pierdan su lengua materna y los modos de vida tradicionales. Se logra así, homogeneizar a los sujetxs originarios con los “pobres urbanos”; esto es, aquellos sectores urbanos empobrecidos en los que la identidad étnica parece esfumarse y disolverse con la percepción de clase.

La emergencia de la identidad como problemática contribuyó a crear un campo de acción puntual. Era necesario intervenir y crear herramientas específicas para “recuperarla”,

evitar así, su pérdida y que lxs indígenas puedan “seguir siendo”. Siguiendo esta línea, el archivo del CAPI es muy claro:

La precaria situación socioeconómica de las comunidades incidía muy desfavorablemente en su identidad como pueblos indígenas. La migración a las ciudades por falta de recursos, la pérdida de la lengua materna por una educación que no la contemplaba y por temor a ser discriminados, la desintegración en la periferia de grandes ciudades donde se convertían en ‘pobres urbanos’, la irregularidad jurídica en la posesión de sus tierras, la falta de espacios para sus prácticas comunitarias y culturales, todo ello atentaba contra la identidad de los pueblos que debían desafiar cotidianamente esta realidad para poder seguir ‘siendo’, para no perder sus costumbres y creencias, para recuperar su dignidad y la enorme riqueza y orgullo de ser indígenas. Recuperar la identidad como pueblos indígenas resultaba un desafío cotidiano para las comunidades en medio de las duras condiciones de vida; por ello era vital para su fortalecimiento el contar con espacios comunitarios de participación y encuentro. (CAPI, 2005, p. 16)

El “seguir siendo” y el “orgullo de ser indígenas” dan cuenta de la presencia de una forma discursiva de pensar a los pueblos originarios en la que son sujetxs definidos y diferenciables en función de su identidad. El intercambio entre “quienes son”, “quienes tienen que ser” y “cómo se tienen que presentar” para acceder a las políticas públicas formó un movimiento interesante que fue mutando con el paso del tiempo en la experiencia, No obstante, en principio, podemos decir que existe una correlación entre las categorías “vulnerables”, “desprotegidos” y la primera instancia de la subjetividad de las mujeres indígenas en los Encuentros Departamentales: “somos mujeres sufridas”.

Si bien no podemos extrapolar este análisis a todas las áreas de intervención del CAPI, nos circunscribimos al caso en estudio, en el que la incidencia de este organismo, producto de su relación con ARETEDE, de su participación en los TME y en los Encuentros de Mujeres -a través de capacitaciones, reuniones y generación de material de difusión- ha contribuido a la ordenación de un conjunto de prácticas. Éstas evidencian la formación de un colectivo de sujetxs políticos, los cuales asumieron y pusieron en palabras sus experiencias de sufrimiento, necesidades, violencias y despojos. Nuestro interés se centra en mostrar que

la experiencia de lxs sujetxs del colectivo se fue conformando a partir de múltiples componentes, redes y asociaciones posibles en un momento específico, como es el caso de estas políticas públicas, cuyos efectos incidieron en la producción de una subjetividad.

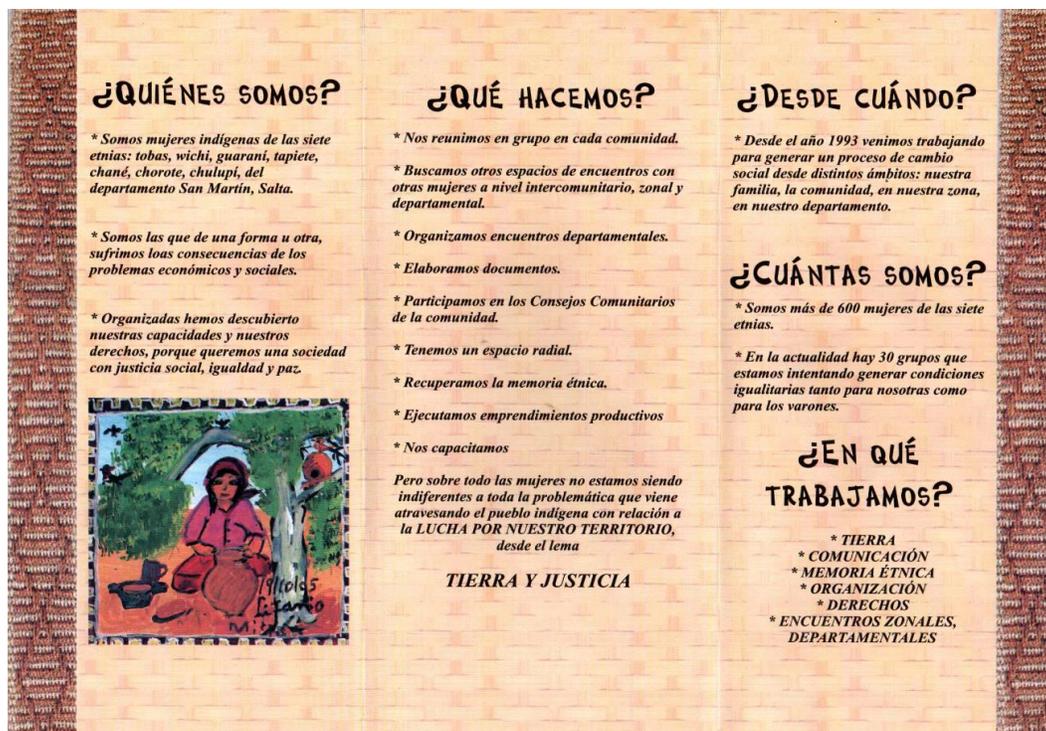


Figura 26. Mujeres indígenas. Recorriendo un camino para transformar la realidad. (2006). Folleto, Fondo de Archivo ARETEDE.

Sobre el Programa Social Agropecuario: de las categorías políticas

El Programa Social Agropecuario (PSA) se desempeñó como organismo territorial durante muchos años en el Departamento San Martín, en especial, durante 2006, cuando su estructura de organización mutó al adoptar un enfoque de trabajo socio-territorial específico. Su relación con el colectivo de la radio, ARETEDE y el centro cultural se mantuvo hasta 2016, ya que, durante el macrismo, la Secretaría de Agricultura Familiar fue desmantelada.

En el transcurso del tiempo, vemos cómo el PSA experimentó varias modificaciones con el paso de los gobiernos, especialmente en 2008, cuando pasó a llamarse Subsecretaría de Desarrollo Rural y Agricultura Familiar y, en 2014, cuando se convirtió en Secretaría de

Agricultura Familiar. La relación de estos organismos con ARETEDE fue muy estrecha y cercana. Principalmente, por el vínculo de las profesionales técnicas de la organización, quienes trabajaron desde 2000 en las distintas expresiones de este tipo de instituciones, tanto en el CAPI, el PSA y luego en la Secretaría de Agricultura Familiar (SAF), hasta el año 2018, cuando fueron despedidas durante el gobierno de Mauricio Macri.

Creado en 1993, el PSA tuvo por fin “dar respuesta a la situación de marginación y exclusión que padecen los campesinos, indígenas y trabajadores rurales” (Programa Social Agropecuario. Una propuesta participativa en el espacio rural, 2006. Folleto, Fondo de Archivo ARETEDE). Sus principales lineamientos se centraron en la asistencia técnica y financiera y en el mejoramiento de las actividades productivas y de los niveles de ingreso. En 2006, el PSA cambió su forma de abordaje y estableció un nuevo componente llamado “Enfoque de Trabajo Socioterritorial”, mediante el cual se amplió el campo de acción. Del trabajo focalizado en ciertos grupos, dio paso a la adopción de una perspectiva extensa que consideró la problemática rural de manera compleja, incluyendo la sustentabilidad de los recursos naturales y nuevas formas de asistencia técnica.

Durante sus años de existencia, el trabajo del PSA fue muy importante, en particular, en el departamento San Martín realizó acciones de mejoramiento de las condiciones de hábitat de las comunidades indígenas y rurales; asimismo, apoyó proyectos de promoción y de organización como los Encuentros Departamentales de Mujeres y los TME. La metodología del PSA consistía en el despliegue de herramientas denominadas Proyectos de Desarrollo Socioterritoriales (PDST), destinadas a las organizaciones territoriales, a trabajadores rurales y a pueblos originarios.



Figura 27. Programa Social Agropecuario. Enfoque de trabajo socioterritorial. (2006). Folleto. Fondo de Archivo ARETEDE.

Por su parte, los PDST contenían subproyectos orientados a distintas áreas, entre ellas, al área productiva predial (autoabastecimiento familiar y generación de excedentes), hábitat rural (necesidades del hábitat de las familias rurales, mejoramiento habitacional, provisión de agua y energía para fines domésticos) y área comunitaria (comercialización, actividades productivas, infraestructura, etc.). Específicamente, además del desarrollo de proyectos, se ejecutaron pasantías, encuentros, actividades de capacitación y asistencia

técnica, encadenamientos productivos comerciales y líneas de apoyo a organizaciones sociales. Más allá de la descripción de los propósitos y especificidades del PSA, su principal objetivo fue promover el desarrollo rural, entendido como un proceso que “supone un encuentro entre los saberes de las poblaciones rurales y el conocimiento de los técnicos, que se potencian mutuamente para favorecer las estrategias autónomas y sustentables, superando la idea que supedita el desarrollo al crecimiento económico” (Fondo de Archivo ARETEDE, 2006).

Los destinatarios de los proyectos eran los “trabajadores rurales”, “campesinos”, “indígenas”; todos ellos, integrantes de una población marginada y excluida. Fue así como la problemática rural, como dominio específico del PSA y la implementación de políticas, en ese sentido, supuso el desvanecimiento de las distinciones identitarias entre los indígenas y los campesinos, al ser integrados en una sola categoría: los “pobres rurales”. Como mencionamos, en el 2008, el PSA pasó a denominarse Subsecretaría de Agricultura Familiar (SAF). Este cambio introdujo algunas modificaciones, especialmente en la definición de las categorías políticas de los sujetos destinatarios, denominados desde ese momento “agricultores familiares” y, como parte de esta transformación, también viraron las características de la población objetivo. Bajo este escenario, tal población estaba compuesta por trabajadores rurales “sin tierra”, es decir, los pequeños productores agropecuarios, los campesinos y los pueblos originarios. Desde estas nuevas condiciones, los objetivos de la SAF eran los siguientes:⁴⁰

...promover un modelo de desarrollo rural que incluya a los Agricultores Familiares; dar respuesta a las necesidades específicas de este sector, con sus diversas situaciones productivas, de poblaciones y regiones, con una política fuerte y más integral; contribuir a superar las desigualdades económicas, ambientales y sociales, creando condiciones de inclusión para los agricultores familiares. (Fondo de Archivo ARETEDE, 2006)⁴¹

Específicamente, el abordaje estaba focalizado en los territorios rurales, a través de líneas de acción como infraestructura en energía, caminos, vivienda, producción; agua para

⁴⁰ Extraído del “Folleto” de la Subsecretaría de Desarrollo Rural y Agricultura Familiar, 2006, presente en el Fondo de Archivo.

⁴¹ Ver en: Anuario de actividades, sección “Antecedentes” (2003).

consumo y producción agrícola y ganadera; regularización de tenencia y uso de la tierra; estrategias regionales de comercialización, cadenas productivas y fortalecimiento y apoyo a las organizaciones mediante la regularización jurídica, fortalecimiento institucional, creación de registros de organizaciones.

Vemos, de esta manera, que el diseño y la formulación de cada política pública implica un modo de pensar sobre cada población. En relación a esto, supone una racionalidad de gobierno presente, la cual se hace visible en la manera de considerar, elegir, medir y actuar sobre cada “beneficiario”. Hace de éste una clase de sujeto político potencialmente elegible y modelable.

La complejidad de la población rural -en cuanto a las diferentes características de los grupos sociales, de los territorios, de las actividades productivas, etc.- dificulta la comprensión de los abordajes del PSA y la SAF. Por ejemplo, en el caso específico de los pueblos originarios, se presentan tensiones entre los modos de percibirse. Muchos pueblos indígenas se resisten a la homogeneización de la denominación “campesinos”, pues esta diferencia proviene de nociones contrapuestas del territorio, que involucran aspectos concernientes al uso, las costumbres, entre otras diferencias culturales.

En el caso de los pueblos chaquenses, en particular los ubicados en el departamento San Martín, la conflictiva situación socio-territorial dificulta profundamente el desarrollo de actividades como el cultivo. Durante el período de tiempo de trabajo del PSA y la SAF, se promovieron actividades de organización y realización de proyectos que permitieron la entrega de obras de agua, la concreción de ferias, como aquella realizada en el predio de radio comunitaria La Voz Indígena y otras en diferentes comunidades de la zona, la entrega del monotributo social para agricultores familiares, etc.

Con la transformación del PSA en SAF se trazaron nuevas precisiones en relación a la población rural, circunscribiéndola al trabajo agricultor de pequeña escala y con el propósito de abordar un nuevo tópico: la soberanía alimentaria. La promoción de prácticas soberanas de autogestión y manejo autónomo de la producción de alimentos, focalizada en los agricultores familiares, se consideraba fundamental para la “ocupación de mano de obra familiar, la generación de empleo, la radicación en el territorio, el abastecimiento local, la articulación social, el desarrollo local y la dinamización de las economías regionales”

(Subsecretaría de Desarrollo Rural y Agricultura Familiar. Un logro de todos para fortalecer el Desarrollo Agropecuario Nacional, 2007. Folleto, Fondo de Archivo ARETEDE). Lxs agricultores familiares, entre ellos los pueblos indígenas, eran protagonistas de la generación de alimentos para su propia subsistencia y actores clave en la dinamización de las economías locales.

De manera ininterrumpida, las distintas expresiones del PSA, luego devenido en Subsecretaría y Secretaría de Agricultura Familiar, se mantuvieron, hasta 2016, a la par del nacimiento y consolidación de ARETEDE y el colectivo de Radio Comunitaria La Voz Indígena. Este estrecho vínculo forma parte de una de las estrategias elaboradas por ARETEDE, la cual funcionó en base a dos movimientos: a- la articulación de ARETEDE con una instancia gubernamental para poder gestionar ciertas prestaciones estatales, b- la consolidación interna de la organización como una entidad autónoma al Estado. Este doble movimiento se mantuvo durante el tiempo, tensionando la relación entre la organización y las herramientas estatales, fundamentalmente, cuando ARETEDE se transformó en un colectivo de lucha contra el despojo territorial -muchas veces cometido y avalado por el mismo Estado-.

Entre las políticas desplegadas por el CAPI (hacia fines de los 90 y principios de los 2000), el PSA y la SAF (hacia 2008) se hacen evidentes discontinuidades importantes para el estudio de la experiencia en cuestión. Así como afirmamos anteriormente, estas políticas se desplegaron con fuerza en el seno de los EDMI y los TME y fueron importantes para la concreción del Centro Cultural Litania Prado y la consolidación de ARETEDE. Las modificaciones presentes dan cuenta de concepciones contrapuestas a las referidas a la hora de designar a los “vulnerables y desprotegidos”, sustentadas en aquellas políticas pensadas para los pueblos indígenas y lxs agricultores familiares, soberanos de su alimentación y protagonistas de las estrategias para frenar la desnutrición.

Aquí, entonces, hay algunas cuestiones importantes a diferenciar. En primer lugar, las acciones del CAPI estaban destinadas específicamente a pueblos originarios, mientras que las políticas del PSA y la SAF estaban orientadas a la población rural sin posesión de tierra (excluyendo a los grandes terratenientes), de manera uniforme. En segundo lugar, estas distinciones influyeron en las categorizaciones, los pueblos originarios eran concebidos

como una población específicamente vulnerable, por lo tanto, necesitada de acciones puntuales. Diferente a esto, los agricultores, entre los cuales se encontraban lxs indígenas, fueron concebidos como sujetxs activxs de un proceso de transformación de las economías locales. Ante estas categorizaciones, ARETEDE se vinculó con ambos modos, lo cual permitió el desarrollo de una interesante estrategia en la que se visibilizan, por un lado, la constitución de lxs sujetxs como víctimas de un proceso de expoliación y, en consecuencia, merecedores de políticas estatales y derechos que contemplen su condición de “vulnerables”. Por otro lado, tales sujetxs eran convertidos en “demandantes” y activos forjadores de sus propios proyectos de vida. De tal forma, ARETEDE -y su relación con estos programas y políticas de gobierno- elabora una primera dimensión estratégica de relevos e intercambio de posiciones de sujetxs “sufridos”, “demandantes” y “autónomos”, que confluye en un primer proceso de subjetivación. Dicho proceso evidencia un moldeado de formas y redes de gestión elaboradas en pos de la constitución del colectivo, en tanto espacio de lucha y resistencia indígena, pero a su vez, de creación de nuevas formas de vida.

Las políticas de comunicación y cultura en el seno del colectivo: de la exclusión a la inclusión

Las redes tendidas entre ARETEDE, el colectivo de mujeres, varones y disidencias originarias y las políticas estatales ocuparon roles decisivos en la conformación de la experiencia. Luego de 2008, con la puesta en marcha de la radio y el funcionamiento de nuevos mecanismos y organismos estatales, tuvo lugar una fuerte eclosión de actividades, que incluyeron talleres, proyectos, intercambios, convenios, entre la Secretaría de Cultura, el Ministerio de Trabajo y los órganos creados por la LSCA. Consideramos nodal este proceso, transcurrido entre 2009 y 2015, en el que la radio consolidó la figura de lxs comunicadorxs como sujetxs interpeladorxs y críticxs. La comunicación fue la práctica que motivó que la experiencia en estudio sea particularmente llamativa para el contexto en el que se desarrolla: se trata de un colectivo único en la ciudad de Tartagal, que pudo organizarse desde la palabra, como un espacio de resistencia y afirmación de la identidad étnica, frente a la discriminación y al imaginario local que concibe a lxs indígenas como mendigos y asistidos.

¿Cómo se produjo esta transformación? Muchos elementos convergieron y disputaron el funcionamiento y la conformación del colectivo, tal como se conoce en la actualidad. La experiencia de la radio, la organización de mujeres originarias y el centro cultural no pueden leerse como un espacio sin participación criolla o blanca, mucho menos como un movimiento desarrollado al margen de los vínculos con el Estado. Todo lo contrario, desde los primeros años de existencia, los lazos con redes estatales se hicieron presentes.

Como ya hemos expresado, con la irrupción de la comunicación la organización tomó un rumbo que le permitió alcanzar solidez y consolidar una estrategia de lucha basada en la palabra como herramienta de disputa. Hemos dicho que la formación de oficios como el de comunicadorx, operadorx de radio, editorx de sonido, junto con la experimentación de un proceso liberador de memorias silenciadas, hicieron que la radio sea el eje articulador de las demás áreas de la organización, gestión de proyectos, memoria étnica, ferias, etc. En este proceso, ubicamos a las políticas de comunicación y cultura como hilos transversales a la formación del colectivo en torno a la comunicación, desde cuatro entidades: a- la Universidad Nacional de Salta y la carrera de Comunicación Social de la Sede Regional Tartagal, b- la Secretaría de Cultura de la Nación, c- el Ministerio de Trabajo y, finalmente, d- la Autoridad de Servicios de Comunicación Audiovisual y la Defensoría del Público.

El proyecto de extensión universitaria La Voz del Pueblo Indígena

La Universidad Nacional de Salta (UNSa), a través de la carrera de Comunicación Social de la Sede Regional Tartagal, actuó como el punto inicial de la formación de los sujetxs comunicadorxs. Con la puesta en funcionamiento del proyecto de extensión universitaria “La Voz del Pueblo Indígena” se conformó un espacio de capacitación permanente, desde 2002 a 2008. El principal resultado de tal espacio fue la emisión del programa radial que llevaba el mismo título del proyecto, a través de Radio Nacional Tartagal.

Durante ese tiempo, como ya hemos descrito en las primeras páginas, la carrera de Comunicación Social, mediante las cátedras Promoción Cultural Comunitaria, Taller de Producción Radiofónica y Antropología y Problemática Regional, se posicionó como el brazo capacitador del colectivo de comunicadorxs, dicho vínculo se mantiene hasta la actualidad. El lazo con la universidad no solo consistió en un intercambio de conocimiento, sino que las herramientas, ideas, conceptos enseñados y reflexionados entre capacitadorxs y capacitadxs, confluyeron en una de las principales definiciones de la radio: la comunicación comunitaria. Desde 2002 hasta 2008, se trabajó en la comunicación comunitaria como la forma de organización adecuada para un medio colectivo compuesto por distintos grupos étnicos. En este sentido, la forma comunitaria permitiría aglutinar la diversidad, alejando al individualismo y al mercantilismo característicos en los medios comerciales.

Desde un conjunto de herramientas puestas a disposición de la capacitación, se articuló dispositivos educativos con las militancias personales de los profesionales que contribuyeron a pensar y construir la experiencia de la FM comunitaria. Los efectos de esas influencias se hacen visibles en la configuración de la radio. Además de los conocimientos técnicos de producción radiofónica y periodismo de investigación, las principales temáticas de las capacitaciones giraron en torno a la comunicación comunitaria, sus características, las experiencias en América Latina y su importancia para las luchas de los pueblos indígenas; todo ello sumado a la formación sobre los procesos de conquista y colonización del Gran Chaco e historia regional.

El proyecto de extensión universitario destacó que, durante este proceso, las capacitaciones permitieron que la comunicación se convierta en una “herramienta de vinculación entre las comunidades y de democratización del discurso de los medios” (Proyecto de extensión La Voz del Pueblo Indígena, 2008, proyecto, Fondo de Archivo ARETEDE). A partir de estas proyecciones, las características de la comunicación comunitaria fueron parte de un proceso educativo que interpuso un deber ser. Es decir, se fraguó un camino desde ciertas decisiones ético-políticas que delimitaban una orientación a las preguntas en torno a cómo debía organizarse la radio, qué contenidos debían primar, cómo se debían tomar las decisiones, cómo se debía sostener el medio económicamente, etc. Esta etapa de formación condujo, finalmente, a la adquisición de la forma comunitaria como el

modo de gestión interno para el medio de comunicación, estableciendo lógicas de funcionamiento, de configuración discursiva y de sostenibilidad económica.

**Taller de Comunicación
y Producción Radial**

**Te invitamos a participar en el taller
de comunicación y Producción Radial
a realizarse en tu comunidad**

**El objetivo es reforzar la organización del grupo
de comunicadores indígenas de la zona y el
proyecto "Radio Comunitario"**

**Lugar de reunión:
Día y Horario:**

Organiza
**Programa Social Agropecuario
PROINDER
Asociación Regional de Trabajadores de Desarrollo
Comunicate: 15642392**

Comunicación Acción y Transformación

Figura 28. Taller de comunicación y producción radial. (2006). Afiche. Fondo de Archivo ARETEDE.

Para el año 2008, con la inauguración del medio propio, la radio se autonomizó de la universidad y las condiciones de la comunicación comunitaria fueron mutando, producto de un arduo proceso de intercambios y reflexiones internas. Desde un inicio, el rol de la universidad, mediante el desarrollo de los proyectos de extensión mencionados, aportó a la configuración del sujeto comunicador indígena. Indudablemente, su accionar fue una parte fundamental de la definición, primero del perfil comunitario del medio, segundo de la constitución de comunicadores indígenas profesionalizados. El impacto de la emisión del

programa La Voz del Pueblo Indígena se enuncia del siguiente modo, atendiendo a las propias páginas del proyecto:

Es el único programa en el cual las comunidades pueden expresar su situación política y social; constituye el primer programa multilingüe y pluricultural; lo realizan y emiten los propios indígenas; pone en comunicación a una enorme cantidad de comunidades distanciadas; es escuchado por gran cantidad de personas. (Fondo de Archivo ARETEDE, 2006)

El proyecto universitario estableció las bases de lo que luego sería el medio de comunicación propio. Sus modos de pensar al territorio y a las luchas por una comunicación liberadora dieron el puntapié inicial para la constitución del sujeto comunicador indígena.

La Secretaría de Cultura y el Ministerio de Trabajo

En 2007, con proyectos presentados a IWGIA (*International Work Group for Indigenous Affairs*) y a la Secretaría de Cultura, se pudieron comprar los equipos necesarios para poner en funcionamiento la radio en las instalaciones de un predio adquirido por ARETEDE. Mediante el proyecto que llevaba el título “La Voz del Pueblo Indígena”, presentado al Programa Cultural de Desarrollo Comunitario dependiente de la Secretaría de Cultura de la Nación, se dio marcha al primer ciclo de capacitaciones por fuera de la universidad. Este proyecto, gestionado por ARETEDE, expresaba de manera muy clara la demanda y el principal objetivo de la radio, según el “Proyecto”:

Surge por la demanda indígena de crear espacios de comunicación alternativos, que respondan al pueblo indígena y sirvan no solo a los fines informativos sino también a la organización y apoyo a las luchas y reclamos indígenas, promoviendo la difusión de los idiomas e impactando en el fortalecimiento de la identidad. (Fondo de Archivo ARETEDE, 2007)

Este proyecto contribuiría a:

Transformar la situación de hegemonía cultural y política característica de los medios de comunicación de la zona, que inciden e incluso fundamentan las políticas de

opresión y que excluyen la realidad indígena, dando continuidad a un medio de comunicación propio en el que puedan identificarse los pueblos indígenas desde el abordaje de su historia social y cultural transmitiendo en idiomas indígenas. (Fondo de Archivo ARETEDE, 2007)

La explicitación de estos aspectos imprime los primeros puntos distintivos de la radio en relación al proyecto de extensión de la universidad. Con la tenencia del medio propio, la experiencia se transformó definitivamente en un espacio de lucha. Así como lo afirma el proyecto, la radio era concebida como un espacio alternativo de comunicación que debía responder “al pueblo indígena, no solo a los fines informativos sino también a la organización y apoyo a las luchas y reclamos indígenas” (Fondo de Archivo ARETEDE, 2007) para transformar una realidad de opresión. Con este propósito por delante, la radio no podía ser similar a cualquier otro medio de Tartagal.

El contexto social en el que se insertaba el medio estaba caracterizado por la presencia de una “hegemonía cultural y política” ocasionada por políticas opresivas y de exclusión de los pueblos indígenas. La radio, se pensaba entonces, como una herramienta transgresora de esa realidad de exclusión. Sumada a estas particularidades del medio, la emergencia de la identidad como aspecto prioritario es otro de los componentes que se tornaron decisivos en la experiencia. Ello es así debido a que la identidad indígena actuó como elemento disparador, diferenciador y regidor de los modos de conducta en cuanto a la gestión del medio y de cualquier proyecto presentado en nombre de la organización. A partir de la premisa “fortalecer la identidad”, el medio se construyó como un instrumento en función de la identidad indígena, para defenderla, promoverla y conservarla.

Este proyecto nos deja a entrever que, con la identidad, las luchas indígenas y la organización como estandartes en contra de la hegemonía cultural y la exclusión, la radio se constituyó, en el 2008, como un medio de comunicación *de lucha*. En el tiempo, la autonomización de la universidad permitió profundizar el rumbo iniciado en los EDMI y los TME a partir de la influencia de ARETEDE, pues se retomaron sus aportes en el discurso y en las prácticas de la emisora.

Continuando, en 2009, ya con la LSCA sancionada, las políticas estatales comenzaron a tomar en consideración a la comunicación como un nuevo dominio de intervención. De

moto tal, se generó que muchos de los programas estatales de organismos diversos incluyan en sus plataformas a proyectos de comunicación, desde formación de oficios hasta la financiación de proyectos comunicativos. Bajo esta perspectiva, la presencia de la radio fue inconmensurable en términos de la capacidad de acceso a numerosas convocatorias que favorecieron el sostenimiento interno de la emisora, su proyecto político y la promoción de un nuevo tipo de subjetividad. En ese mismo año, a través de la financiación del Programa de Desarrollo Social en Áreas de Frontera del NOA y el NEA con Necesidades Básicas Insatisfechas (PROSOFA) se logró el mejoramiento del edificio en el que funcionaban el Centro Cultural Litania Prado y la radio. Esto motivó que la emisora y demás actividades dejen de funcionar por dos años, para retomar las transmisiones en 2011.

En el 2010, ARETEDE, nuevamente, se presentó a convocatorias para acceder a programas de cooperación y continuar consolidando el espacio radial y las demás áreas de la organización. Para esa fecha, el colectivo ya contaba con espacios de memoria étnica, arte, trabajo de acompañamiento a grupos de mujeres y productores en comunidades, proceso de constitución jurídica de las poblaciones originarias, apoyo a planes laborales y a obras de infraestructura. Es así como, a partir de 2010, se hizo más persistente la articulación con organismos estatales, en especial, con el programa Puntos de Cultura dependiente de la Secretaría de Cultura de la Nación y con el Programa Jóvenes con Más y Mejor Trabajo bajo la órbita del Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social de la Nación. Podemos ver que la disposición de estos mecanismos estableció una lógica de relaciones en las que se hicieron presentes distintos elementos de análisis, entre ellos, las políticas estatales y sus voluntades, estrategias de acción, destinatarios, problemáticas, así como también, las redes elaboradas por el colectivo de la organización, sus modos de presentación, las concepciones de ellos mismos como receptores y sus mediaciones.

Lejos de constituirse como una organización afín a los intereses estatales, ARETEDE y el grupo de comunicadorxs entendieron al vínculo con las políticas y planes de los ministerios como lazos estratégicos necesarios para el sostenimiento económico y fortalecimiento del espacio construido, además de ser una forma de dar continuidad a la formación del propio colectivo como “comunicadorxs con identidad”.

Estas instancias de articulación contribuyeron activamente a la configuración de un modo específico de *ser comunicadorxs* en el marco de la experiencia. Desde el estudio y el análisis, podemos ver, claramente, cómo se concibe a los comunicadorxs y cuál fue el objetivo de ARETEDE en cuanto a la formación de lxs sujetxs en cuestión, además de la emergencia de una “política de la identidad” y de la cultura como un recurso, siguiendo los aportes de Yúdice (2002). Consideramos que la cultura, específicamente, la identidad, se hizo presente como un recurso en función de la construcción del colectivo y de la subsistencia de quienes conforman el grupo. A través de este tipo de mecanismos se pudo lograr la formación de sujetxs capacitados para insertarse al mundo del trabajo.

¿Cómo y a través de qué prácticas tuvo lugar este proceso? A modo explicativo, brindaremos información sobre los tipos de políticas que intervinieron: los programas Puntos de Cultura y Acciones de Entrenamiento para el Trabajo. Puntos de Cultura constituye una política creada con el fin de “otorgar subsidios y apoyos a organizaciones sociales y colectivos culturales que desarrollen iniciativas artísticas y culturales que promuevan la inclusión social, la identidad local y la participación ciudadana” (Ministerio de Cultura de la Nación, 2021). La diagramación del programa consiste en la creación de un Registro Nacional de Puntos de Cultura, en la actualidad, existen seiscientos setenta y siete puntos de cultura en todo el país.

ARETEDE presentó un proyecto denominado “Voces de *Isi Nilataj*” con el objetivo de “fortalecer las actividades del Centro Cultural Litania Prado, desde el ámbito de la Comunicación, arte, memoria étnica y organización de mujeres y jóvenes indígenas de los siete pueblos indígenas del Departamento San Martín-Salta” (Fondo de Archivo de ARETEDE, 2011). El proyecto se abocó al “fortalecimiento de la participación de las comunidades rurales y al mejoramiento de la actividad artística de la radio comunitaria “La Voz Indígena” (Fondo de Archivo de ARETEDE, 2011) a través de las siguientes acciones:

La puesta en el aire de programas de interés, motivando especialmente la participación de las mujeres y los jóvenes, para la organización y transmisión de temas relacionados con su vida, cultura, y la problemática de característica multilingüe y pluricultural, e iniciando otros, de similares características, que incluyan a todas las etnias representantes del pueblo indígena de la zona, abordando,

tanto su historia social como sus problemáticas actuales, sus reivindicaciones, su cultura, sus formas de organización (sic). (Fondo de Archivo de ARETEDE, 2011)⁴²

A través de este programa, FM Comunitaria La Voz Indígena y el Centro Cultural Litania Prado se convirtieron en un Punto de Cultura⁴³ a nivel nacional. Para ser seleccionados, debieron dar cuenta y acreditar características que demuestren su trayectoria como un espacio cultural que contribuye a la inclusión social y al fortalecimiento identitario. La historia de ARETEDE y el grupo de comunicadores, mujeres lideresas comunitarias y los muralistas, cumplía con todos los requerimientos necesarios.



Figura 29. E.M. en la sala de operaciones. (2010). Fotografía. Fondo de Archivo ARETEDE.

Tanto los lineamientos previstos por el programa, como el trabajo hecho por la organización coincidieron en la utilización de la herramienta de la cultura y, en este caso, la identidad como medio para alcanzar la inclusión social.

⁴² Ver: “Proyecto Puntos de Cultura Voces de Isi Nilataj en el marco del programa Puntos de Cultura”, (2011).

⁴³ Se sugiere ver <https://identidades.cultura.gob.ar/2021/04/08/fm-tartagal-2/?fbclid=IwAR0zbeGiUcWgsQLMBJAxsSYvBbOhAVp4rGuJJFE0RGOjCRISPOcZLGxEfc8>

La genealogía de la experiencia en cuestión nos permite ver cómo, a partir de este momento, la cultura se convirtió definitivamente en un recurso para las políticas públicas, pues permitió abrir caminos de financiamiento, de visibilización a nivel nacional, a la vez que contribuyó a un proceso interno de configuración de una subjetividad particular. Tal como considera Yúdice, la presencia del “poder cultural” en tanto “extensión del biopoder en la era de la globalización” (2002, p. 40), en conjunto con la puesta en cuestión y estudio del rol de las políticas culturales, nos proponen reflexionar sobre cómo estas últimas se plantean como propuestas de solución a ciertas problemáticas sociales, entre ellas, la exclusión, la discriminación y la falta de trabajo.

En el caso en estudio, los trabajos previos en memoria étnica y comunicación fueron conformando una política de la identidad específica. Mediante ésta, lxs actores de la radio y el centro cultural atravesaron instancias particulares de formación en temáticas culturales, entre las cuales se destacan el estudio de las luchas y resistencias de los pueblos indígenas, la conquista y colonización del Gran Chaco, capacitaciones en derecho indígena, entre otras. En consecuencia, la identidad se fue convirtiendo en el aspecto más importante del colectivo, a la vez que actuó como un procedimiento de exclusión y de regulación interno. En otras palabras, para acceder al medio y a los proyectos era requisito pertenecer a un pueblo indígena.

Si bien el concepto de identidad étnica constituye un punto problemático y muchas veces se torna incomprensible, en casos como el que analizamos, la identidad étnica se presenta como la cara visible de lxs sujetxs y la razón de ser de sus luchas. Sin caer en una lectura dogmática o cristalizada de la identidad, tomamos los aportes de Restrepo (2004) para caracterizar la identidad a partir de posicionamientos cercanos a nuestro marco teórico.

El pensador colombiano propone realizar una cartografía de los conceptos de identidad étnica y, en primer lugar, alude a los estudios relacionales. A partir de estas lecturas, la identidad constituye “un fenómeno intersubjetivo con efectos en las relaciones y prácticas sociales” (Restrepo, 2004, p. 17). A su vez, analizarla “implica un encuadre relacional de identidad y diferencia más que la manifestación de un inmanente ser biológico o cultural” (2004, p. 17). En esta línea de pensamiento se inscriben las contribuciones de Frederik Barth, para quien los grupos étnicos constituyen formas de organización social cuyo rasgo crítico

se encuentra en “la característica de autoadscripción y adscripción por otros” (Barth en Restrepo, 2004, p. 15). En este sentido, a medida que lxs sujetxs hacen uso de las identidades étnicas para referenciarse a sí mismos, tanto como a los otros, constituyen un modo de organización basado en el sentido de lo étnico.

Siguiendo a Restrepo, existe otra tendencia que considera a la etnicidad como una estrategia desplegada por los grupos étnicos en pos de desarrollar mecanismos de inclusión/exclusión que les permitan maximizar recursos. Esta perspectiva es denominada comúnmente como “instrumentalista”. Tal tendencia nace de los aportes de Stuart Hall y es definida por Restrepo bajo la denominación “eticidad sin garantías”. Según esta perspectiva es necesario analizar la identidad étnica entendiendo a la diferencia -sea étnica o no- como una relación constitutiva de ella. De este modo:

Hall ofrece un entramado conceptual para análisis anti-esencialistas y no reduccionistas de la etnicidad que demanda una historización y contextualización radical; aboga por una definición maximalista de etnicidad que no sólo cuestiona los análisis que la circunscriben a una otredad comunal y tradicional radical, sino que desestabiliza la naturalización de una etnicidad no-marcada que ha estructurado lo que aparece como étnico. (Restrepo, 2004, p. 23)

Finalmente, el autor menciona aquella perspectiva elaborada a partir de los estudios de Michel Foucault para reflexionar sobre la etnicidad. Atendiendo a estas lecturas, la identidad puede ser definida como una tendencia “arqueológica-genealógica” cuya principal característica es el cuestionamiento a los universales antropológicos que promueven la existencia de un sujeto soberano y trascendente. Para esta corriente, “la etnicidad es analizada como una experiencia histórica singular constituida por la conjugación de saberes, normatividades y subjetividades específicos” (Restrepo, 2004, p. 24). En este sentido, la lectura que Restrepo hace de Foucault ofrece pistas importantes para pensar la etnicidad. En primer lugar, parte de considerarla no como una esencia dada de antemano, sino como algo “que se configura y transforma en relación con los regímenes de enunciabilidad y visibilidad que la constituyen y en los cuales emerge ese objeto (Restrepo, 2004, p. 77). En consecuencia, la identidad debe ser analizada en torno a las relaciones de poder en las cuales se constituye como una experiencia singular histórica.

Asimismo, Restrepo expresa que es necesario estudiar a la etnicidad como una experiencia histórica singular en función de los siguientes elementos: “(1) los campos de saber a los cuales refiere; (2) los tipos de normatividad que regulan sus prácticas; y (3) las formas de subjetividad asociadas” (Restrepo, 2004, p. 83). Derivado de lo anteriormente dicho, el estudio de la etnicidad debe dar cuenta e identificar sobre los modos y formas bajo las cuales se constituye la identidad en función de las relaciones de poder; para ello es necesario reconocer que tales relaciones son productivas en la medida en que operan “(...) como un conjunto de tácticas (...) que atraviesa la totalidad del cuerpo social” (Restrepo, 2004, p. 89).

El análisis que estamos realizando intenta dar cuenta de las condiciones y modos de producción de la identidad étnica a través de diferentes mecanismos -como lo son las políticas públicas- para dar respuesta a la pregunta en torno a cómo la etnicidad se inscribe en un proceso de subjetivación. Consideramos, siguiendo este enfoque, que la identidad étnica en el caso de La Voz Indígena se constituye como una experiencia singular que conjuga elementos como la memoria y la comunicación. En este sentido, así como los organismos estatales exigen presentar a la cultura como requisito para la obtención de un beneficio social es razonable, también, que la organización se presente a sí misma como defensora y portadora de ciertos valores culturales como la identidad, las costumbres, etc. A partir de este intercambio surgen algunos interrogantes que interpelan la noción de “lo indígena”: ¿cómo se define a una persona indígena?, ¿qué características lo diferencian del resto de la población? y fundamentalmente, cuando se trata de políticas culturales, ¿qué condiciones culturales evidencian la identidad étnica y cómo éstas sirven para transformar la vida de lxs sujetxs indígenas?



Figura 30. Línea de trabajo por el respeto a la diversidad cultural. Secretaría de cultura/Presidencia de la Nación. (2006). Folleto. Fondo de Archivo ARETEDE

En el caso en estudio, los lazos establecidos con el Estado no han incidido en la disminución de las demandas y acciones de crítica y resistencia, al contrario, a través de estas políticas, se pudieron vehiculizar muchos reclamos. De manera tal, se ha ido evidenciando una relación de tensión en la que se usaron los instrumentos estatales para profundizar las luchas por el territorio y las autonomías. En este mencionado juego de ser y parecer para ser parte, ARETEDE, el centro cultural y la radio, encontraron caminos de alternancia para reafirmar las luchas y reivindicaciones indígenas. Se encausaron, así, las demandas de libertad y emancipación desde las “voces de la resistencia indígena”, fundamentalmente, desde la vía del derecho como principio de resguardo y de activación de otros procesos.

Yúdice afirma que, cuando hablamos de la cultura como recurso, no debemos caer en la mirada apocalíptica de la cultura como mercancía, sino que debemos entender a la relación entre economía y cultura como “un modo de cognición, de organización social y de emancipación social inclusive, ambas parecen realimentarse en el sistema al que se resisten u oponen” (2002, p. 43). A partir de esto, a continuación, veremos cómo la comunicación se convirtió en un recurso privilegiado para la formación laboral y cómo fue utilizado por la organización como elemento fortalecedor y amalgamador.

Entrenamientos para el trabajo

El programa “Jóvenes con Más y Mejor Trabajo” (JCMMT), dependiente de la Secretaría de Empleo del Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social de la Nación, fue creado en el año 2008, con el objetivo de abordar las problemáticas de la desocupación y la exclusión social. Su objetivo central era:

Generar oportunidades de inclusión social y laboral de las y los jóvenes a través de acciones integradas que les permitan identificar el perfil profesional en el cual deseen desempeñarse, finalizar su escolaridad obligatoria, realizar experiencias de formación y/o de prácticas calificantes en ambientes de trabajo, iniciar una actividad productiva de manera independiente o insertarse en un empleo. (Fortaleza, 2012, p. 24)

La población destinataria estaba constituida por jóvenes de entre 18 y 24 años, desempleados y sin terminar los estudios primarios y/o secundarios. Los Entrenamientos para el Trabajo son un componente dentro del programa JCMMT, el cual constituye la puesta en práctica de las habilidades laborales adquiridas durante el proceso de formación. En ese sentido, su objetivo es: “incrementar las competencias, habilidades y destrezas de trabajadores desocupados y promover su inserción laboral a través del desarrollo de prácticas calificantes en ambientes de trabajo que incluyan procesos formativos y el acompañamiento de una tutoría especializada” (Resolución 905, 2010). Mediante esta política, cada municipio cuenta con una Oficina de Empleo, encargada de la implementación local de acciones destinadas al ámbito laboral y a la empleabilidad.

Para la ejecución de esta política se habilitó la inscripción de organismos privados y/o públicos que quieran ser espacios de formación para jóvenes. ARETEDE y Radio Comunitaria La Voz Indígena fueron seleccionados para articular con la Secretaría de Empleo y, así, poner en funcionamiento acciones de entrenamiento para el trabajo desde el área de la comunicación. En ARETEDE, el área predilecta para el desarrollo de los entrenamientos fue la comunicación indígena, bajo la elaboración de propuestas de formación en todos los ejes de la labor radiofónica, por ejemplo, operadorxs, productorxs y locutorxs. Como ya hemos mencionado, la consulta a la fuente de los proyectos resulta un interesante corpus de análisis de las formas de inscripción a una categoría específica que, en este caso, encuentra particularidades relacionadas con la política de la identidad sostenida por el colectivo.

ARETEDE encontró en los Entrenamientos Para el Trabajo la posibilidad de dar continuidad a la formación de comunicadorxs indígenas, pero, en este caso, alentada por una política pública y recursos económicos. Además, mediante este programa se formalizaba la formación de un oficio reconocido por el Ministerio de Trabajo. Nos parece importante, a modo de interiorizarnos en el proceso de moldeado de una subjetividad, cómo se presenta la formación, con qué características, con qué valores y con qué finalidad para que podamos observar cómo se ensambla una política de Estado con una forma propia de conducción interna. Asimismo, es necesario indagar en cómo dicha forma de conducción incide, modifica y reconfigura el objetivo inicial de un programa de gobierno, para agregarle otros componentes que trascienden la inserción laboral.

Tal como mencionamos, la comunicación radial se constituyó en un campo laboral explorable, prometedor y conformado por los hechos ya mencionados. Principalmente, referimos la sanción de la LSCA, la puesta en funcionamiento de muchos mecanismos de apoyo a la creación de nuevos medios y al fortalecimiento de otros ya existentes, desde distintos organismos estatales, como, por ejemplo, el Ministerio de Trabajo. Entonces, es así como la FM Comunitaria La Voz Indígena se constituyó en una institución formadora de comunicadorxs indígenas.

Los proyectos presentados con ese objetivo fueron los siguientes: “Comunicación radiofónica crítica e identidad indígena”, “Ecos ancestrales, operadores, editores de la cultura

indígena” y “Sonido ancestral, operadores y editores radiales”. Estos últimos variaron en la titulación y en el oficio promovido, pero mantuvieron la misma concepción sobre el rol y las formas que debían definir a un comunicadorx indígena y las habilidades en las que debía entrenarse. Todo ello puede leerse en la descripción del perfil laboral:

Requieren en primera instancia la pertenencia a una etnia indígena, pues será importantísimo preparar perfiles de productores radiales a miembros pertenecientes a los distintos pueblos indígenas. Perfil que demanda el dominio de lenguas nativas - ser bilingüe- y la capacidad de analizar críticamente los discursos mediáticos comunicacionales, así como la realidad social, realizar recortes de contenidos de los medios en función del género de programa y de una línea radial que incorpore una mirada indígena; lograr concertar y concretar entrevistas para los programas, preparar los temas musicales indígenas o folclóricos acordes al programa y temáticas a abordar; seleccionar los efectos sonoros; confeccionar los guiones de los programas radiales, preparar los artículos de diarios y textos para abordar las temáticas, coordinar, dirigir y guiar el trabajo con el comunicador, operador y editor. Es decir, un perfil de productor radial crítico que trabaje la etapa de pre-producción, la estética del programa, sea sensible y respetuoso con el oyente; y prevea todo lo que se necesita para hacer adelante un programa radial. Perfil que deberá rescatar y hacer dialogar la riqueza de los diversos idiomas, pautas culturales y conocimientos ancestrales con comunidad oyente, ya que cumplirá una función social importante y trascendente al poner al aire producciones, músicas y sonidos que representen a sus comunidades, transmitan sus culturas y reflejen sus problemáticas. (Fondo de Archivo ARETEDE, 2015)⁴⁴

Lxs comunicadorxs, además, eran formadxs para ser “protagonistas en la construcción y producción de contenidos radiales desde la propuesta de una comunicación alternativa, multilingüe y pluricultural; esto es una herramienta al servicio del derecho a la comunicación para los pueblos indígenas” (Fondo de Archivo ARETEDE, 2015). A lo largo de la etapa de capacitación debían desarrollar:

⁴⁴En: “Proyecto Promotores en Comunicación Audiovisual Indígena en el marco del Programa Jóvenes con Más y Mejor Trabajo-Acciones de Entrenamiento para el Trabajo” (2015).

...una mirada crítica sobre los hechos sociales desde la perspectiva indígena, y que mediante su trabajo logren desnaturalizar y deconstruir los discursos hegemónicos, pudiendo guionar y diseñar contenidos para programas radiales que aborden las problemáticas y potencialidades de las comunidades indígenas y posibiliten que las comunidades locales puedan conocer, revalorizar y gustar de programas radiofónicos indígenas, conociendo sus lenguas, músicas, sonidos y cultura. Permitiendo la democratización de la palabra y la pluralidad de voces. (Fondo de Archivo ARETEDE, 2015)

Las habilidades adquiridas y reforzadas durante los Entrenamientos pueden resumirse en los siguientes aspectos: la capacidad de hablar una lengua originaria, ser críticos de la realidad y los discursos mediáticos y ser agentes de transformación social en cada comunidad. De este modo, el espacio de capacitación no solo se orientó a la adquisición de un conjunto de herramientas técnicas, sino también, con el impulso, las normas y principios de la organización, se logró entrenar a “defensores de la cultura indígena”.

Vemos así que la formación de “comunicadores indígenas críticos” fue consecuencia de un activo proceso de enseñanza sobre cómo poner en funcionamiento procesos de criticidad, ejercitar la escucha y conocer las historias de los pueblos indígenas del Gran Chaco. Esta instancia formativa permitió también, trazar una relación temporal entre el pasado y los sometimientos del presente.



Figura 31. En el estudio radial. (2012). Fotografía. Fondo de Archivo ARETEDE.

La formación de comunicadorxs estaba organizada en tres ejes principales: la cultura, la identidad y la lucha. Cada uno de los oficios formados -ya sea comunicadorx, locutorx o productorx- se orientaba a “fortalecer la cultura y la identidad”. Estos ejes formaron un claro ensamblaje en el que la identidad indígena se definía a partir de ciertos indicadores, como el habla de una lengua, y, ante todo, la manifestación de una voluntad de lucha. De este modo, cultura, identidad y lucha fueron también formas de valorar la realidad indígena y actuaron como tamices para la priorización de ciertos contenidos -por ejemplo, la expresión de las voces e idiomas de los pueblos originarios-. Estos modos de valoración alentaron la configuración de ciertas conductas en relación al ejercicio del oficio y a la relación con los demás medios.

Unx comunicadorx originario, formado por FM Comunitaria La Voz Indígena y ARETEDE, debía dar cuenta de una experiencia de lucha por el territorio, por la comunicación y por la identidad indígena. La formación y entrenamiento para el trabajo, en este caso, se caracterizó por la promoción de comportamientos de crítica; se alentaba, así, a

la capacitación de sujetos que puedan dinamizar la palabra en los medios de comunicación de Tartagal, no solamente en la radio comunitaria. En este sentido, los entrenamientos laborales construyeron comunicadorxs agentes de transformación.

La experiencia de formación en la radio actuó, también, como instrumento reclutador de personas que se quieran sumar al colectivo, esto incluía perfiles que se adapten a la política de la organización constituida por los tres elementos encadenados: identidad, cultura y lucha. De todo este proceso, lo que nos interesa mostrar es cómo se constituyeron, desde la enunciación de este tipo de políticas, sujetos trabajadores de la cultura, de la comunicación y, en el caso de la experiencia en estudio, cómo este tipo de dispositivos incidieron en la configuración de un tipo de subjetividad: lxs comunicadorxs “defensores de la identidad”. Esta categoría trasciende el objetivo inicial de formar “trabajadores” con herramientas para insertarse laboralmente en empresas de medios o instituciones estatales. La categoría elaborada desde y en la organización muestra cómo este conjunto de personas (indígenas y no indígenas) transformaron una propuesta estatal en una herramienta, cuyos efectos mutaron y se volvieron parte del afianzamiento de un colectivo de disputa y lucha.

Si bien no podemos arribar a conclusiones profundas sobre el programa “Jóvenes con Más y Mejor Trabajo”, sí podemos decir que, en este caso puntual -el proyecto “Entrenamientos para el Trabajo”- sí tuvo gran incidencia en la contribución a la formación y fortalecimiento de un colectivo indígena que reivindica su derecho a la identidad desde la comunicación. Nos encontramos, de esta manera, ante un universo de análisis más puntual. Así como al principio hicimos referencia a las luchas y voces de las mujeres indígenas, ahora podemos ver cómo estas reivindicaciones se fueron disipando sin quedar al margen, pero perdiendo fuerza en medio del nuevo rumbo adquirido por la organización. Esta forma de conducción marcada por valorizar la cultura y la identidad fue sufriendo modificaciones -el vínculo con el Ministerio de Trabajo fue una de ellas, devenida de la necesidad de dar sostenimiento económico a la organización-.

De esta revisión y análisis, resulta notable la forma en que se recreó una política pública pensada y diseñada por actores ajenos a los pueblos indígenas. Adquirió facetas nuevas, opuestas a las metas originales y con efectos incluso contraproducentes al propósito de inserción al ámbito laboral dentro de un proyecto productivo de país. A partir de esto, se

evidencia una lectura multiforme del Estado, en tanto opresor, pero también, aliado para conseguir estrategias de subsistencia. La presencia de una concepción del Estado “dador” entabla una relación subsidiaria con los pueblos indígenas, quienes se presentan demandantes, críticos, litigantes, pero también aliados, receptores, dialogantes. No podemos hablar de una relación unívoca ni de poder ejercido verticalmente sobre los pueblos indígenas, sino que observamos relaciones multiformes, estratégicas y de relevo de posiciones en las que se plantea una tensa puja por el control, la autonomía, la subsistencia y la convivencia.

La comunicación, como nuevo territorio de gobierno, fue transversal a las políticas públicas desplegadas por el gobierno de Cristina Fernández. En este caso, como vimos, no se trató de un programa desplegado por un ente oficial encargado de las comunicaciones, más bien asistimos a la conjugación de políticas de trabajo atravesadas por la comunicación y la cultura como recursos y como potenciales fuentes generadoras de trabajo.

La LSCA y el derecho a la comunicación

Como hemos detallado en los primeros párrafos del anterior capítulo, en el año 2009, se sancionó una nueva ley de regulación de los medios de comunicación en Argentina que, además de ordenar de manera más democrática la tenencia de medios, procuró garantizar el derecho a la comunicación. Con este objetivo por delante, como nunca antes, el Estado destinó recursos para su cumplimiento.

Los artículos 21 y 37 de la LSCA incorporaron dos hechos importantes para los pueblos indígenas. El primero los reconoce como prestadores de servicios de comunicación audiovisual y el segundo, debido a su condición de personas de existencia ideal de derecho público estatal, los asume como destinatarios de autorizaciones directas, sin la necesidad de concursar el acceso a la tenencia de una frecuencia radial o televisiva. En el caso de la experiencia en estudio, nos interesa ver cómo, además de la influencia de las políticas públicas de comunicación, el derecho a la comunicación incidió en la creación de una nueva figura: el/lx prestadorx de servicios de comunicación audiovisual.

La definición de un nuevo sujeto político, al menos en la letra de la ley, fijó una serie de obligaciones estatales para la promoción del derecho a la comunicación. Esto fundamentó la creación de la línea “Comunicación con Identidad” (CCI) con el propósito de distribuir fondos provenientes de multas y gravámenes para apoyar el nacimiento de nuevos medios indígenas. Ahora bien, la condición pluriétnica de La Voz Indígena constituyó un obstáculo para el acceso a la política CCI, ya que esta última estaba circunscripta a medios gestionados específicamente por pueblos originarios constituidos como personas jurídicas. Esta limitación significó un punto de quiebre en la concepción de los medios indígenas y sus diferencias con otros tipos de gestión colectiva.

Señalamos previamente las medidas tomadas en pos de favorecer el acceso igualitario a los servicios de comunicación audiovisual (nuevas señales de TV, Fútbol para Todos, la TDA, entre otros). Además de ello, también se promovió la formación de una incipiente industria cultural con el propósito de federalizar la producción de contenidos audiovisuales y artísticos, mediante iniciativas como el Mercado de las Industrias Culturales de Argentina (MICA) y el Banco Audiovisual de Contenidos Universales Argentino (BACUA). En relación a esto, promover la producción radial y las artes visuales fue una forma de generar opciones de trabajo para aquellos nuevos productores audiovisuales, como era el caso de los pueblos originarios. A través del MICA, por ejemplo, se propiciaba la compra y venta de bienes culturales. El ensamblaje constituido por la LSCA y las políticas públicas concibió a la comunicación y a la cultura como posibilidades de mercado y espacios generadores de sentidos de pertenencia a un modelo de país.

En relación a esto, el campo de la comunicación se constituyó en un espacio generador de desarrollo económico en el que se desenvolvían muchos actores: medios de comunicación comerciales, públicos, cooperativos, comunitarios, indígenas, productoras audiovisuales, artistas, universidades nacionales, estudiantes, docentes, etc.

El federalismo, la inclusión, la democratización, la pluralidad fueron las consignas que sustentaron, al menos en el plano discursivo, las herramientas puestas a disposición por el Estado -que no fueron homogéneas, sino que tuvieron diferenciaciones en cuanto a la envergadura y al alcance económico-. Con esto nos referimos a que, para el denominado “tercer sector” compuesto por los medios sin fines de lucro, se crearon políticas destinadas a

generar circuitos alternativos, locales y de baja escala. Los medios comunitarios, alternativos y/o populares fueron entendidos como “sin fines de lucro”, mientras que los medios indígenas, si bien no se ubicaron bajo la categoría de medios populares, sí fueron contemplados por el Fondo de Fomento Concursable de Comunicación Audiovisual (FOMECA), principal herramienta creada por la LSCA para el tercer sector. Según un folleto del FOMECA, del 2015, éste constituyó un mecanismo:

...diseñado por la Autoridad Federal de Servicios de Comunicación Audiovisual (AFSCA) para el cumplimiento del artículo 97 de la LSCA que establece que el 10% de los fondos recaudados por el organismo serán destinados a proyectos especiales de comunicación audiovisual comunitarios, de frontera y de los pueblos originarios. (Fondo de Archivo ARETEDE, 2015)

Su creación respondía a la voluntad de la LSCA y la AFSCA para redistribuir recursos y “fomentar procesos de mejoramiento de infraestructura, actualización tecnológica y de producción de contenidos de radios, canales, productoras comunitarias y de pueblos originarios” (FOMECA, 2015) con el objetivo de posibilitar la promoción de otras voces y nuevas miradas. Esta herramienta se organizaba mediante concursos públicos en distintas categorías: equipamiento e infraestructura, gestión de medios, comunicación con identidad, producción de contenidos radiales y audiovisuales, apoyo a redes y emergencias para emisoras.

Esta política fue pensada en sintonía con un Estado garante del derecho a la comunicación y, en particular, garante del derecho a la comunicación de aquellos sectores históricamente negados de esta posibilidad. Observamos que entre el sujeto indígena “vulnerable” y el “productor de contenidos audiovisuales” existe una clara diferencia, aunque también es visible la presencia de una concepción “protectora” de los pueblos indígenas concebidos como una población específicamente marginada.

Dentro de los medios comunitarios e indígenas, el FOMECA fue la política más abarcativa e influyente para su desarrollo, sin embargo, presentó ciertas limitaciones que no son menores. El requisito de contar con una personería jurídica de constitución de comunidad originaria para acceder a la autorización como medio indígenas muchas veces fue un obstáculo; esto es así si se considera la problemática territorial y las condiciones sociales y

geográficas de cada pueblo indígena. Puntualmente, en el departamento San Martín del norte de Salta, conviven más de siete pueblos, muchos de los cuales se han diversificado y creado comunidades pluriétnicas. Otra característica de los pueblos del norte de Salta es que se trata de poblaciones nómades, que se desplazan por el territorio, asentándose en diferentes espacios. En este contexto, la personería jurídica es un recurso de difícil acceso para buena parte de las comunidades originarias, las cuales, además, se encuentran en procesos de litigio por el territorio contra terratenientes y empresas. Por lo tanto, es un requisito intrincado para la compleja situación de los indígenas del norte de Salta.

Otra entidad creada por la LSCA fue la Defensoría del Público - “organismo público, autónomo, que promueve, difunde y defiende el derecho a la comunicación democrática de los oyentes y televidentes de toda la Argentina” (Fondo de Archivo de ARETEDE, 2015)-⁴⁵. Si bien la función de esta entidad es recibir y canalizar reclamos y denuncias sobre el incumplimiento de derechos en los medios de comunicación, también se dedicó a la realización de capacitaciones y talleres de sensibilización sobre diferentes temas, entre ellos, comunicación con perspectiva de género, violencia mediática, discriminación, etc. La Defensoría impartió capacitaciones en radio La Voz Indígena y apoyó, de esta manera, a la formación de comunicadores.

Tanto la Defensoría como la AFSCA procuraron la educación en torno al derecho a la comunicación para que la mayoría de los sectores de la población del país conozcan las posibilidades y derechos reconocidos por la LSCA. Este proceso formativo duró seis años aproximadamente, hasta 2015, con el fin del gobierno de Cristina Fernández. Las consecuencias sociales de este intenso momento de la historia argentina son difíciles de conocer en profundidad, llevará tiempo acceder a estudios pormenorizados sobre la cuestión.

Sin intenciones de generalizar nuestro análisis, diremos que se observa, desde 2009 hasta 2015, una fuerte iniciativa estatal anclada en torno al derecho a la comunicación. Ésta buscó constituir a los campos de la comunicación y la cultura en territorios de acción, de despliegue de fuerzas y relaciones, para dar forma y consolidar un proyecto político de país promotor de la inclusión social.

⁴⁵ Presente en el folleto de la Defensoría del Público. “Defender tus derechos es nuestra obligación”, (2015).

Año 2015

FOMECA

Fondo de Fomento Concursable para
Medios de Comunicación Audiovisual



Figura 32. Fondo de Fomento Concursable para Medios de Comunicación Audiovisual/Autoridad Federal de Servicios de Comunicación Audiovisual/Presidencia de la Nación. (2015). Folleto. Fondo de Archivo ARETEDE.

La atención que puso el gobierno durante esos años en los medios de comunicación destinó, asimismo, esfuerzos para desmontar discursos en contra de su gestión. Ello redimensionó, como nunca antes, la conducta, la historia y los vínculos de los grandes medios en un fenómeno que situó a la comunicación mediática en el centro de la agenda de gobierno. Consideramos que este fenómeno, expresado en la proliferación de técnicas y dispositivos, abrió paso a que la comunicación sea considerada un nuevo territorio de gobierno -de conducción y administración- en el que los medios, en todas sus formas (medios públicos

oficiales, medios comunitarios, medios comerciales afines al gobierno, medios comerciales en contra del gobierno, etc.), actuaron como poderosos canales difusores de ideas, argumentos, posicionamientos que buscaron incidir en la opinión pública. A su vez, las técnicas y dispositivos empleados en el campo de la comunicación buscaron promover mecanismos de inclusión social -en consonancia con uno de los mayores pilares del gobierno kirchnerista. para convertir a aquellxs desplazadxs y excluidxs de la expresión en sujetxs enunciatorxs incluidxs.

En este novedoso campo compuesto por nuevos actores -incluidos por la LSCA- como los medios de comunicación comunitarios, indígenas, cooperativos, los grandes medios comerciales vieron amenazado su control absoluto; mientras que los nuevos actores se ocuparon de defender los derechos conseguidos, estableciendo mecanismos de disputa, organización, creación y producción de estrategias de existencia y subsistencia. Como lo hemos mencionado, las intenciones de esta tesis no son profundizar los efectos de las políticas estatales de comunicación ni de la LSCA en todo el país, lo que pretendemos es describir las interacciones entre un conjunto de acciones estatales y un colectivo de activistas, en las que la comunicación y la cultura actuaron como recursos para determinados fines, como ser: adquirir un oficio, ampliar conocimientos y formar comunicadorxs indígenas.

El proceso de aplicación de la LSCA, con la disposición de todos los mecanismos ya descritos, incidió en la configuración de categorías políticas que mutaron entre la vulnerabilidad y la creación de actores promotores de transformación y productores de contenidos audiovisuales. Consideramos que, durante esos años, se edificó una estrategia de inclusión social propia.

A continuación, nos centraremos en las prácticas de la comunicación comunitaria, la descripción de una política de conducción específica y la emergencia de una forma de ciudadanía basada en el derecho y la comunicación.

Capítulo 5

Las voces de la resistencia: FM Comunitaria La Voz Indígena

Aproximaciones a un concepto difuso: la Comunicación Comunitaria, Alternativa y/o Popular (CCAP)

Desde 1940, cuando en Colombia nacieron los primeros medios populares, se han expandido -hasta la actualidad- las experiencias que toman a la comunicación como una práctica que trasciende el instrumentalismo y difusionismo mediático. Es así que el origen de las radios comunitarias, populares y/o alternativas se remonta a los comienzos del cooperativismo internacional, en el auge del paradigma del desarrollo impulsado por Estados Unidos y otras potencias, desde 1949, aproximadamente. Este momento se considera el mayor impulso para el surgimiento intensivo de este tipo de medios.

La primera teoría generada sobre el fenómeno de la CCAP oscila, por lo general, entre miradas centradas en la praxis, como ser los manuales de acción y guías de intervención, o perspectivas enteramente críticas y abocadas a la denuncia. Esto se observa, fundamentalmente, en las influencias de la Teoría de la Dependencia,⁴⁶ la Teología de la Liberación⁴⁷ y los movimientos políticos de izquierda, marcados por un fuerte espíritu de militancia política.

Para ordenar nuestro análisis, ubicaremos el nacimiento y la prevalencia de tres conceptos fundamentales: Comunicación para el Desarrollo, Comunicación para el Cambio Social y Comunicación Comunitaria. Identificamos que detrás de estos modos de nombrar subyacen diferentes paradigmas.

⁴⁶ Conjunto de teorías surgidas entre las décadas de 1960 y 1970, para las cuales la explicación de las desigualdades sociales y económicas de América Latina se encuentran en las relaciones de dependencia trazadas entre los países industrializados y los denominados “subdesarrollados”. Esta teoría crítica cuestionó fuertemente el legado de las corrientes desarrollistas, desde perspectivas ancladas en el materialismo histórico.

⁴⁷ Movimiento católico ubicado temporalmente entre las décadas de 1960 y 1970, caracterizado por el posicionamiento político de integrantes de la iglesia a favor de las luchas de sectores populares de América Latina. Para Tahar (2007) “(...) la teología de la liberación identificó la lucha contra la pobreza y el subdesarrollo con la lucha antiimperialista y anticapitalista. Se trataba de superar las causas estructurales de la injusticia social, tal como las objetivaban las ciencias sociales” (p. 429).

En la actualidad, nos hallamos ante un campo energético influenciado por el turbulento presente y por la velocidad de las nuevas tecnologías y el universo digital. Las condiciones del mundo contemporáneo dificultan la normalización de un concepto, más aún, cuando se intenta conceptualizar prácticas de activismo e intervención social. Dicho esto, continuamos la indagación por estas categorías heterogéneas.

Desde mediados del siglo XX, la expansión de los medios populares en América Latina ha venido aglutinando experiencias de corte educativo y proyectos de agricultura familiar en países como Colombia, Bolivia, Venezuela; tales experiencias se reúnen bajo la categoría “comunicación para el desarrollo”. Dentro de este fenómeno, las radios estaban destinadas a la superación del atraso tecnológico, la promoción de innovaciones y la incorporación de los países de América Latina al mundo desarrollado. Diversos pensadores han escrito sobre este período, entre ellos Beltrán Salmon (2004, 2005), Berlo (1960), Cortes (1997), Pulleiro (2012), Roggers (1962, 1976), Lerner y Schramm (1967) y Díaz Bordenave (1981, 1984, 1998).

Las primeras experiencias de medios, principalmente educativos, se abocaron al abordaje de una problemática emblemática de la época: el desarrollo. En consonancia con ello, los organismos internacionales de crédito y los actores privados destinados a la “ayuda social” hacia países del tercer mundo se aunaron en pos del desarrollo. En ese marco, los medios fueron actores privilegiados para lograr la meta desarrollista, debido a sus capacidades de difusión masiva, especialmente en ambientes rurales.

El proceso desarrollista se extendió fuertemente desde fines de 1940, hasta 1970 y fue fuertemente criticado por sus objetivos deterministas y etnocéntricos. De hecho, la denominación “comunicación para el desarrollo” es inusual en las consideraciones actuales. En relación a este proceso, Beltrán Salmon propone distinguir dos formas de entender a la comunicación:

La “comunicación de apoyo al desarrollo” es el uso de los medios de comunicación – masivos, interpersonales o mixtos – como factor instrumental para el logro de las metas prácticas de instituciones que ejecutan proyectos específicos en pos del desarrollo económico y social (...). La “comunicación de desarrollo” es la creación, gracias a la influencia de los medios de comunicación masiva, de una atmósfera

pública favorable al cambio que se considera indispensable para lograr la modernización de sociedades tradicionales mediante el adelanto tecnológico, el crecimiento económico y el progreso material. (2005, p. 10)

La constante oposición a los efectos de la tendencia desarrollista en América Latina condujo a la proposición de nuevas formas de entender a los medios de comunicación no comerciales. De esta forma, surgió el término Comunicación Para el Cambio Social, concebido como categoría superadora de la Comunicación para el Desarrollo. Estos quiebres han sido fundamentalmente provocados por la oleada de críticas a la concepción del desarrollo -y sus matices verticalistas y evolucionistas- responsable de promover mayores condiciones de pobreza y desigualdad en los países de América Latina y África. Son numerosos los embates que ha sufrido el “desarrollo” como problemática, provenientes de corrientes como la “Teología de la Liberación” o la “Teoría de la Dependencia.

El paradigma del desarrollo acompañó las primeras experiencias de comunicación comunitaria, con apoyo de un actor importante en la historia de este tipo de medios: la iglesia católica. Sabemos, el rol de la iglesia es complejo, su accionar movilizó distintas posiciones, desde las radios creadas para evangelizar como Sutatenza o Pio XII, hasta movimientos como la Teología de la Liberación, anclados en una conjunción entre cristianismo y marxismo -y que sirvió de inspiración para las luchas sociales de 1960 y 1970-. En relación a esto, Pulleiro (2011) considera que tanto la Teología de la Liberación, los aportes de la obra de Paulo Freire, como la Teoría de la Dependencia lograron permear las primeras experiencias de radios educativas, tales como Sutatenza, al punto tal de cambiar su orientación:

...influenciadas a su vez por un contexto global de auge de los movimientos revolucionarios y de liberación nacional, las radios educativas comienzan a dejar de lado la educación formal y la alfabetización como actividades principales y empiezan a reorientar su labor con el propósito de aportar a la conformación de la “conciencia política” de los sectores populares, y a impulsar la organización y la movilización de esos sectores para la transformación social. En ese proceso las radios educativas comienzan a definirse como radios populares. (Pulleiro, 2011, p. 50)

Un claro ejemplo de este cambio es la radio Pio XII, fundada en 1959 por curas bolivianos para frenar el avance comunista. Esta misma radio, en 1965, experimentó una

abrupta transformación al posicionarse en contra de las represiones estatales contra las luchas sociales y denunciar estos hechos en acuerdo con las radios mineras sindicales (Pulleiro, 2011; Herrera Miller, 2006).

Las transformaciones de las experiencias concebidas, en principio, como “medios difusores del evangelio y del desarrollo” gradualmente fueron dando paso al surgimiento de nuevos usos, modos y estrategias de las mismas radios. Esto ocasionó grietas en la concepción desarrollista. Particularmente, desde el campo de la comunicación social, Beltran Salmon (2005) hace hincapié en la gravedad del fracaso de las políticas de desarrollo en América Latina. Señala así que, por ejemplo, para 1978 la situación daba cuenta de un vertiginoso aumento del desempleo y pobreza: “(...) salarios más bajos y precios más altos y aguda inflación. El 40% de las familias cayó a niveles de pobreza crítica mientras las élites conservadoras se enriquecían más. Y el autoritarismo seguía sojuzgando al pueblo” (Beltran Salmon, 2005, p. 16). En respuesta, muchos investigadores propusieron la búsqueda de alternativas para superar el modelo desarrollista y desigual, en el campo de la comunicación.

Por su parte, Barranquero y Saéz (2015) consideran que las teorías del desarrollo constituyen intentos modernizadores en los que los medios son actores persuasores de conductas inapropiadas y de sustitución de barreras -étnicas o culturales- en pos de la adquisición de hábitos adecuados, según los criterios estadounidenses y europeos. Bajo esta línea de investigación, pensadores encargados de sustentar el modelo desarrollista, entre ellos, Rogers (1962) y Schramm (1964), consideraron que el rol de los medios de comunicación era fundamental para indicar el grado de avance del desarrollo o difundir las innovaciones necesarias para este fin.

El desarrollo, como temática, ha sido estudiado por Escobar (2007) quien, desde los aportes de Michel Foucault y Edward Said, se propuso analizar cómo este concepto fue fabricado por Occidente como un problema y un campo de abordaje. En torno a él, se diseñaron innumerables estrategias y técnicas de intervención sobre las poblaciones de América Latina. Este autor afirma lo siguiente en torno al discurso desarrollista:

...ha producido un aparato muy eficiente para producir conocimiento acerca de ejercer el poder sobre el Tercer Mundo. Dicho aparato surgió en el período comprendido entre 1945 y 1955, y desde entonces no ha cesado de producir nuevas

modalidades de conocimiento y poder, nuevas prácticas, teorías, estrategias, y así sucesivamente. En resumen, ha desplegado con buen éxito un régimen de gobierno sobre el Tercer Mundo, un “espacio para los ‘pueblos sujeto’ que asegura cierto control sobre él. (Escobar, 2007, p. 29)

El desarrollismo, como modelo, continúa en vigencia a través de muchos programas y planes pensados y ejecutados no solo por el Estado, sino por otros actores supranacionales que se proponen abordar la problemática de la pobreza o la marginalidad. Para Pulleiro, las décadas de 1960 y 1970 expresan una tradición en las radios alternativas de América Latina. Ésta se constituye desde una serie de fuerzas políticas con perspectiva marxista puesta en la acción, las cuales conciben al desarrollo social en función de la lucha de clases “y enmarcada en la teoría de la vanguardia política, en tanto teoría de la acción política” (2011, p. 59).

Este espíritu de época recogió las denuncias y protestas de las Teorías de la Dependencia, del movimiento cristiano-marxista y de la pedagogía liberadora de Paulo Freire en contra del modelo intervencionista del desarrollo. De este modo, incidieron en la concepción de las radios como instrumentos de lucha circunscriptas “al despliegue de un proyecto de cambio estructural que a su vez le da sentido a la experiencia comunicacional” (Pulleiro, 2011, p. 59). Dentro del proceso mencionado, los esfuerzos por proponer un modelo alternativo al desarrollo condujeron a muchos pensadores, durante las décadas de 1970 y 1980, a plantear conjuntamente la necesidad de repensar al desarrollo desde lógicas territoriales, colectivas y no etnocéntricas. Este impulso crítico derivó en un conjunto de análisis y proposiciones impulsados por pensadores como Luis Ramiro Beltrán, Mario Kaplún, José Marques de Melo, Antonio Pasquali, Juan Díaz Bordenave, entre otros. Todos ellos fueron integrantes de la denominada “Escuela Latinoamericana de la Comunicación” (Marques de Melo, 2007) e ideólogos, en conjunto con organismos como la UNESCO, del Informe *MacBride*. Éste último fue el principal documento crítico del imperialismo cultural y económico, cuya influencia fue fundamental en el planteo de las Políticas Nacionales de Comunicación (Barranquero y Sáez, 2015; Beltrán, 2005).

Lo que, actualmente, se conoce como “la derrota de los ’70”, junto a los giros teóricos motorizados por lecturas de pensadores como Pierre Bourdieu, Michel De Certeau y Antonio Gramsci, provocaron que la década de 1980 sea, en América Latina, un momento

fundamental para que la Escuela Latinoamericana de la Comunicación replantee sus posturas sobre los procesos sociales. Durante este momento, tuvo lugar un desplazamiento importante que dejó atrás las perspectivas mediocéntricas y dio paso a miradas puestas en los procesos de recepción, en las resignificaciones y resistencias. La obra de Martín Barbero, *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía* (1987), simboliza esta transformación. Fue desde estas coordenadas que el concepto “hegemonía” se hizo presente en la mayor parte de las indagaciones sobre los proyectos de comunicación alternativa. Asimismo, ocupó un lugar central en las definiciones en torno a “qué es un medio de comunicación alternativo”. En palabras de Pulleiro, los aportes de Gramsci ofrecieron un marco conceptual a partir del cual se revalorizó al receptor y a las culturas populares en un momento “de rupturas y desplazamientos en el campo de la comunicación” (2011, p. 66).

La década de 1980 germinó las profundas transformaciones que se concretaron de forma sistemática en 1990. Referimos específicamente a la emergencia de la preocupación por las culturas, la diversidad, la libertad de expresión y la democracia. Los 80 fueron la década del “gran desplazamiento” como afirma Pulleiro. Allí es cuando la comunicación alternativa es considerada desde una nueva óptica “que conjuga el rescate de la diversidad cultural y la organización en función de intereses específicos e identidades particulares con la crítica al pedagogismo y el extensionismo, enmarcada, a su vez, en un cuestionamiento más amplio a la noción de vanguardia política (2011, p. 81).

En los años 90, tuvieron lugar dos eventos importantes para la investigación/acción en CCAP. Nos referimos a las reuniones de Bellagio (1997) y Cape Town (1998) en las cuales se introdujo la noción “Comunicación para el Cambio Social”. Esta nueva apuesta buscaba subsanar los errores cometidos por las nociones desarrollistas, incluyendo la participación, la dialogicidad, el relativismo cultural como principios nodales de la intervención social desde la comunicación.

Alfonso Gumucio Dagrón (2001) fue uno de los principales exponentes de esta corriente de pensamiento sobre la comunicación. Sus aportes se encuentran en textos que recogen experiencias de medios alternativos a lo largo del mundo, analizándolos desde la perspectiva del cambio social. La “comunicación participativa”, siguiendo al autor, se presentaba como el nuevo horizonte a alcanzar luego de la criticada “comunicación para el

desarrollo”. Gumucio Dagrón elabora una caracterización de este nuevo modelo, al que definió en función del diálogo igualitario. Siguiendo esta perspectiva, la comunicación participativa es: horizontal, no vertical y los pueblos son actores dinámicos. Es un proceso a largo plazo -no busca obtener resultados ligeros. Asimismo, es un proceso colectivo no individual, construido con la comunidad, no “para la comunidad”. Es específica, no masiva, trabaja con las necesidades del pueblo, no con las obligaciones impuestas por quienes financian los proyectos. Para el autor, la comunicación participativa da cuenta de procesos que buscan la apropiación comunitaria y la concientización en lugar de la persuasión.

En el año 2008. se publicó la *Antología de Comunicación para el Cambio Social: Lecturas Históricas y Contemporáneas*, compilado por Alfonso Gumucio Dagrón y Thomas Tufte. Este libro reunió a numerosos pensadores de la Comunicación Participativa para el Cambio Social (CPCS). La publicación ofrece un pormenorizado análisis de los conceptos, métodos y variables de este tipo de experiencias. Es interesante observar cómo es conceptualizada esta categoría por sus mismos impulsores, quienes destacan la importancia de la comunicación para abordar problemáticas sociales urgentes como la pobreza, pues las comunidades, al poder dar cuenta de quiénes son y nombrar sus necesidades y aspiraciones, inciden en los modos de trabajar sobre ellas de manera colectiva. De este modo, “el diálogo es el eje de la comunicación para el cambio social (...) y la comunicación participativa es esencial en las sociedades en desarrollo” (Gumucio Dagrón y Tufte, 2008, p.17).

Los autores reconocen dos hilos conductores dentro de la comunicación alternativa: desde 1950 hasta 1990, a saber: primero, el modelo de modernización, inspirado en las estrategias de comunicación elaboradas por el gobierno de los EE. UU, luego de la Segunda Guerra Mundial; el segundo, definido por los planteos críticos surgidos de las luchas sociales contra los gobiernos dictatoriales impuestos sobre el Tercer Mundo, agrupados en torno a la Teoría de la Dependencia. Las demandas de los movimientos sociales funcionaron como base para la edificación de la CPCS. En relación a esto, los autores expresan lo siguiente:

Los planteamientos que surgieron a partir de las luchas independentistas en África, Asia y América Latina están íntimamente ligados a los sucesos políticos y sociales [...] su principal premisa es que las causas subyacentes del subdesarrollo son estructurales y están relacionadas con la tenencia de la tierra, la ausencia de libertades

civiles colectivas, la opresión de las culturas indígenas y la justicia social, entre otros aspectos políticos y sociales. Estos modelos de comunicación promueven el cambio social en lugar del cambio en el comportamiento individual y sugieren acciones que surgen de las comunidades y no sólo para las comunidades. La participación de las partes interesadas locales se considera esencial en todo el espectro de los modelos de comunicación alternativos, horizontales y participativos. El derecho de comunicarse y la apropiación del proceso de comunicación constituyen el meollo de estos planteamientos. (Gumucio Dagrón y Tufte, 2008, p. 19)

Asimismo, los autores critican fervientemente al modelo difusionista y sus técnicas, entre las que destaca el “mercadeo social”, establecido primordialmente en el ámbito de la salud para la elaboración de campañas y formas de comunicación que aborden temáticas como el SIDA, la reproducción, la planificación familiar, la educación para la salud, etc.

Como vemos, el problema a atacar continuaba siendo el desarrollo, pero desde nuevas vías de abordaje. En consecuencia, el concepto Comunicación para el Cambio Social buscaba contener a las experiencias alternativas, populares, participativas y comunitarias. Con este objetivo, se formó el Consorcio de Comunicación para el Cambio Social, como un espacio de estudio y monitoreo de las experiencias de comunicación alternativa, para “documentar el cambio social en las comunidades” (Gumucio Dagrón y Tufte, 2008, p. 23). En los primeros años de la década del 2000, la CPCS se presentaba como el concepto renovador y superador de las anteriores nociones, y era definido como:

Un proceso de diálogo y debate basado en la participación y en la acción colectiva, a través del cual, la propia gente determina lo que necesita para mejorar sus vidas. En el corazón del concepto está la convicción de que las comunidades afectadas entienden mejor su realidad que los “expertos” ajenos a ella. (Gumucio Dagrón y Tufte, 2008, p. 23)

La CPCS aún características como la horizontalidad, el fortalecimiento de vínculos comunitarios, el protagonismo de las propias comunidades, el diálogo, el debate, la negociación, el fortalecimiento de la identidad, el empoderamiento, entre otros valores que conforman la “doctrina fundamental de la Comunicación para el Cambio Social” (Gumucio Dagrón y Tufte, 2008, p. 45). Podemos observar que la preocupación por el desarrollo se

mantuvo como una constante, pero con la aparición de novedosas técnicas orientadas a la autogestión y a la multiplicación de experiencias pequeñas y distanciadas entre sí, promoviendo de ese modo la formación de comunidades autónomas y soberanas de su propio “desarrollo”. Dentro de esta propuesta, problemáticas sociales como la pobreza, la falta de educación, las enfermedades, la natalidad, entre muchas otras, continuaron siendo territorios de intervención en los que la comunicación podía actuar desde la horizontalidad y la participación como valores fundamentales.

Respecto a las críticas recibidas, este concepto -que se autopresentaba como superador del desarrollismo- fue duramente cuestionado por considerarse instrumentalista y mediocéntrico. Concebir a la comunicación como un instrumento al servicio de algo, se concibió como reduccionista a la vez que promulgaba con la subordinación de la comunicación a otras disciplinas, haciendo de ésta un servicio, sin permitir abordar integralmente los fenómenos sociales. Algunos de los principales cuestionamientos sobre la CPCS, han sido señalados por Barranquero y Sáez (2015): el sesgo desarrollista, la relación de la noción “cambio social” con el funcionalismo norteamericano y la romantización de lo comunitario como un campo de pureza ajeno a los medios masivos.

La década de 1990 trajo aparejadas serias modificaciones para el fenómeno de las radios alternativas o populares. Pulleiro (2011) las analiza en profundidad y deja en claro que los efectos del desvanecimiento de las ideologías se terminarán por concretar y se profundizaron en los ‘90. Este autor afirma también, que durante los 90, la comunicación alternativa se afianzó como un proceso plural y tolerante de las diferencias, en el que predomina un enfoque el cual:

... va dejando de lado la idea de enfrentamiento y de disputa por el poder mediático y político. Nociones como dominación y hegemonía, liberación y dependencia e ideología, que provenían de paradigmas como el marxismo, la Teoría de la Dependencia, la Teología de la Liberación y que habían funcionado como conceptos “marco” para pensar el rol de la radio alternativa se dejan de lado en forma casi absoluta. A partir de un enfoque que hace hincapié en lo local por sobre lo global y en el respeto a las diferencias (culturales, étnicas, sexuales, pero también ideológicas)

más que en la lucha contra las desigualdades cobran mucha fuerza términos como pluralidad, tolerancia, sociedad civil, participación ciudadana. (Pulleiro, 2011, p.112)

A partir de esta revisión hemos detectado que, desde las primeras experiencias, es posible identificar, al menos, cuatro procesos:

*La Comunicación para el Desarrollo centrada en la capacidad de los medios de comunicación para ser agentes de difusión de innovaciones.

*La comunicación influenciada por los movimientos revolucionarios, con fuerte énfasis en las teorías marxistas.

*La Comunicación para el Cambio Social originada por posiciones neodesarrollistas focalizadas en la participación, el desarrollo local y las prácticas comunitarias. Es posible advertir cómo se trasladó la noción de hegemonía a la de “cambio social”.

*La Comunicación Comunitaria, motivada por los planteos de las vertientes pluralistas, cuyo lema es “que su trabajo sea democrático, constructor de comunidad”. (Pulleiro, 2011, p. 10)

La emergencia de problematizaciones, tales como el rol de los medios comunitarios en la construcción de las democracias latinoamericanas, su capacidad para vehiculizar la libertad de expresión en sectores históricamente silenciados y la representatividad de colectivos marginalizados, abrió el abanico a un nuevo escenario con demandas renovadas. Los medios comunitarios fueron reconocidos como actores importantes para garantizar la libertad de expresión y la diversidad. Ante este nuevo panorama, uno de los reclamos prioritarios fue la legalidad y el reconocimiento del derecho a la comunicación. De este modo, hacia fines de los 90, se dio paso a un nuevo espectro de demandas y luchas, entre las que destacan los movimientos indígenas, ecologistas, feministas, entre otros.

Como hemos visto hasta ahora, lo que actualmente conocemos como CCAP es fruto de serias discusiones e intervenciones en un campo en permanente disputa, que nos presenta un concepto difuso. La discusión común a las ciencias sociales sobre la construcción de sus objetos y categorías se traslada al campo de la CCAP, pero de manera particular. Esto es, por la cercanía de este concepto a la práctica y a proyectos que se proponen objetivos de transformación social. La referencia a la praxis ha hecho que, muchas veces, se pasen por

alto las indagaciones sobre el proceso de producción científico y la relación entre los discursos del saber y sus efectos en los objetos de conocimiento.

Por otra parte, han coexistido distintas formas de entender a este tipo de comunicación, aunque algunas tienen mayor preeminencia que otras. En la actualidad asistimos a una multiplicación de formas de nombrar y, en Argentina, utilizamos mayormente el concepto CCAP, además de la Comunicación Indígena como otra categoría. Desde el último intento por denominar de manera global a los medios alternativos, con la CPCS, el fenómeno de las radios comunitarias ha ampliado su campo al ritmo de la eclosión de subjetividades diversas: ecologismos, feminismos, movimientos indígenas, movimientos obreros, movimientos villeros, movimientos LGBTIQ+, entre otros. La diversidad de expresiones que se acogen bajo la denominación “medios alternativos” es tan ecléctica, que puede contener sucesos totalmente contrapuestos. Por ejemplo, dos de los casos más estudiados y paradigmáticos de la CCAP son Radio Sutatenza, considerada la primera radio alternativa, y las radios mineras sindicales de Bolivia. Ambos nos dejan ver el camino que puede seguir la alternatividad.

Respecto a Radio Sutatenza, el proyecto salió al aire el 16 de octubre de 1947, en Colombia, de la mano del cura radioaficionado José Joaquín Salcedo Guarín. La importancia del medio era tal que, para su inauguración, recibió saludos del presidente colombiano y del papa Pablo VI. La motivación inicial de creación de la radio estaba relacionada con ofrecer alguna solución a la problemática del analfabetismo, ya que cerca del 80% de los campesinos de Sutatenza eran analfabetos (Gumucio Dagrón, 2001). Por supuesto, el medio también, manifestaba intenciones evangelizadoras y anticomunistas.

Radio Sutatenza fue un fenómeno de grandes dimensiones, llegó a ser uno de los planes de educación alternativa más grandes del mundo y recibió apoyo del Banco Interamericano de Desarrollo, de la Iglesia Católica Alemana, del Banco Mundial, de la corporación *General Electric* y, finalmente, de Acción Cultural Popular (ACPO). Su escala fue creciendo a grandes pasos, llegó a trasladarse a Bogotá para ampliar su área de cobertura. Gumucio Dagrón afirma que: “el objetivo de Radio Sutatenza era llegar a la población con un programa de capacitación basado en cinco ejes: salud, alfabeto, números, trabajo y espiritualidad” (2001, p. 43).

Esta experiencia nos aproxima a ciertas conclusiones, la importancia de la radio como medio de comunicación difusor, como eje de estrategias de intervención sobre las poblaciones para promover respuestas a problemáticas sociales específicas y la utilización de sus cualidades para propagar mensajes evangelizadores. Ciertamente, se trató de un caso paradigmático que exhibe los múltiples usos y derivas que pueden tener este tipo de medios.

En cuanto al caso de las radios mineras sindicales de Bolivia constituyen otro de los fenómenos paradigmáticos de la CCAP. Nacidas entre 1946 y 1952, fueron la expresión de un movimiento obrero fundamental que derivó en la Revolución Nacional de 1952. Sus características y efectos fueron estudiados, entre otros, por Herrera Miller (2006), quien analiza el rol decisivo de las radios en la formación de una clase obrera sindical que movilizó la lucha contra la privatización de las minas y las condiciones de explotación del trabajo.

Siguiendo la periodización elaborada por la autora, la historia de este fenómeno se divide en tres momentos. El primer período refiere al surgimiento y consolidación de las radios mineras como actores políticos protagonistas de las luchas mineras contra los “barones del estaño” y abarca los años comprendidos entre 1946 y 1963. Posteriormente, se ubica la etapa de destrucción y persecución de las radios, por ser consideradas agitadoras de la resistencia popular, entre 1964 y 1982, y finalmente, el período de relocalización y declive, desde 1985. Estas experiencias, cuyo puntapié fue la radio “La Voz del Minero”, constituyeron el brazo comunicacional de la Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia (FSTMB). Las impulsaba el objetivo de contar con medios que difundan sus intereses en contra del poderío minero en manos de terratenientes. Herrera considera que:

La represión brutal de cualquier reclamo contra despidos arbitrarios o las inhumanas condiciones de trabajo en los campamentos mineros que derivaba en constantes violaciones de los derechos humanos, incluyendo masacres, son factores desencadenantes para el nacimiento de las radios mineras, su autogestión sui generis y su discurso de clase. (2006, p. 43)

Las radios se mantuvieron activas y, pese a los complejos entramados políticos de Bolivia, en una posición sindical obrera, de resistencia a los sometimientos y a la precarización de sus condiciones de trabajo. Por todo ello, fueron centro de persecuciones y ataques directos durante la dictadura militar, entre 1971 y 1979.

El carácter obrero sindical de este conjunto de experiencias de comunicación nos deja ver otra faceta de los primeros medios alternativos, directamente asociada a un proceso de resistencia a la explotación laboral, en un país con una de las mayores historias de saqueo y extractivismo de Latinoamérica.

Dentro de América Latina, el uso y el rol de los medios de comunicación populares en los movimientos de izquierda y en procesos revolucionarios fue retomado por referentes del pensamiento contrahegemónico, tales como Capriles (1989) y Graziano (1980). Para esta última autora, la comunicación alternativa reúne “relaciones dialógicas de transmisión de imágenes y signos que estén insertas en una praxis transformadora de la estructura social en tanto totalidad” (Graziano, 1980, p. 10). A la luz de esta reflexión, tanto el fenómeno de Sutatenza como las radios mineras de Bolivia son dos hilos contrarios de un complejo campo, en el que la alternatividad parece no funcionar como principio transversal. La alternatividad no alcanza para dar cuenta de tanta diversidad, ya que, si consideramos que lo alternativo refiere a poder elegir una vía diferente entre distintas opciones, entonces siempre se puede ser alternativo a algo, bajo cualquier criterio. Respecto a la cuestión de la heterogeneidad del campo, Kejval afirma:

La falta de consenso sobre estas definiciones tiene dos consecuencias importantes. Por un lado, no permite establecer con claridad la distinción entre “comunicación comunitaria”, “comunicación alternativa”, “comunicación popular”. Esto se expresa en la frecuencia con la cual se encuentran experiencias que utilizan indistintamente estos adjetivos y experiencias, que se pueden considerar como de características similares, que se nombran de modo diverso. Por otro lado, la falta de definiciones consensuadas se traduce en serias dificultades a la hora de proponer criterios de inclusión y exclusión para constituir este conjunto de prácticas comunicacionales como categoría. El problema es a partir de qué características distinguir qué radios se considerarán comunitarias, alternativas o populares y cuáles no. (2009, p. 10)

La amplitud de “lo alternativo” contribuye a la divagación de conceptos y a la tendencia a la indefinición. De este modo, a fin de organizar nuestro análisis diremos que es menester no insistir en propósitos que buscan normativizar y estandarizar un concepto. Nos

resulta, más bien importante ahondar en las descripciones y caracterizaciones que nos devuelven un panorama del campo de los medios comunitarios.

La heterogeneidad de las definiciones

Hasta ahora, hemos ofrecido una descripción de lo que sucedió en América Latina. Para referirnos a Argentina, retomamos los aportes de Kejval (2009), quien sitúa las primeras experiencias de medios alternativos en la década de 1970, pero como casos aislados y de poca duración producto de la persecución de la dictadura. En nuestro país, el retorno a la democracia, en 1983, trajo consigo la multiplicación de radios comunitarias o populares, siendo este momento el inicio del proceso expansivo de este tipo de medios.

En el caso argentino, los medios comunitarios y/o alternativos han crecido abundantemente junto con la democracia y han tenido el impulso de la organización en instancias como el Foro Argentino de Radios Comunitarias (FARCO) y otras redes. La sanción de la LSCA significó una gran apertura a la creación de nuevos medios comunitarios y, también, a la consolidación y sostenibilidad de otros. El informe realizado por la Red Interuniversitaria de Comunicación Comunitaria, Alternativa y Popular (RICCAP), en 2019, señala que el mayor crecimiento de medios alternativos en la historia del sistema audiovisual argentino se dio en el período 2008-2015 y remarca que se trató de un aumento exponencial (RICCAP, 2019).

A partir de lo expuesto, nos preguntamos por la composición teórica actual del campo de la comunicación comunitaria, por sus principales indagaciones y aportes. Con esta intención, propondremos un conjunto de teorizaciones que nos aproximan a las concepciones y discursos sobre este tipo de prácticas. En torno a esta indagación, Natalia Vinelli (2014) se introduce de lleno en el debate sobre los conceptos y categorías que describen a la CCAP. En esa tarea, propone retomar los puntos de consenso acerca de lo que se entiende por comunicación comunitaria, para luego plantear una conceptualización propia. La autora establece criterios importantes para presentar su postura. El primero de ellos radica en evitar la tendencia a la idealización, al folclorismo o al dogmatismo de las prácticas de comunicación comunitaria, y, en contraposición, propone partir del conflicto como el eje

fundamental de este tipo de experiencias. Al mismo tiempo, señala la complejidad del campo y la necesaria búsqueda de lineamientos generales para poder dar cuenta de “un ámbito de producción cultural marcado por la articulación entre comunicación y lucha política” (Vinelli, 2014, p. 3).

La autora adhiere a lo que expresa la investigadora Chiara Saez Baeza (2008) cuando afirma que la CCAP ha sido invisibilizada de la historia de las comunicaciones, como fenómeno histórico, comunicacional y teórico. Por ello, es importante profundizar las discusiones sobre este tipo de prácticas, desde la reflexión y la investigación. Específicamente en Argentina, para Vinelli, las rebeliones populares de 2001 significaron el punto inicial del crecimiento de los medios populares como organizaciones político-culturales. En este sentido, la historia de las experiencias y producciones teóricas sobre la CCAP ha posibilitado la construcción de consensos sobre eso que se llama “comunicación comunitaria”. Algunas características presentes en tales consensos son las siguientes:

Su carácter teórico práctico, el surgimiento como necesidad de expresión de las clases y grupos populares, los contenidos contrainformativos, las modalidades de participación de acuerdo al contexto, sus objetivos de transformación social que aparecen como hilo conductor a lo largo de los años. (Aunque “transformación social” también signifique cosas distintas según las diferentes concepciones del mundo que alimentan las prácticas, la sociedad futura que se imagina y el tipo de cambios que se impulsan). (Vinelli, 2014, p. 3)

Estas cualidades que se materializan en las experiencias particulares tienen, como punto en común, la relación entre comunicación y luchas políticas. En otras palabras, proyectos de comunicación se entranan junto a los movimientos sociales y organizaciones políticas puesto que se conciben como parte de los propósitos emancipadores. Desde estas consideraciones, Vinelli afirma entonces, que la CCAP refiere a un tipo específico de medio de comunicación inmerso en un proyecto a largo plazo, caracterizado de la siguiente manera:

Nos referimos a la comunicación alternativa, popular o comunitaria como aquella comprometida con los intereses de las clases y grupos populares, cuya finalidad no se agota en sí misma sino que es parte de un proyecto de transformación y construcción de contrahegemonía que le da sentido y orientación, y que compone otro

modelo de sociedad; que surge y se desarrolla a partir de la necesidad de recuperar la palabra, el acto afirmativo del habla, y por tanto para dar visibilidad a las voces silenciadas o tergiversadas por los medios hegemónicos; que está íntimamente relacionada o inserta en movimientos sociales y organizaciones políticas populares y de trabajadores, de los cuales es expresión, y que cumple una función de articulación en la medida que estos se apropian de la experiencia; que propone otro paradigma de la comunicación que no está regido por el lucro ni por la lógica de las ganancias, sino por la comunicación como bien social, y que busca romper con el esquema unidireccional de la comunicación; que es de propiedad colectiva, social, comunitaria o popular, y autogestionada; que construye su agenda a partir otros criterios de noticiabilidad y de relación con los protagonistas, dando lugar a un discurso periodístico de contrainformación. (2014, pp. 17-18)

Esta minuciosa descripción transparenta las características que adquiere un medio alternativo, popular o comunitario. Podemos observar particularmente, el énfasis puesto en la comunicación contrahegemónica en tanto partícipe de un proceso de disputa de sentidos, y, a su vez, la activa inscripción de los sectores subalternos, definidos principalmente desde la clase social. Si bien es difícil aunar todos los criterios en una experiencia particular, sí podemos dar cuenta de cómo se evidencian hilos conductores -valorados estratégicamente al ser los principios vertebradores de la CCAP-. Nos referimos específicamente a la contrainformación y la contrahegemonía. Vinelli (2014) y Vinelli y Rodríguez Esperón (2008) analizan estos aspectos a partir de la pregunta en torno al rol de los medios en las luchas de clases.

¿Qué define a un medio comunitario, además de la propiedad colectiva, la horizontalidad y la expresión de sectores subalternos? Un medio puede reunir todos los criterios anteriores, pero, fundamentalmente, y de acuerdo a esta perspectiva, debe poseer el componente discursivo de la contrainformación. Esta noción “supone enfrentamiento, no solo contra el discurso oficial sino también contra el orden establecido. Enfrentamiento que algunos nos empeñamos en seguir caracterizando como lucha de clases” (Vinelli y Rodríguez Esperón, 2008, p. 12). En tanto noción, la contrainformación asume el conflicto como la oposición a la dominación, pues reconoce el poder de los medios en tanto actores capaces de manipular las conciencias e instalar sistemas de opresión. Para esta perspectiva con

influencias gramscianas, los medios alternativos cumplen un rol decisivo en la lucha por subvertir el orden establecido y, por ende, se apoyan en discursos que responden a los intereses de las clases populares y buscan promover transformaciones sociales de clase. En torno a los alcances de esta concepción, Vinelli y Rodríguez Esperón afirman:

No se trata de pensar los medios contrainformacionales como espacios mediocéntricos o de autorrealización comunicativa, sino como herramientas destinadas a hacer algún tipo de aporte dentro de un proyecto de cambio social. Prácticas que, además de dar una batalla discursiva, se alistan en el combate contra las instituciones dominantes que son las que, a su vez, imponen determinado tipo de relaciones comunicativas. Y, por supuesto, estas prácticas no crean el proyecto de cambio, en el sentido de reemplazar a la organización político social, sino que lo acompañan efectivamente: es la distancia que existe entre una definición instrumental y una expresión de deseo que nunca llega a concretarse. (2008, p. 17)

Algunos criterios como la alternatividad se vuelven más precisos desde la relación con la contrainformación, puesto que se entiende a lo alternativo como la oposición a la dominación de clase. En consecuencia, las experiencias de comunicación comunitaria se oponen a lo hegemónico y se enmarcan en un proceso de lucha que pretende acabar con la opresión.

La alternatividad atraviesa todas las instancias del medio, “desde el discurso hasta la organización del medio y las formas sociales en que éste se utiliza” (Vinelli y Rodríguez Esperón, 2008, p. 10). Tanto lo alternativo como lo contrainformativo implican prácticas como la creación de agendas que tomen fuentes de información diversas, no necesariamente oficiales, y que atiendan a criterios de noticiabilidad que apunten a expresar lo que es importante para los colectivos y sectores subalternos y no repitan el sensacionalismo de los medios masivos. En general, las formas de hacer comunicación se integran a un proyecto que entiende a los medios masivos como aparatos reproductores del orden hegemónico y, por lo tanto, proponen elaborar nuevos medios que apuesten por una comunicación liberadora.

Respecto a las contribuciones de Kejval (2009, 2018), éstas se centran en la indagación sobre los proyectos políticos de las emisoras comunitarias, alternativas o populares. La autora coincide en señalar la heterogeneidad del campo de la CCAP y, en el

mismo sentido que Lizondo (2015), afirma que es pertinente dejar en suspenso la búsqueda de definiciones. Sin embargo, nos brinda un concepto de comunicación comunitaria:

...las prácticas de comunicación comunitaria, alternativa y popular tienen en su horizonte la resistencia o la transformación de los procesos sociales hegemónicos. En otras palabras, están vinculadas o al menos refieren en diferente medida a proyectos de cambio social más amplios y sin los cuáles es imposible comprenderlas. Si bien cada una realiza sus acciones desde orientaciones políticas -más o menos explicitadas- diferentes o prioriza problemas disímiles, es posible afirmar que todas ellas pretenden, en principio, transformar lo dominante. De esta manera, estas experiencias reubican el tema del poder en la agenda comunicacional. Muchas prácticas suelen nombrar este horizonte de transformación social como “proyecto político-cultural” -o, también, político-comunicacional- (...) como consecuencia de lo anterior, no es posible comprender estas prácticas al margen de los contextos en los que se desarrollan, contextos que están constituidos por los procesos económicos, sociales, culturales y comunicacionales hegemónicos y por las dinámicas de las organizaciones y movimientos sociales que luchan por su transformación. (Kejval, 2009, p. 10-11)

Como vemos, para esta autora el concepto reitera el valor de los objetivos de transformación social para la definición de las experiencias de CCAP, siguiendo el hilo conductor de la subversión de lo dominante. Nuevamente, aparece la noción de contrahegemonía, pero vinculada a “procesos hegemónicos” diversos, que pueden ser económicos, sociales, culturales y comunicacionales. De este modo, se evidencia un posicionamiento menos delimitado por la condición de clase social. Siguiendo esta perspectiva, la comunicación comunitaria y su carácter contrahegemónico presentan otros matices, ya que la hegemonía para Kejval (2018) es “una práctica articuladora o relación por la cual una particularidad pasa a ser el nombre de una universalidad, que le es enteramente inconmensurable” (p. 46). Por lo tanto, la hegemonía se concibe como un proceso dinámico, y la definición de lo contrahegemónico no es universal. Para la autora, los proyectos comunicacionales de las emisoras no se pueden unificar entendiendo a lo simbólico dominante en un único sentido, sino más bien, se trata de identidades polisémicas.

En su libro *Libertad de Antena*, se pregunta por las identidades políticas de las radios comunitarias a partir de los aportes de Laclau y Mouffe. Parte de la hipótesis de que la sanción de la LSCA significó un punto de inflexión para las identidades de los medios alternativos. Es así que la CCAP reafirmó su condición de proceso, fundado en la desigualdad y los conflictos, pero desafiado por la posibilidad de democratización de las comunicaciones. Las radios, ante la nueva ley, pudieron exhibir distintas significaciones o demandas, a las que Kejval refiere de la siguiente manera:

La creación de nuevas radios como camino privilegiado para profundizar la democratización de las comunicaciones; la concreción de la legalidad desde las propias características de las radios comunitarias, populares y alternativas, la sostenibilidad de los medios de comunicación de propiedad social y sin fines de lucro, como condición de existencia, sostenimiento en el tiempo y crecimiento; el fortalecimiento tecnológico de las emisoras y las preguntas abiertas en torno a las consecuencias del desarrollo y la expansión de las tecnologías digitales. (2018, p. 226)

Las identidades políticas de las radios comunitarias fluctuaron históricamente en América Latina. De forma particular, en Argentina, Kejval (2018) sostiene que la sanción de la LSCA no significó solamente un cambio de status legal, sino fundamentalmente, una reconfiguración de las significaciones que las dotaron de identidad. En tal proceso, a los significantes “comunitarias, populares y alternativas” se sumaron nuevas categorías como “radios cooperativas” y “radios indígenas”. Asimismo, la autora señala que “la sanción de la nueva norma, en octubre de 2009, significó, precisamente, la institucionalización de esa demanda en el marco jurídico estatal argentino” (Kejval, 2018, p. 326).

Por su parte, Gabriel Kaplún (2007) se refiere a la “comunicación en movimiento” para dar cuenta de la gran multiplicidad de variables y matices que adquiere la CCAP. La “constelación de los apellidos” -que el autor señala- remite a la diversidad de denominaciones que agencian prácticas similares. Para Kaplún, tal diversidad se sustenta en la cantidad de actores que han construido la noción de “comunicación alternativa”: sindicatos, movimientos campesinos, pueblos originarios, organizaciones vecinales, organizaciones feministas, organizaciones de la sociedad civil, movimientos ecologistas, movimientos educativos,

movimientos religiosos y movimientos políticos, como la guerrilla salvadoreña y el zapatismo. En un esfuerzo por visibilizar las características de las definiciones, propone esclarecer cada una de ellas.

Siguiendo esto, responde a *comunicación alternativa* aquella que se plantea como alternativa a los medios hegemónicos y, por lo tanto, se presenta como “contrahegemónica”. Las características que pueden definir a “lo alternativo” incluyen acciones como agendas contrainformativas, participación de minorías, la propiedad colectiva, entre otras. En relación a la *comunicación popular*, el autor asocia aquellas experiencias que representan los intereses de los sectores populares. Nos obstante, la noción “popular” es difusa y, en la actualidad, ha sido desplazada, en muchos casos, por otras como “sociedad civil” o “ciudadanía”. Por su parte, la *comunicación participativa* se asocia a los procesos de diálogo y a la incorporación de muchos emisores y receptores, haciendo de la comunicación un movimiento de intercambio colectivo y horizontal, en contraposición con el verticalismo. En cuanto a la *comunicación educativa*, esta se inspira en las ideas de Paulo Freire, propone pensar a la comunicación como un proceso educativo y, asimismo, reflexionar sobre la dimensión comunicacional de las instancias educativas. Finalmente, para Kaplún (2007), la *comunicación comunitaria* es una derivación de los procesos de desarrollo local que buscan privilegiar lo comunitario, “como un modo de pensar los procesos de cambio social profundo y, a la vez, democrático, de abajo hacia arriba” (p. 313). De este modo, se fortalecen los vínculos subjetivos y se valoriza el origen del término “comunicación” -que implica poner en común-. Otra acepción de la comunicación comunitaria alude a la posibilidad de ser una alternativa entre Estado y mercado, para la construcción de nuevos modos de “ser sociedad” y construir ciudadanía. Esta concepción se relaciona estrechamente con la idea de los medios comunitarios como “tercer sector”, fundamentales para la democracia.

En cuanto a las prácticas de la comunicación comunitaria, la radio fue, indudablemente, el medio predilecto, debido a su bajo costo de instalación y a que su carácter oral favorece la conexión con tradiciones orales de culturas, como las indígenas. En Latinoamérica, radios como Sutatenza, las radios mineras de Bolivia, las radios insurgentes

de movimientos guerrilleros como radio Sandino⁴⁸ y muchas otras, son ejemplos de la influencia de la radio como medio de comunicación.

Finalmente, Kaplún (2007) adhiere a las definiciones propuestas y desarrolladas por la Asociación Mundial de Radios Comunitarias. En palabras de investigadores como López Vigil (1997), se considera que una radio es comunitaria cuando:

... promueve la participación de los ciudadanos y defiende sus intereses; cuando responde a los gustos de la mayoría y hace del buen humor y la esperanza su primera propuesta; cuando informa verazmente; cuando ayuda a resolver los mil y un problemas de la vida cotidiana; cuando en sus programas se debaten todas las ideas y se respetan todas las opiniones; cuando se estimula la diversidad cultural y no la homogeneización mercantil; cuando la mujer protagoniza la comunicación y no es una simple voz decorativa o un aviso publicitario; cuando no se tolera ninguna dictadura, ni siquiera la musical impuesta por las disqueras; cuando la palabra de todos vuela sin discriminaciones ni censuras (...). (p. 317)

Las contribuciones de la pensadora argentina María Cristina Mata (2011a) apuntalan el fenómeno de los medios comunitarios hacia nuevos caminos y propuestas. Concibe a estos en tanto “desafíos” que se moldean al ritmo de las transformaciones de las sociedades y de las teorías sociopolíticas que intentan comprender el presente en permanente disputa. Los mencionados desafíos a los que alude la autora proponen repensar las prácticas de comunicación comunitaria y su relación con el ejercicio de la ciudadanía, abriendo el camino a una nueva noción: “la comunicación ciudadana”.

Para Mata (2011a), el campo de la CCAP y sus fluctuaciones dejaron deudas sin saldar y discusiones eludidas, problemas simplificados y poco profundizados. Las conceptualizaciones elaboradas a lo largo de las décadas de 1970 y 1980 se enfocaron en la dimensión del “habla popular” para contraponerse a procesos de dominación y, desde allí, definirse como movimientos “contraculturales” en base a su condición de “palabra asociada a organizaciones y movimientos colectivos de carácter popular” (Mata, 2011a, p. 7).

⁴⁸ Radio del Frente Sandinista de Liberación Nacional de Nicaragua, fundada en 1978. Su incidencia fue clave en las luchas contra la dictadura de Somoza.

Los rasgos distintivos de la comunicación popular entonces, durante estos años, fueron la organicidad y la politicidad que, contrariamente a lo que algunos pensadores entendían, hacían de lo popular “más que una definición socio económica o una adscripción de ciertos sectores a una clase definida teórica y políticamente (...) el nombre que asumía un proyecto de emancipación que se pensaba y construía, en cada realidad, con actores variados” (Mata, 2011a, p. 8). Según la autora, fueron estos rasgos los que se diluyeron desde mediados de los '80 y ello significó “una suerte de socialización de la comunicación popular en detrimento de su politicidad” (Mata, 2011a, p. 10). Esto se concreta, específicamente, en el desvanecimiento de la categoría “pueblo” y en la irrupción de nuevas demandas como la participación, la democratización y la inclusión. El informe *MacBride* registró este cambio y expuso una lectura despolitizada de la CCAP:

A las luchas por lograr una palabra propia sostenida en la igualdad económica, social y política, a los esfuerzos por diseñar proyectos contra-hegemónicos, se les sobreponía una dimensión tecno-administrativa que identificaba el acceso a medios y tecnologías con acceso al poder ser y decir. (Mata, 2011a, p. 14)

Ante el nuevo escenario propiciado por el advenimiento de nuevas tematizaciones y proposiciones, la comunicación comunitaria se enfrentó a pensar sus prácticas en relación con la ciudadanía, el reconocimiento legal y el rol de los medios en la construcción del espacio público. Mata considera aquellas prácticas de comunicación comunitaria atendiendo a esta reconfiguración:

...más allá de sus diferentes orígenes y perspectivas e incluso más allá de sus limitaciones, constituyen uno de los tantos modos que distintos colectivos, instituciones, organizaciones y movimientos desarrollan para cambiar las lógicas del poder que son también las lógicas de la comunicación hegemónica. Permitir que se escuchen voces silenciadas, intentar poner en agenda temas y problemas que otros medios de comunicación ocultan o soslayan, alentar expresiones culturales que el mercado desecha porque no son rentables, son algunas manifestaciones de esa búsqueda. (2011a, p. 17)

Desde estas líneas, una comunicación comunitaria en permanente búsqueda será la idea insistente en Mata. Para ello, la autora plantea estar en permanente atención de aquello

que se construye en las prácticas sin desviarnos del futuro, de los horizontes y rumbos. Con ese espíritu, pone en discusión el propósito “construir comunidades” bajo la pregunta ¿qué comunidades queremos construir? Acentuando la repetitiva tendencia de muchas experiencias a enraizarse en los lazos comunitarios, lo que se asemeja a un “refugio precario” que restringe las interacciones y conflictos y que, a la vez, totaliza las dimensiones identitarias de un “quien soy”, que no deja lugar a los horizontes colectivos. Para evitar caer en esos lugares, Mata (2009) insiste en la discusión sobre los desafíos del poder salir del ensimismamiento al que conducen los idealismos y apostar por interacciones con otros espacios sociales, instalar nuevas agendas con nuevos actores sociales y promover discusiones en espacios públicos. Bajo estos criterios, propone que a la comunicación comunitaria como espacio de integración:

No sólo de grupos de la misma comunidad sino de personas e instituciones que, situadas en distintos lugares, pueden compartir un mismo horizonte político. Siempre reconociendo las diferencias y asumiéndose como actores sociales diferentes, aunque con una misma obligación y legitimidad para actuar en política. (Mata, 2009, p.29)

Hasta ahora, hemos ofrecido algunas maneras de entender al fenómeno de la CCAP, en un intento de hacer coincidir experiencias variadas y de unificar criterios. Pese a las grandes distancias y a lo que, en muchos momentos, parece un fenómeno ecléctico, consideramos que la principal característica de este tipo de prácticas es la motivación de transformación social en el seno de los entramados comunicacionales.

Continuando con la línea expositiva, entra en esta revisión una mirada hacia lo que se ha concebido como comunicación ciudadana. Hacia fines de 1990 emergió, a la par de la preocupación por el derecho a la comunicación y por la democratización, otra manera de denominar a este tipo de prácticas: la *comunicación ciudadana*. Para Mata (2002) fenómenos como la circulación de bienes y personas, la desterritorialización de la producción, el acrecentamiento de las interacciones globales ocasionadas por la globalización y el neoliberalismo como guía de las políticas aplicadas en América Latina propiciaron la aparición de nuevos modos de ser y estar en el mundo y uno de ellos es la ciudadanía.

El fenómeno de las comunicaciones y de un mundo hiperconectado, la crisis de la representatividad política, especialmente en Argentina luego de la caída del gobierno de

Fernando De La Rúa, permitieron que los medios masivos de comunicación se conviertan en vehículos de nuevas ciudadanía. En palabras de Mata, se buscó la promoción de “un modo específico de aparición de los individuos en el espacio público” (2002, p. 66).

La ciudadanía en los medios de comunicación fue estudiada por la autora en numerosos artículos, su tesis analiza el lugar de la comunicación como un nuevo escenario para la representación política, la colectivización de demandas, intereses, proposiciones y para la visibilidad y existencia pública. La comunicación aparece como condición de posibilidad de la ciudadanía y de la política. En este contexto social y discursivo, los medios comunitarios juegan un rol decisivo por su condición de espacios creados para la transformación social. Por ello, la propuesta de Mata resulta de vital importancia para lo que hemos venido desarrollando hasta este momento. Pues pretende alejarnos de la concepción de comunicación como una “herramienta o instrumento para” y entenderla como “una práctica instituyente de nuestra condición de ciudadanos” (Mata, 2009, p. 32). Por lo tanto, ser ciudadanx, desde esta perspectiva, es expresar la ausencia de derechos y asumirse en la lucha por la consecución de estos.

De este planteamiento, la autora recoge una de sus principales inquietudes: “la palabra pública” y la acción de “ver y hacerse oír”. Desde estos dos vectores, pone de manifiesto que los medios comunitarios -y los estudios que se han hecho de ellos- han carecido de problematizaciones en torno a algunas cuestiones e interrogaciones nodales: por qué pasamos de la preocupación por el “pueblo” a centrarnos en el sujeto -individuo y ciudadano- y por qué y qué implicancias tiene la dilución del componente adversativo de los medios populares devenidos en medios tecnológicos de auto-realización plena de reconocimiento de pluralidades y diferencias. Así, “ver y hacerse oír” contempla necesariamente otros planteos que tienen que ver con la capacidad de hablar, pero “hablar como lo que se es”. Alude a aquella palabra en boca de quienes han sido despojados de ella: migrantes, mujeres, excludxs, campesinxs, entre otrxs. De esta manera, este modo específico de referenciar a la palabra pública conlleva una distinción que hace que no toda palabra implique ciudadanía; mientras que aquella que sí lo hace es la que fuerza las barreras de la comunicación.

Para Mata (2011b) siguiendo las contribuciones del filósofo Balibar, intentar romper las barreras de la comunicación, conlleva tres procedimientos: una imposición tópica, es

decir, introducir temas ausentes en el espacio público; una modificación de las reglas discursivas, insertando un habla particular; y, por último, conquistar un modo que obligue a la sociedad “a ver y a oír aquello que cuestiona un orden que mantiene a cada quien en un lugar también legítimamente asignado” (p. 5).

Cuando se refiere al “hablar como lo que se es”, implica un hacer de las prácticas de la comunicación comunitaria desde la realización en función de la propia condición: mujeres, campesinxs desposeídxs, indígenas, entre otros. Esta condición enunciativa es una manera de recuperar la propia identidad mutilada:

... perder el miedo a hacerse ver exhibiendo los mismos rasgos que determinaban su exclusión. “Decir al mundo y al pueblo sus sufrimientos” equivalía a trastocar una distribución establecida de los cuerpos y de los bienes materiales y simbólicos y permitir que se viese “vibrar el movimiento”. Expresiones con que se aludía a la capacidad de actuar impugnando el orden excluyente y los discursos de ese orden. (Mata, 2011b, p. 6)

Por lo tanto, si los medios de comunicación alternativos son espacios para que tenga lugar el “hablar como lo que se es”, si son “dispositivos centrales para ver y hacerse ver; para hablar y ser escuchado”, entonces no se pueden plantear por fuera de la ciudadanía. Ello es una condición constitutiva puesto que no pueden ser meros aparatos reproductores de la exclusión:

...si los medios solo reproducen la exclusión no existiría ninguna posibilidad de aparición de la ciudadanía entendida como voz-cuerpo-práctica que irrumpe para ejercer derechos o expandirlos, porque justamente esa tecnologicidad no es equiparable al sistema de medios –cualquiera sea su grado de concentración o diversidad o sus posicionamientos políticos-, sino que opera en el modo en que los individuos y los colectivos sociales se dotan de un habla, comprenden los límites de lo público, reconocen posibilidades y limitaciones de actuación. (Mata, 2011b, p. 9)

De esta caracterización, es posible decir que los medios alternativos constituyen aquellas alteridades que buscan revertir los sentidos, las palabras y las regulaciones desde la apropiación de recursos y lenguajes legitimados junto con el diseño de estrategias

comunicativas disruptivas. Para la autora, finalmente, la comunicación comunitaria se enfrenta cotidianamente al desafío de la ciudadanía:

... reconocer que sin una palabra cada vez más clara y distinta, capaz de expresar lo que busca, de reconocer a aquél con quien puede hablar y a aquél a quien hay que identificar como el que priva a los demás de su derecho a hablar, no podremos jamás contar. Y la búsqueda de esa palabra clara y distinta no puede restringirse, como he tratado de manifestar, al desarrollo exitoso de algunas experiencias grupales (...) la comunicación comunitaria debe ensanchar sus perspectivas, innovar estrategias, asumir riesgos, para ir generando condiciones que permitan la emergencia del murmullo con autonomía y legitimidad. (Mata, 2009, p. 34)

Otro aspecto relevante para entender a los medios ciudadanos, según Omar Rincón (2007), es el “activismo”. Esta consideración se asienta en que dichos medios son activistas, demandan, producen mensajes articulados con las propuestas de la sociedad, participan y son participados por la gente, cuentan historias que representen, entre otros atributos. Siguiendo al autor, el concepto propuesto es el siguiente:

La comunicación ciudadana debe ser activista, tiene que hacerse, tiene que ganarse el derecho público a las pantallas; debe crear una esfera pública alternativa en una actuación política poco convencional y nada institucionalizada. La comunicación ciudadana debe buscar la performance, la instantaneidad, la intervención, el happening, el hacer de nuevo los medios. El resultado debe ser historias, textos, experiencias, discursos, sujetos que exigen lectura anárquica, rápida y directa. En la práctica la comunicación ciudadana debe y tiene que ser “sutilmente subversiva” (Downing, 2002, p. 155). Por eso se es más sutil pero más subversivo cuando la búsqueda de las ciudadanías comunicativas intenta las estéticas inscritas en cada sujeto, espacio, memoria, tradición: no todos somos iguales para significar. (Rincón, 2007, p. 9)

En función de esta perspectiva, la noción de ciudadanía nace en el ejercicio del derecho a la comunicación y hace de este último el principio articulador de todos los posibles activismos. La posibilidad de actuar desde la narración, desde los gustos, desde las redes e intervenciones se relacionan con un sentido de la resistencia “activa”. Por ello, afirma

“nuestra resistencia es activa: tenemos derecho a la comunicación y lo hacemos realidad. La fórmula de la comunicación ciudadana es + ciudadanía + narración + activismo” Rincón (2007, p. 6). El hacer, el activismo y el derecho a la comunicación son referencias presentes en aquellas lecturas que enlazan la comunicación comunitaria con el “hacer” para transformar. En este sentido Lamas y Villamayor (1998) hicieron eco de las nuevas denominaciones a la luz de la época y hablaron de las “radios comunitarias ciudadanas”.

La radio comunitaria ciudadana es concebida como una empresa comunitaria. A lo largo del libro *Gestión de la radio comunitaria y ciudadana*, los autores mencionados detallan los elementos a tener en cuenta para poner en marcha un medio alternativo. De este escrito impulsado por la Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica (ALER), surgen claras muestras del cambio de época. Nos referimos específicamente al hecho de presentar a las radios como empresas sociales y con ello afirmar la necesidad de incorporar los saberes del mundo empresarial a los modos de gestión de los medios alternativos. Los focos de esta propuesta estaban puestos en la gestión y la sostenibilidad, intentando responder a uno de los mayores interrogantes de este tipo de medios: ¿cómo sostenerlos económicamente? En ese sentido, las radios comunitarias son concebidas como ciudadanas, porque su existencia se relaciona directamente con el ejercicio de los derechos (Lamas y Villamayor, 1998).

En este desarrollo, con cada uno de los conceptos propuestos hemos dado cuenta de las abundantes denominaciones que adquieren las experiencias de medios no comerciales en América Latina y Argentina. Si bien es difícil aproximarse a una conceptualización única ante tanta diversidad, hemos intentado ofrecer una guía por los puntos en común y las principales características y corrientes teóricas que conforman el campo de la CCAP. Por último, resulta necesario referir a una categoría que, en Argentina, irrumpió con fuerza luego de la sanción de la LSCA: la *comunicación indígena*.

Como hemos visto, muchos medios de comunicación comunitarios, como el caso de La Voz Indígena, fueron experiencias dirigidas y protagonizadas por colectivos indígenas. Sin embargo, así como emergió la denominación “medios ciudadanos”, la categoría “medios indígenas” entró en escena en el fulgor de las reivindicaciones identitarias, de diversidad y pluralidad.

Con su llegada, no podemos asumir que se haya producido un descubrimiento o la inauguración de una lucha; indudablemente los pueblos indígenas vienen resistiendo de múltiples maneras desde hace más de quinientos años. Lo que aludimos, puntualmente, es que, de manera organizada, en Argentina, luego de la sanción de la LSCA, los pueblos originarios pugnaron y lograron el reconocimiento de la comunicación indígena como una categoría específica y diferenciada de los medios comunitarios. Esto consecución fue fruto de reivindicaciones culturales y étnicas en donde se antepuso la identidad como principio de diferenciación.

Magdalena Doyle (2013) rastrea la historia de los medios indígenas y señala que las primeras experiencias surgieron como medios populares y/o de desarrollo. La autora especifica que, a mediados de la década de 1980, emergieron las primeras experiencias de medios de comunicación gestionados por pueblos indígenas. Estas experiencias se diferencian de otras porque en ellas la referencia étnica de lxs sujetxs fue el elemento amalgamador desde donde se posicionaban las reivindicaciones.

La década de 1990 marcó el crecimiento de una cantidad de experiencias que se autodenominaban “medios indígenas”. Doyle menciona aquellas experiencias pioneras, surgidas entre 1990 y principios de los 2000. Entre ellas, alude a Radio Comunitaria Indígena Ondas del Titicaca (1993) y radio Mallku Quiririya (1990) -de Bolivia-; el movimiento zapatista y sus redes de comunicación -en México-; en Chile, la agencia Prensa Indígena (1994), la página web Mapuexpress (1999), el colectivo Lientur de contrainformación (que se transformó en el periódico) y la agencia de noticias AZKINTUWE (brazo comunicacional del pueblo mapuche) (2000); finalmente, en Argentina, la radio comunitaria La Voz Indígena (2002) -Salta y señalamos, también, al Plan Nacional Indígena Originario de Comunicación Audiovisual de Bolivia, surgido en 1997 (Agurto y Mescco, 2012).

Además de La Voz Indígena en Tartagal, en Argentina, existen experiencias del pueblo mapuche como la radio NewenHueche (fuerza de gente joven), nacida en 2004. Ubicada a 20 km de la localidad de Junín de los Andes, al Sur de la provincia de Neuquén, esta radio pertenece a la comunidad mapuche Linares. Asimismo, otras experiencias que podemos referenciar son la radio AletwyWiñilfe (lucero que brilla) (2005), ubicada en la localidad de Aluminé y la radio Wajzugun (voces que circulan), perteneciente al pueblo

mapuche de San Martín de los Andes, ésta fue la primera en ser un medio indígena AM en Latinoamérica (Ortega, 2014).

La formación de redes entre las diversas experiencias potenció la organización de la circulación de las voces y reclamos indígenas en América Latina. Ejemplo de esto se puede referir de la siguiente manera:

En 1996 nació la Coordinadora Audiovisual Indígena-Originaria de Bolivia; en 1997 se creó la Red Kichewa Satelital, vinculada a la Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica (ALER); en 2001 nació en el norte argentino la Red de Comunicación Indígena (RCI) conformada inicialmente por organizaciones indígenas de las provincias de Chaco y Formosa, y el Instituto de Cultura Popular (INCUPRO); en el año 2004 surgió en Perú la Red de Comunicadores Indígenas Quechuas de Ayacucho y en 2006 la Red de Comunicadores indígenas del Perú, por mencionar sólo algunos casos. (Doyle, 2013, p. 87)

Podemos ver cómo estos medios de comunicación y redes se enmarcaron en los proyectos políticos de organizaciones y pueblos indígenas, desde donde reivindicaron la condición étnica como punto fundamental de cada experiencia. En ese sentido, Doyle (2013) afirma que la emergencia de estos medios constituye parte de un proceso en el cual, desde las propias organizaciones, los líderes y referentes indígenas comienzan a reconocer vínculos entre sus propias luchas y, por tanto; asumen la necesidad de tener presencia pública para visibilizar tales reivindicaciones.

El ingreso de este nuevo componente al escenario de los medios alternativos, populares, comunitarios y ciudadanos trajo aparejado un principio de exclusión: la pertenencia étnica. Con la comunicación indígena, se plantea una frontera específica que no se encontraba en las definiciones anteriores. Es así que, con los medios indígenas, tiene lugar un conjunto de características, problemáticas y condiciones que particularizan el uso, la apropiación y la transformación social desde la comunicación.

En relación a la distinción entre comunicación indígena y comunitaria, Agurto y Mescco refieren lo siguiente:

No se trata solo de experiencias colectivas, comunitarias y participativas. Se trata de una comunicación que expresa la visión, demandas y propuestas de los pueblos indígenas, cuyo protagonismo social y político se ha incrementado en los últimos veinte años. Hablamos de una comunicación que responde a situaciones de exclusión, discriminación y hasta exterminio del sujeto histórico “pueblo indígena” que lucha por sobrevivir y conservar sus identidades en un mundo dominado por la globalización. (2012, p. 1)

Para estos autores, la comunicación indígena ha sido leída desde perspectivas etnocéntricas occidentales que, por un lado, reducen a los pueblos indígenas a la condición de primitivos inferiores y, por otro, disocian la relación que existe entre comunicación y cultura para los pueblos originarios, acentuando así, el sesgo instrumentalista de los medios. Atendiendo a estas consideraciones, para la comunicación indígena es necesario valorar a la comunicación más allá de los medios tecnológicos:

La comunicación indígena es constitutiva del sujeto social indígena y de sus expresiones simbólicas, tejido nervioso de la trama o tejido que le da identidad sociocultural. En los pueblos andinos esta trama se advierte en innumerables expresiones como el habla, la vestimenta, los tejidos, los rituales que requieren ser más estudiados de manera integral y no sólo a partir del enfoque mediático o tecnológico moderno. (Agurto y Messco, 2012, p. 4)

Algunos estudios que apuntan a constituir a la comunicación indígena en un campo de indagaciones específico (Agurto y Messco, 2012; Cuesta Moreno, 2012; Castells-Talens, 2011) plantean lineamientos comunes. Estos se tejen en el carácter constitutivo de la comunicación ancestral en las culturas de los pueblos – traslada, así la condición de preexistencia étnica a la relación con las tecnologías, de tal modo destaca las formas de comunicación anteriores a la conquista-; la importancia de la apropiación de los medios tecnológicos y la potencialidad que esto le imprime a las luchas modernas y el rechazo a la categoría “comunitaria” -pues limita la incidencia de acción de los medios, al considerar a “lo comunitario” circunscripto a los entornos locales y a la cercanía a las relaciones interculturales para, desde allí, definir la experiencia de contacto con otras culturas-.

Centrados en indagaciones sobre la comunicación precolombina, Beltrán (2008) y un conjunto de investigadorxs bolivianxs ahondan en las formas de comunicación no ligadas a la tecnología moderna. Desde sus trabajos, propusieron el concepto “comunicación precolombina” para referir a:

Aquel conjunto diverso, híbrido y complejo, así como cultural e históricamente definido, de procesos de producción, circulación y uso de significaciones y sentidos, estructurados y materializados en distintos lenguajes y soportes, generados por los diferentes pueblos que habitaban América Latina hasta antes de finales del siglo XV. (Beltrán, Herrera, Pinto, Torrico, 2008, p. 19)

Asimismo, identificaron y organizaron las formas de comunicación precolombina bajo el siguiente orden:

Comunicación oral, compuesta por las lenguas nativas que encontraron los conquistadores europeos a su arribo al territorio.

Comunicación escrita, presente en los libros mayas (códices), las estelas y las esculturas principalmente.

Comunicación iconográfica, basada en representaciones pictóricas, en tallados, khipus, ábacos e inscripciones hechas en cerámicos, textiles y objetos de orfebrería y joyería.

Comunicación gesto-espacial-sonora, expresada ante todo en la danza, la música y el teatro.

Comunicación espacial-monumental, cuyas manifestaciones fueron las pirámides, las wakas, los templos, los monolitos y las chullpas. (Beltrán et al., 2008, p. 40)

Tal como podemos ver, la emergencia y consolidación de la comunicación indígena abre un abanico de estudios que tensionan las principales corrientes de investigación sobre los medios comunitarios, alternativos y/o populares. Se fundamenta, principalmente, a partir de la anteposición de la condición étnica como una reivindicación de autonomía frente a lo “otro” blanco o hegemónico, entre los que muchos ubican a los propios medios alternativos. Este tipo de posicionamientos cae, nuevamente, en las totalizaciones normativas que preconceptualizan a “los medios comunitarios o alternativos”, según una determinada

lectura. Es imposible comprender a todas las experiencias de CCAP para trazar los motivos que justifiquen un determinado rechazo. Sin embargo, es propicio ahondar en las razones del por qué las experiencias indígenas asumen esta categoría como definitiva. Por nuestra parte, reconocemos que este cruce de categorías, muchas veces, deja de lado la complejidad misma de las adscripciones étnicas y la heterogeneidad de los contextos en los que habitan los pueblos; tal es el caso de La Voz Indígena, colectivo pluriétnico.

Como hemos señalado, en Argentina surgió en 2009, con la sanción de la LSCA, la categoría “Comunicación con Identidad”. Ésta fue promovida por grupos y organizaciones indígenas con el objetivo de que el derecho a la comunicación no excluya, nuevamente, a los pueblos originarios como sujetos públicos. Siguiendo esta línea argumentativa, afirman:

La comunicación con identidad se enmarca en un contexto de revalorización de la identidad originaria, con el uso de las nuevas tecnologías de la comunicación y la información, proceso que se viene desarrollando de formas muy diversas en nuestro país y todo el continente, en un contexto amplio donde la preparación de hombres y mujeres en materia de la comunicación desde una perspectiva de desarrollo integral con derecho, contribuye con la mayor pertinencia y realidad en lo referente a argumentaciones y auto-representaciones sólidas y legítimas de los propios Pueblos Indígenas. (Baraldini et al. 2011, p. 9)

Este antecedente es uno de los más importantes en Argentina para la comunicación indígena. Bajo el lema “Comunicación con Identidad”, se pusieron en funcionamiento muchos medios indígenas pertenecientes a distintas comunidades a lo largo del país. Las descripciones y definiciones sobre qué es la comunicación indígena fueron motorizadas por la Coordinadora de Comunicación Audiovisual Indígena de Argentina (CCAIA), en la que se agruparon dirigentes de distintos pueblos, especialmente, mapuches.

La categoría “Comunicación con Identidad” (CCI) abreva reclamos y búsquedas históricas de los pueblos originarios, los cuales encontraron en la comunicación una oportunidad para vehicular sus luchas y reafirmar las identidades étnicas. La experiencia argentina, en lo referente a medios de comunicación y pueblos originarios, da cuenta de una profunda exclusión, que va a contramano de la creciente legislación sobre los derechos de los pueblos indígenas. Es a partir de esto que la propuesta de la CCI es acceder al medio para

que funcione a la par de las luchas de los pueblos originarios. Respecto a la diferencia étnica y las autonomías indígenas, la CCI reafirma:

Los Pueblos Indígenas poseemos propios modos y formas de comunicación que son una expresión de cosmovisiones diferentes a la occidental, y que tienen características singulares: son horizontales, no lucrativas, democráticas y explícitamente colectivas. Y esa comunicación se sustenta necesariamente en la identidad indígena, lo que la hace única e irrepetible. (Baraldini et al. 2008, p. 5)

Bajo este concepto, los medios indígenas no son equivalentes a los medios comunitarios, por considerar que la tradición comunitaria ha reproducido el paternalismo occidental. Los medios indígenas, por su parte, anteponen la identidad étnica, ratifican su autonomía y se presentan como “otros” distintos a los medios gestionados por otras identidades. La CCAIA especifica:

La propuesta tenía como objetivo que los Pueblos Originarios podamos ser propietarios de nuestros propios medios para gestionar, administrar y llevar adelante procesos de comunicación con valores y principios acordes a nuestra identidad, que respeten nuestras prácticas de comunicación ancestral y nuestras cosmovisiones diferentes a la del mundo occidental. (Baraldini et al. 2008, p. 14)

A partir de esto, podemos ver como la caracterización “Comunicación con Identidad” asume, en primera línea, a la indigenidad como principio rector y, asimismo, como barrera de confrontación y distinción. No refiere solamente a la “comunicación indígena”, sino que, mediante esta fórmula, expresa una clara manera de entender a la propiedad y la gestión de los medios de pueblos originarios en pos de la revalorización y de la visibilización de la identidad étnica.

La CCI no actuó solamente como una categoría o concepto, fue una estrategia que habilitó una serie de políticas públicas estatales para poner en funcionamiento medios de comunicación gestionados por pueblos originarios. El activismo indígena fue clave para demandar al Estado el cumplimiento del derecho a la comunicación en el marco de un escenario propicio para la diversidad. En este sentido, con la identidad étnica en el centro de la escena, los aportes de Lizondo (2015) y Lois (2014) reflexionan sobre las disputas en torno

a la categoría “comunicación con identidad” y su tensa relación con la comunicación comunitaria, para dialogar con la interculturalidad como propuesta de abordaje.

A partir de la lectura de Lizondo, podemos ver que la autora se interioriza por el fenómeno de la CCI en la radio comunitaria La Voz Indígena. Específicamente, estudia la problemática de la identidad étnica en un medio comunitario gestionado por pueblos indígenas. En el fragor del debate por la LSCA, como ya mencionamos, surge esta categoría como una propuesta de las organizaciones de pueblos originarios, lo que para la autora configuró un “modo de presentarse ante el Estado”. Esto implica “rasgos que van más allá de lo mediático” (Lizondo, 2015, p. 80) y que no pueden abordarse desde la mirada occidental. En esa misma investigación, la autora considera que existe un claro emparentamiento entre las experiencias de CCAP y los medios indígenas, a pesar de las diferentes denominaciones. En referencia al caso de La Voz Indígena, la identidad actúa como un elemento presente y eje vertebrador de la radio.

En relación a los aportes de Lois, el autor se inmiscuye en la relación entre interculturalidad y CCAP. Para esto, toma los aportes de Grimson (2001) y expone el concepto de comunicación intercultural como una práctica social -en el sentido bourdieano del término-. Al referir de tal modo a la práctica, alude a un sistema de posicionamientos en un campo determinado. De tal modo:

La comunicación intercultural se coloca en el centro de la cuestión estructural-colonial racial, a la vez que impulsa la transformación de las estructuras, instituciones y relaciones sociales que sostienen desigualdades y la construcción de condiciones radicalmente distintas. Traza un camino que no se limita a las esferas políticas, sociales y culturales, sino que se cruza con las del saber, el ser y la vida misma. Es decir, se preocupa también por la exclusión, negación y subalternización ontológica y epistémico-cognitiva de los grupos y sujetos que ocupan los lugares subordinados de la sociedad, que privilegian a unos/as sobre otros/as, naturalizando la diferencia y ocultando las desigualdades que se estructuran y mantienen en su interior. (Lois, 2014, p. 10)

Otra referencia teórica de interés para pensar la comunicación indígena es el artículo *From Media to Buen Vivir: Latin American Approaches to Indigenous Communication*

publicado por Arcila Calderón, Barranquero y González Tanco (2018). En él, delinear las principales caracterizaciones de la comunicación indígena en América Latina. Lxs autorxs consideran que, más allá de la tradición de la CCAP y de la emergencia en la década de 1980 de las primeras experiencias de medios autodenominados indígenas, es el inicio de los 2000 el periodo de mayor impulso para la creación de este tipo de medios, en conjunto con el crecimiento de los movimientos indígenas organizados por el derecho a la comunicación - por ejemplo, el caso argentino de la Comunicación con Identidad-. Asimismo, señalan que la comunicación indígena es una categoría aún en construcción con variadas derivaciones, entre ellas, la comunicación y su relación con el Buen Vivir. Este último es un concepto parte de la filosofía andina, el cual propone una alternativa al modo de pensar y actuar sobre la naturaleza desde la transformación de las relaciones humanas en temáticas como el desarrollo, el consumo y el extractivismo.

Arcila Calderón junto a otros autores (2018) confeccionaron una detallada descripción del campo de estudios de la comunicación indígena. En este ejercicio, resumen las principales temáticas abordadas, entre ellas, la apropiación de las Tecnologías de la Información y la Comunicación, las políticas y regulaciones, los medios indígenas y, por último, la comunicación por el Buen Vivir influenciada por el pensamiento latinoamericano y la perspectiva decolonial. Para estos autores los primeros tópicos constituyen una continuidad de la tradición de las discusiones sobre la comunicación alternativa en Latinoamérica y se enfocan en los estudios de medios, mientras que los segundos ejes temáticos representan aspectos emergentes centrados en perspectivas interdisciplinarias. Particularmente, desde 2005, se observa una focalización en la comunicación indígena como un derecho, lo que impactó en el diseño de leyes y políticas en las que la comunicación indígena se transformó en una categoría diferenciada.

Desde estas miradas, la comunicación indígena se asume, generalmente, como una categoría distinta a la CCAP por diferentes razones:

- (a) el enfoque político-cultural de la comunicación indígena, (b) las demandas por un derecho a la comunicación diferenciado, (c) una visión integral de los procesos de la comunicación insertados en la cultura y la cosmovisión, y (d) una orientación hacia

la construcción del Buen Vivir (...). (Arcila Calderón et al., 2018, p. 188. Traducción propia)

Bajo este criterio, el estudio de la relación entre la CCAP y la comunicación indígena puede contribuir al campo de la comunicación en América Latina. A modo de sintetizar este vínculo, los autores indican que los estudios usualmente resaltan cómo los grupos indígenas han sido fundamentales en el rol político y cultural de los medios alternativos para la preservación y la legitimación de la lengua, la cultura y los reclamos territoriales. En relación a esto, la comunicación actuó como una herramienta política para “forjar autonomía y resistencia física, y (...) para construir identidad, contra-narrativas y autorepresentación” (Arcila Calderón et al., 2018, p. 188). De esto podemos ver que otra tendencia resulta del énfasis en las funciones internas y externas que han cumplido los medios comunitarios para el fortalecimiento de la autoexpresión y la reafirmación de la historia, la cultura y la identidad de cada grupo (en su dimensión interior), así como también para la ayuda a conectar a los pueblos indígenas con otras comunidades, crear redes solidarias, combatir la estigmatización y proyectarse al mundo.

Por su parte, la comunicación indígena también es percibida como un derecho inmaterial el cual requiere ser preservado a fin de construir identidad y de participar al interior de la vida política comunitaria en consonancia con una concepción de la comunicación indígena como derecho colectivo. Vemos así cómo ésta se distancia de la mirada individualista occidental. Otra perspectiva que se hace presente es aquella que considera que la comunicación indígena trasciende las barreras del instrumentalismo y se asemeja a formas comunales, de solidaridad, de autoorganización, etc.

De este modo, podemos ver que la comunicación por el Buen Vivir es un derivado de los debates anteriores y constituye una nueva expresión conceptual que, en palabras de Arcila Calderón y otros autores, es “el tópico emergente mejor articulado en la comunicación indígena latinoamericana en los últimos diez años” (2018, p. 188). Esta valorización se sustenta en que representa una forma alternativa a la modernidad occidental que tensiona la noción de desarrollo y pone en el centro de los debates a la colonialidad y sus efectos en las configuraciones sociales y académicas.

Finalmente, podemos decir que la mayoría de los estudios sobre la comunicación indígena se abocan a la potencialidad de los medios gestionados por pueblos originarios para la expresión de demandas étnicas, pero descuidan las diferencias de género, edad y clase al interior de los mismos grupos. De esto se desprende una tendencia a la idealización de las experiencias de medios indígenas, pues la discriminación desaparece de los abordajes. Arcila Calderón y otros concluyen su pormenorizado diagnóstico en la afirmación de que:

La investigación latinoamericana sobre la comunicación indígena ha progresado extensamente en la última década desde enfoques centrados en los medios hasta concepciones más integrales como la comunicación por el Buen Vivir, incorporando conocimientos de perspectivas como la teoría de los medios, la antropología, las ciencias políticas. El desarrollo de este tema ha abierto nuevos desafíos para la teoría de los medios en general (...) Estos desafíos incluyen al imperialismo cultural, los medios alternativos y las políticas de la comunicación. (2018, p. 194)

En relación a esto, los autores niegan la posibilidad de una indigenidad particular que pueda definir aquellas contribuciones de las comunidades. Conciben que se ha ido construyendo un cuerpo de conocimientos a partir de una tradición intelectual, que más bien complementa a la comunicación occidental en lugar de que rechazarla. Tales contribuciones propician un terreno fecundo de reflexiones y caminos para la decolonización epistemológica (Arcila Calderón et al. 2018).

Bajo el mismo ímpetu, nos encontramos en un campo habitado por nuevos enfoques, como el caso de las teorías decoloniales que toman a la colonialidad del poder (Quijano, 1992, 2014) como eje de las múltiples expresiones de desigualdad y sometimiento de los pueblos de América Latina. El Buen Vivir, de tal forma, se encuadra en estas emergencias teóricas que se han expandido al estudio de las experiencias de comunicación.

Los aportes del grupo de estudios modernidad/colonialidad compuesto por pensadores como Mignolo, Grosfoguel, Walsh, Quijano, Castro Gómez, Lander, entre otros, han incidido en la agenda actual del campo de la comunicación en general y, específicamente, en el escenario de la CCAP y de la comunicación indígena. En 2016, Herrera Huérfano, Sierra Caballero y del Valle Rojas explicitaron la necesidad de decolonizar la Escuela Latinoamericana de la Comunicación (ELACOM). Así, la apuesta por ensayar y proponer

nuevas formas de entender a la teoría y a los modos de habitar el mundo en base a la heterogeneidad de experiencias (de comunicación, movimientos y expresiones de pueblos indígenas, movimientos sociales, grupos campesinos, entre muchos otros casos) de América Latina, ha sido el cimiento de los estudios latinoamericanos. Todo ello, al ritmo de las luchas de los pueblos originarios, de los movimientos sociales y de sus alternativas jurídicas, de organización y de vida, como el caso del Buen Vivir. Desde esas coordenadas establecen retos a las creaciones teóricas y a las interpretaciones de la rica historia de la ELACOM, recogida y reactualizada por los estudios decoloniales.

A partir de este nuevo paradigma, desde los posicionamientos teóricos que asumen la experiencia de la colonialidad,⁴⁹ se emprende el camino de la decolonización del campo de la comunicación y de la comunicología. Esto ha implicado:

...transparentar y reconstruir la historia y memoria de América Latina para generar procesos de producción y valoración de los saberes locales, prácticos, ancestrales y populares que fueron subestimados y subyugados por los saberes universales y generalizantes de las ciencias sociales, cuyo “conocimiento es abstracto, desincorporado y deslocalizado” (Walsh, 2005, p. 42). Y, al mismo tiempo, generar nuevas relaciones entre los diferentes tipos de conocimiento, desde una dinámica de heterarquía, esto es, entendida como entrecruzamiento abierto y multidimensional sin la certeza, por otro lado, habitual en la racionalidad instrumental y el neopositivismo, de superioridad o importancia de unos elementos sobre otros (Kontopoulos, 1993); en este caso, de unos conocimientos sobre otros. (Herrera Huérfano, Sierra Caballero y del Valle Rojas, 2016, p. 87)

El impulso de la decolonialidad renueva el paradigma de la crítica, desde el rechazo al logocentrismo europeo y la búsqueda por nuevos modos de comprender a los fenómenos, que trasciendan las dicotomías sujeto/objeto y racionalidad/irracionalidad. Desde tal superación, se aspira a incorporar el diálogo de saberes locales, indígenas, de cosmovisiones, sentimientos, entre otros.

⁴⁹ Entendida como “la condición histórica, moderna, de canon de poder y jerarquía cultural, étnica y epistémica, que posibilitó y posibilita la dominación desde un centro de poder masculino-patriarcal, blanco, anglófono, letrado y científico sobre todas las otras comprensiones del mundo” (Herrera Huérfano, Sierra Caballero y del Valle Rojas, 2016, p. 86).

Para Herrera Huérfano y otros (2016) descolonizar la ELACOM implica:

Un diálogo de saberes en tres direcciones: 1) la integración entre saberes teóricos y saberes prácticos, porque el origen de la relación comunicación-desarrollo, propia de América Latina se sitúa en la práctica innovadora de proyectos desde asociaciones y colectivos ciudadanos, (...) 2) la necesaria reflexión y acción desde el intercambio entre saberes comunes, cotidianos, populares, ancestrales, artísticos y científicos en el marco de la autodeterminación de los pueblos y las culturas locales, 3) en la complejidad de la relación entre saberes que provienen de diferentes campos o disciplinas sociales y humanas (comunicación, economía, política, derecho, sociología, psicología, antropología) y aquellos que provienen de las llamadas ciencias naturales. (pp. 88-89)

Tal como hemos podido leer, la heterogeneidad y la tendencia a la praxis transversalizan a la CCAP y a nuevas categorías como la Comunicación con Identidad, la Comunicación por el Buen Vivir y la Comunicación Indígena. Hasta el momento, hemos dado cuenta de las tensiones y puntos en común que presentan la polifonía de los estudios de comunicación comunitaria; ahora buscamos ahondar en aquellas dimensiones e implicancias que trae consigo un medio comunitario gestionado por diversos pueblos originarios: FM Comunitaria La Voz Indígena

La línea editorial de la radio: el rol de los Talleres de Memoria Étnica

En nuestra cultura nos comunicábamos con los pájaros, con los espíritus a través del viento. Hoy lo hacemos a través de radio comunitaria FM La Voz Indígena. Difundiendo la historia, la cultura y la música de los diferentes pueblos originarios, somos pájaros metálicos. (Fondo de Archivo ARETEDE, 2008)⁵⁰

⁵⁰ Spot radial. Disponible en: <https://soundcloud.com/user-209132697/pajaros-metalicos>

Hemos ido desandando el campo de posibilidades de emergencia de FM Comunitaria La Voz Indígena y analizando los distintos elementos que contribuyeron a que la experiencia exista y se consolide. La participación y los efectos de la organización ARETEDE, los Encuentros Departamentales de Mujeres Indígenas, los Talleres de Memoria Étnica, la articulación con políticas públicas de determinados programas nacionales junto con el impulso de la sanción de una ley histórica para los medios comunitarios y el reconocimiento del derecho a la comunicación han repercutido en el seno del colectivo de comunicadores y comunicadoras.

Así también, hemos distinguido dos etapas principales. Por un lado, el impulso inicial, aproximadamente en 1999, con el nacimiento, consolidación y expansión de ARETEDE como una organización territorial, cuyo trabajo se enfocaba principalmente en la gestión de proyectos comunitarios y la concreción de los primeros Encuentros de Mujeres Indígenas. Por otro, la etapa de afianzamiento del proceso colectivo, aproximadamente desde 2002, en la que se encuentran los EDMI, los TME, la publicación de los dos libros que reúnen el trabajo de esos años, la construcción del Centro Cultural Litania Prado, la aparición de la demanda de comunicación, los talleres de capacitación en comunicación comunitaria, la emisión del programa La Voz del Pueblo Indígena y la inauguración de la radio propia, en 2008.

En esta reconstrucción y caracterización, hemos visto -hasta ahora- cómo con el ensamblaje de todos los componentes se ha desarrollado una particular forma de trabajo. Esto conforma lo que denominamos una ‘política de la identidad’ en la que la cultura y la lucha por defenderla han ocupado el lugar central. En este apartado nos proponemos ver cómo, desde la inauguración de la radio en 2008, con el impulso de la LSCA y con el apoyo de las redes que ya hemos mencionado, se fueron construyendo las prácticas de la comunicación comunitaria.

Nos centraremos en las prácticas que se fueron constituyendo como parte del conjunto de acciones que hemos explicitado en los anteriores capítulos, cada una de ellas incidió en la delimitación de un régimen de prácticas. Nos remitimos al sentido metodológico al que alude Foucault (1982) cuando se refiere a la necesidad de estudiar no a las instituciones sino a las prácticas, entendidas como el punto de unión entre lo que se dice y lo que se hace. Asimismo,

nos parece importante retomar cómo éstas configuran programaciones de conductas, estrategias y lógicas.

Tanto ARETEDE, los TME y el grupo de mujeres indígenas conformaron el campo de emergencia de la radio. Asimismo, hemos dicho que, con el surgimiento del proyecto comunicacional y la concreción del medio, el colectivo y ARETEDE tomaron un rumbo de mayor solidez y unión, puesto que las prácticas de capacitación en comunicación conformaron un primer tipo de sujeto político: lxs comunicadores indígenas. En consecuencia, cuando se inauguró la FM, en 2008, ya existía un sólido grupo de comunicadores, mujeres, disidencias sexuales y hombres, quienes protagonizaron la puesta en funcionamiento y la permanencia al aire de la radio. En relación a esto, nos hacemos algunas preguntas sobre la experiencia y temáticas muy visibles, tales como el derecho a la comunicación, la resistencia y las luchas indígenas. Estos interrogantes se focalizan en analizar qué métodos, redes y puntos de aplicación formaron la experiencia radial.

Para empezar, La Voz Indígena salió al aire, en 2008, en la 95.5 del dial, con seis años de trabajo previo. Durante ese período de tiempo, se configuraron conclusiones que actuaron como fundamentos para la existencia de la radio, entre ellas, las más importantes: la sistemática exclusión de los pueblos indígenas de los medios de comunicación, la necesidad de expresión y la importancia de contar con una radio para el mantenimiento de la cultura y la identidad. A partir del diagnóstico de exclusión y con la voluntad manifiesta de expresión, se iniciaron las acciones para poner al aire las voces de los pueblos indígenas, pero no se trataba simplemente de que personas indígenas participen de un programa de radio o que tengan un medio de comunicación. La problemática era más profunda y requería pensar qué tipo de radio, qué tipo de comunicación, qué discursos y qué posicionamientos se ponían al aire. Fue así que la FM Comunitaria La Voz Indígena no podía repetir los mismos discursos que los demás medios “hegemónicos” de Tartagal.

En ese proceso, en la definición de la dimensión político/cultural y comunicacional de la experiencia de la radio, los Talleres de Memoria Étnica desempeñaron una función decisiva. Desde 2001, aproximadamente, se comenzaron a reunir grupos de mujeres indígenas con el acompañamiento de ARETEDE. Estos encuentros produjeron un corpus discursivo que, luego, se transformó en el principal insumo estético/discursivo de la radio.

Como hemos visto, la organización de los talleres buscaba promover la expresión de las mujeres en temáticas referentes a la vida comunitaria, sus modos de vida y costumbres. Los encuentros en torno a la memoria generaron dos libros. En particular, el segundo, titulado *El Anuncio de los Pájaros: Voces de la Resistencia Indígena* fue el que más incidió en la organización discursiva y política de la radio. Respecto a la producción de la segunda obra, fruto de los TME, derivó un cambio en las temáticas de las reflexiones. Puntualmente, este viraje se dio a partir de la incorporación de nuevos ejes de indagación referidos a las luchas y resistencias indígenas durante el proceso de conquista y colonización del Gran Chaco, así como también incluyó a la dimensión contemporánea de las nuevas movilizaciones y demandas de los pueblos originarios.

Sabemos, los TME se dividieron en dos instancias: la primera, consecuencia de las indagaciones iniciadas en 2002, se centró en “la voz de las mujeres indígenas”. Conjuntamente con el desarrollo de los Encuentros Departamentales, el espacio de la memoria funcionó “como una instancia clara del ejercicio pleno de los derechos de la mujer indígena” (Fondo de Archivo ARETEDE, 2003, p. 6), donde se expresaba y compartía los relatos sobre sus vidas, aspectos vinculados a las “actividades productivas tradicionales, la vida en el monte, sus conocimientos, creencias y valores”, como también aquellas “esperanzas y (...) luchas diarias por el reconocimiento de la sociedad como mujeres y como indígenas” (Fondo de Archivo ARETEDE, 2003, p. 6). Este primer momento de los TME, se abocó a la experiencia íntima de la vida de las mujeres, como se expresa en la frase: “hablar de sus cosas” (Fondo de Archivo ARETEDE, 2003, p. 6). La faceta buscó retratar la experiencia cotidiana para valorizar el trabajo doméstico, haciendo explícita la manera en que opera la división sexual del trabajo y las desigualdades que conlleva. Así, las actividades de crianza de niños, la recolección, la salud, la educación, la cocina, la responsabilidad sobre el hogar, el rol como productoras y reproductoras, se enuncian como luchas diarias, trabajo no reconocido, ni valorado en el propio entorno y sociedad.



Figura 33. Mujeres wichí, mural pintado por el artista guaraní Luis Giménez en las paredes de radio comunitaria La Voz Indígena y el Centro Cultural Litania Prado. (2019). Registro propio.

Esta primera instancia, focalizada específicamente en la perspectiva de género, propició la formación de una dimensión inicial de las luchas entendidas como pequeñas acciones y gestos que, pese a que no ser vistos como una actividad de lucha, constituyeron las primeras manifestaciones políticas de un conjunto de mujeres en proceso activo de fortalecimiento.

Por otro lado, la segunda parte de los TME experimentó un giro fundamental para la organización en general, cuyos efectos repercutieron en ARETEDE, el colectivo indígena y la radio. Las reflexiones se orientaron a la “resistencia indígena”, siendo éste el momento en que emergió discursivamente dicha consigna. Las mujeres indígenas abrieron el camino a la discusión colectiva sobre la historia de la conquista, las batallas y las consecuencias de estos hechos en las memorias de los pueblos. Esta instancia contó con la participación de hombres, caciques y ancianos que brindaron sus testimonios. Vemos también, que esta etapa promovió particularidades de gran incidencia para el colectivo como ser la transformación política de las mujeres, quienes mutaron de líderes circunscriptas al ámbito doméstico a dirigentes en

conquista de nuevos espacios: la escena pública, las instituciones y los medios de comunicación. Este salto permitió que se acceda a espacios de conocimiento que se habían mantenido restringidos hasta entonces.

De este modo, vemos cómo ambas etapas confluyeron en la descripción de las mujeres indígenas como “incansables luchadoras, sostenedoras del hogar y transmisoras permanentes de cultura” (Fondo de Archivo ARETEDE, 2005, p. 16). Este recorte define la experiencia de los TME y el valioso e insustituible lugar que ocupan las mujeres en la configuración de las comunidades indígenas de la zona. Ahora bien, con la introducción de la “resistencia indígena” como temática, los TME redefinieron el rumbo de sus reflexiones y se abocaron a las “luchas indígenas” del pasado y el presente. Aquellos tópicos tales como las batallas de la conquista, la guerra de Bolivia y Paraguay, la participación de mujeres en los cortes de ruta y la lucha por las tierras fueron el núcleo de las indagaciones.

Este momento significó un profundo quiebre en el colectivo de los TME y en la programación, las estrategias y rumbos de quienes integraban el incipiente espacio desde el acompañamiento de un componente decisivo: la palabra. Dentro del colectivo, la acción de “contar” se enfrentó a las barreras del miedo, ello no impidió “hablar sobre todos aquellos temas en los que el pueblo se había llamado al silencio” (Fondo de Archivo ARETEDE, 2005, p. 20). Con este accionar se entendió “el valor de la palabra y desde la conciencia del valor que las luchas indígenas han tenido en su historia tomaron una decisión: la de hablar” (Fondo de Archivo ARETEDE, 2005, p. 20).

Consideramos, así, que los TME actuaron en la definición de los siguientes aspectos: a- la línea editorial de la radio, b- la dimensión estética, c- la constitución de la memoria colectiva del grupo, d- la configuración del horizonte político del colectivo en su totalidad (ARETEDE, Centro Cultural Litania Prado y radio comunitaria La Voz Indígena). La incidencia de los talleres no solo actuó en un camino de liberación de la memoria, sino fundamentalmente, en la conformación de un colectivo de personas agrupado en torno a la búsqueda de una alternativa de vida. Este proceso, iniciado en 2002, fue paulatinamente mimetizándose con la radio y generando intercambios e influencias. Al respecto, en el segundo libro de los TME, editado en 2005, se expresa:

Hoy, la demanda de los grupos indígenas es la de reconstruir aquellos procesos históricos regionales, en relación a la resistencia indígena, con una mirada propia, desde la que sea posible reconocerse e iniciar el camino de construir un futuro digno. Que la reivindicación de sus derechos y la obtención de sus territorios, permitan construir con dignidad, su vida cotidiana. (Fondo de Archivo ARETEDE, 2005, p. 23)

El desarrollo de los talleres y la metodología empleada (entrevistas, técnicas grupales y conversaciones) motivaron la formación de una experiencia compartida de vivencias, recuerdos y sentidos sobre el pasado, logrando, como consecuencia, unificar a personas de diferentes pueblos indígenas. De este modo, la colectivización de la memoria étnica permitió ahondar en las características comunes de la conquista y, desde allí, aportar a la formación de un sentido de pertenencia a una colectividad con sufrimientos y causas compartidas. Los participantes de estos pueblos indígenas -los cuales tienen distintos modos de vida y tensiones interétnicas históricas-, durante los talleres, experimentaron un proceso de equiparación de diferencias; esto es, un proceso de unión y alianza en torno al sentido de las luchas del presente y el futuro.

En cuanto a las indagaciones sobre la memoria en pueblos sometidos a procesos de genocidio, los recuerdos y la palabra se relacionan con la experiencia del horror y el trauma. En el caso de los pueblos indígenas del norte de Salta, nos referimos a sobrevivientes de un proceso de conquista reciente en el tiempo, como hemos visto en el primer capítulo de esta tesis. El horror, en este sentido, forma parte aún hoy de los testimonios y las preocupaciones colectivas.

Traverso (2007), en su análisis sobre la relación entre historia y memoria, manifiesta que esta última atraviesa diferentes etapas de acuerdo al modelo propuesto por Henry Rousso en *Le syndrome de Vichy* (1990). Al respecto, enuncia: “En principio hay un acontecimiento significativo, con frecuencia un traumatismo, después una fase de represión (*refoulement*) que será tarde o temprano seguida de una inevitable anamnesis (el retorno de lo reprimido)” (Traverso, 2007, pp. 81-82). Esto plantea que la relación entre los traumas colectivos, luego de un acontecimiento significativo, dificulta u obstaculiza los procesos de memoria. Esto se hizo presentes en las manifestaciones de lxs integrantes del TME. Estos, muchas veces,

expresaron lo difícil de la acción de hablar de temas que habían sido ocultados y de hechos que habían conducido a que ancianos tomen la decisión de olvidar y no continuar con la transmisión oral de determinadas tradiciones e historias porque, justamente, ello era lo que identificaba a los indígenas como tales.

“Los pueblos se habían llamado al silencio” fue una de las afirmaciones recogidas durante los TME. Toma especial interés, entonces, el valor particular de este grupo de personas que decidieron “hablar”. Especialmente esto resulta así, cuando miramos el contexto en el que se producen estos hechos, en el marco de una sociedad ciega e indiferente ante matanzas y experiencias del horror. Como parte de este proceso, el olvido, la indiferencia y la ignorancia sobre “lxs otrxs” habitantes de la ciudad se representa en la carencia de referencias culturales o históricas a los pueblos indígenas en la arquitectura de Tartagal -más marcado resulta ello en la educación cívica identitaria de los habitantes tartagalenses-.

Sobre este tema, Kaufman toma como tópico a la relación entre memoria y horror para reflexionar sobre la dictadura argentina. En uno de sus escritos afirma que “los acontecimientos del horror han sido producidos como acciones destinadas a intervenir en la continuidad transgeneracional para producir transformaciones histórico sociales irreversibles” (2003, p. 38). En el caso de los pueblos indígenas, los cambios materiales introducidos por la conquista y colonización han sido algunos de los siguientes: la quita y usurpación de territorios, la reubicación de los poblados en los márgenes de las ciudades, el hacinamiento y el lento proceso de sometimiento como mano de obra barata y de asimilación de prácticas de vida ajenas. Estas transformaciones no pueden dejar de asociarse al ejercicio de la violencia y la repercusión traumática en la conformación colectiva de una subjetividad. Es relación a este tipo de traumas, Kaufman sostiene:

Un trauma es un agente externo al sujeto que le ocasiona una lesión, y que se articula en su historia y su memoria, dando lugar a la producción de entidades significativas, imaginarias, sintomáticas o lingüísticas susceptibles de interpretación. Los traumas comprenden circunstancias accidentales para el individuo singular, pero se presentan en forma constante como conjunto en la población, en determinado período de tiempo. Por lo tanto, forman parte de la historia humana. (2003, p. 35)

Atendiendo a esta reflexión, podemos reconocer cómo los traumas colectivos vinculados al proceso de conquista, a las batallas y matanzas colectivas⁵¹ vivenciadas por los pueblos indígenas y, puntualmente, manifestados en lxs integrantes de los TME, se interpretaron como una singularidad, una discontinuidad histórica en el devenir de los pueblos (Kaufman, 2003). El lugar otorgado al horror -y a la necesidad de entenderlo y resignificarlo cotidianamente- se emplazó, posteriormente, en la comunicación radial y en expresiones como los murales pintados en las paredes del centro cultural. Esto es una evidencia de los modos en que la conquista, las matanzas, las batallas, los robos de niños, de mujeres, entre otros hechos aberrantes condensados en las memorias colectivas,⁵² se transforman cotidianamente. Pues, están sujetxs a un permanente movimiento y producen efectos sobre el presente y la vida de lxs sujetxs colectivos.

En ese sentido, los TME actuaron desde la palabra y la expresión para encuadrar la experiencia del grupo desde la consciencia colectiva de un pasado traumático, un presente depositario de esas violencias, aunque actualizado mediante nuevas vejaciones. Sumado a esto, se hallaron con la certeza de un presente en construcción, en el que puede tener lugar la transformación.

Recuperando los aportes de Mata (2011) para el análisis de este fenómeno, uno de los rasgos distintivos de la CCAP es la capacidad de lxs sujetxs para “hacerse ver y oír” (p. 4). Esto a partir de sus formas de hablar, exhibir “lo que se es” desde lo profundo de sus vivencias. Tomar la decisión de hablar y sacar de adentro de cada pueblo aquellos relatos dolorosos -que incomodan al resto de la sociedad no indígena- constituyen actos disruptivos del orden del discurso. Resulta así ya que son equivalentes a “trastocar una distribución establecida de los cuerpos y de los bienes materiales y simbólicos” (Mata, 2011, p. 6), como ya hemos señalado, haciendo “vibrar el movimiento”. De tal forma, hablar significó un acto de arrojo, de recuperación de una posibilidad coartada, que permitió la pérdida del miedo a

⁵¹ El Taller de Memoria Étnica produjo, en 2015, el radioteatro llamado *Ocasos del pasado*. La obra relata un hecho conocido como "La matanza del Algodonal". Se narran los sucesos de una emboscada de los militares contra un poblado wichí. Esta historia forma parte de las memorias de los antepasados de una de las actuales directoras de la radio, Nancy López.

⁵² En 2020, el Taller de Memoria Étnica logró publicar dos libros que reúnen las memorias colectivas trabajadas durante este proceso, principalmente el texto *Un Peyak danzando en el viento. Voces del cacique Taikolic. Lucha del pueblo Toba del Pilcomayo (1843-1917)*, en el cual se enumeran las batallas de resistencia y el proceso de conquista militar.

hacerse ver desde los mismos rasgos que determinan la exclusión (Mata, 2011). La puesta en palabras del dolor fue el primer paso para desandar un camino de enunciación, visibilización y acción a través de la comunicación y otras estrategias.

Respecto de los TME, Castelnuovo considera que “el trabajo realizado permitió que las mujeres inscribieran sus luchas del presente en una genealogía de luchas pretéritas por la tierra” (2017, p. 114). Este proceso de inscripción se dio, especialmente, con la irrupción de las nuevas formas de la resistencia indígena y el rescate de figuras heroicas como la del cacique Taikolic. Fue en la segunda parte de los talleres cuando se consolidó la temática de la “resistencia indígena”. Allí se prestó especial atención a la historia del mencionado cacique. Como ya mencionamos, fue un guerrero del pueblo toba qom, el cual vivió en la zona del Pilcomayo y luchó contra la invasión blanca hasta su muerte, en 1917. La referencia a la lucha de Taikolic⁵³ forma parte de una de las reivindicaciones más grandes del colectivo.

La historia de Taikolic⁵⁴ fue traída a los TME por Berta Gómez y Lidia Maraz, quien era descendiente del guerrero. Ella, en conjunto con los aportes de su comunidad y del colectivo de memoristas, se dedicó a narrar su historia y a ser parte de un proceso colectivo de investigación. Desde allí se pudieron constatar datos históricos en distintas fuentes de la conquista, por ejemplo, en diarios de exploradores, reportes de expediciones militares, etc. con el objetivo de reconstruir la vida de este héroe indígena. Con esta historia y otros relatos de la memoria de los pueblos en torno a su vida en el pasado, pero también al proceso de desplazamiento territorial en la zona del actual Tartagal,⁵⁵ los TME confluyeron en la construcción de un gran corpus discursivo. Éste está compuesto por narraciones, información histórica, testimonios, entrevistas, entre otros, y fueron llevados al lenguaje radiofónico para conformar el principal componente estético-político de la emisora.

⁵³ En 2010, el colectivo de memoria étnica recibió una propuesta del gobierno boliviano de Evo Morales, la cual consistía en la posibilidad de retorno del pueblo Toba Qom a Bolivia. Se hicieron reuniones y se planteó la sanción de una ley de reconocimiento del genocidio y de reparación histórica. Finalmente, las negociaciones no avanzaron.

⁵⁴ Ver Maraz, L., Arias, B. y Kantor, L. (2020). *Un peyak danzando en el viento Voces del cacique Taikolic. Lucha del pueblo toba del Pilcomayo (1843- 1917)*. Tartagal: Fondo Editorial ARETEDE.

⁵⁵ La historia de las comunidades Yariguarenda, Taperigua y La Loma son parte de las narraciones sobre el proceso de desplazamiento y desposesión territorial que desembocó en la actual configuración urbana de Tartagal.



Figura 34. Taikolic y Danagai a caballo, mural pintado por el artista guaraní Luis Giménez en las paredes de radio comunitaria La Voz Indígena y el Centro Cultural Litanía Prado. (2018). Registro propio.

A partir de lo expuesto, podemos dar cuenta de la centralidad de la memoria en la experiencia de La Voz Indígena. Esto nos lleva a pensar en la dimensión de sus usos y propósitos. Para profundizar en esta lectura, recurrimos a los aportes de Jelin (2002), quien reflexiona en su libro *Los trabajos de la memoria* sobre el concepto “memorias colectivas”. La autora pone el acento en la necesidad de entenderlas como procesos activos. Desde allí, coincidimos con la autora en que, cuando nos referimos a las memorias colectivas, hablamos de sentidos compartidos, superpuestos e insertos en complejos entramados de relaciones de poder. Siguiendo a Jelin, “esta perspectiva permite tomar las memorias colectivas no sólo como datos «dados», sino también centrar la atención sobre los procesos de su construcción” (2002, p. 22).

Así, vemos cómo el conjunto de recuerdos puestos en común en torno a la reflexión sobre el pasado colectivo de un conjunto de pueblos se enlaza directamente con otro de los focos de la experiencia: la identidad. De este modo, podemos concebir que la memoria

colectiva conformada durante los TME incidió en la constitución de un sentido de coherencia y continuidad, fundamentales para el mantenimiento identitario del colectivo en estudio.

La memoria étnica de los pueblos originarios del norte de Salta, construida en la experiencia de La Voz Indígena, se configura como un conjunto de memorias disidentes que cuestiona las narrativas oficiales de la historia local y, fundamentalmente, ingresan en la pugna contra las narrativas dominantes e institucionalizadas, encargadas de nombrar y asignar roles a los indígenas. Respecto al proceso de configuración de la memoria étnica del colectivo de La Voz Indígena, éste fue paulatino y dinámico; asimismo, dinámico, en la medida en que el proyecto comunicacional fue nutriéndose de los TME y viceversa. La radio se fue edificando como proyecto a la par de la formación recibida en esos espacios y recibiendo gran influencia de la memoria colectiva como núcleo articulador del fin del medio.

Siguiendo los aportes de Jelin (2002), podemos concebir a estos actores “emprendedores de la memoria”, puesto que transitaron el camino de la movilización por el reconocimiento social de las historias y saberes de los pueblos originarios, en un contexto de silenciamiento. Para la autora, la finalidad de estos “emprendedores” supone una elaboración de la memoria en función de sus propios proyectos o emprendimientos. Desde nuestro análisis, consideramos que la elaboración de la narrativa de memoria étnica permitió la conformación de un “nosotros” en pos de un proyecto mayor.

La experiencia que abordamos en esta tesis presenta varios componentes, no se trata solamente de un proyecto comunicacional, aunque nuestro propósito de investigación es indagar en la experiencia de la radio. En ese sentido, nos preguntamos ¿qué incidencia tuvieron los TME en el medio de comunicación?

En el proceso del colectivo, el corpus discursivo generado durante los años de reflexión sobre la memoria étnica se trasladó a la radio, en especial a la dimensión estética⁵⁶ del proyecto. En función de este desplazamiento, hemos identificado los principales ejes temáticos que son los siguientes: la naturaleza, la convivencia con el monte nativo y los seres

⁵⁶ Ver: Mamaní, I. (2017) *La estética radiofónica en el discurso de FM Comunitaria La Voz Indígena*. Tesis de licenciatura. Universidad Nacional de Salta-Sede Regional Tartagal.

que lo habitan, las historias de la conquista y la resistencia armada y las vivencias de lucha de las mujeres indígenas.



Figura 35. Presentación del primer libro sobre memoria étnica Lunas, tigres y eclipses: la voz de las mujeres indígenas en Salta capital (2004). Fotografía, Fondo de Archivo ARETEDE.

Respecto al primer componente, producto de las indagaciones de los TME, éste conjugó leyendas e historias narradas con el entendimiento de los pueblos indígenas como “defensores de la naturaleza”. De este primer insumo surge la referencia a los pájaros, los cantos como correlatos de la libertad añorada y la naturaleza, no solo como entorno físico sino como parte constitutiva de sus vidas. Podemos mencionar algunos audios, spots radiales que tematizan lo señalado:

Nuestros pueblos buscan en la madre naturaleza la sabiduría. Pueden destruir nuestro cuerpo, matarnos, pero no pueden quebrar nuestro espíritu de lucha. Buscamos construir una nueva conciencia, conciencia que incluya a los pueblos indígenas,

uniendo el pensamiento y la acción. La voz del pueblo indígena. (Fondo de Archivo ARETEDE, 2006)⁵⁷

Desde aquellos conocimientos más antiguos, los guaraníes y wichís asociaron las calandrias y los horneros a los cambios en la voz. Conociendo sus secretos y evocando sus espíritus son portadores de esperanza y alivio. Nosotros hemos llamado a los pájaros y nos identificamos con ellos desde el más profundo intento por lograr un cambio en la voz y en la palabra. La voz del pueblo indígena. (Fondo de Archivo ARETEDE, 2006)⁵⁸

El cacique tenía la costumbre de escuchar a los pájaros, escuchaba como cantaban con sus cantos de alegría por la llegada de la primavera porque él entendía a todos los pájaros. En ese momento el cacique escuchaba con mucha atención a un búho que se había asentado en una rama de un algarrobo alto, dando la noticia de la llegada de unos hombres extraños armados, listos para la guerra, acercándose hacia el lugar donde ellos estaban. Y cuando el búho terminó de dar la noticia, en un instante, el cacique dio la señal de alerta, tocó el tamboril, quiso reunir a toda la gente para dar la noticia del peligro que se venía sobre su gente, pero no hubo tiempo, estos hombres habían ya llegado hacia el lugar y comenzaron a correr por todos lados. (Fondo de Archivo ARETEDE, 2014)⁵⁹

Vemos este tronco de árbol seco y podría ser que nosotros lo hemos dañado, estas lágrimas son el símbolo de que está brotando y veremos cómo va a ir creciendo, tal como lo hacemos nosotros con nuestra existencia. Este sería su espíritu, lo que emana de este tronco viejo, que bien podría ser pasto, lianas, o cualquier otra especie, de la misma manera en que dejamos esta tierra, al terminar nuestro día, y ya no existamos más. Volvemos a la tierra, pero nuestros espíritus permanecerán entre todos los demás

⁵⁷ Spot radial. “Nuestros pueblos buscan en la madre naturaleza la sabiduría” (2006). Disponible en: <https://soundcloud.com/user-209132697/nuestros-pueblos-buscan-sabiduria-en-la-madre-naturaleza>

⁵⁸ Spot radial. “Las calandrias, los horneros y la voz”, (2006). Disponible en: <https://soundcloud.com/user-209132697/la-voz-y-los-pajaros>

⁵⁹ Spot radial. “El anuncio de los pájaros”, (2014). Disponible en: <https://soundcloud.com/user-209132697/el-anuncio-de-los-pajaros>

seres, y no se sufre de esta condición porque es algo natural y es aceptable. (Fondo de Archivo ARETEDE, 2019)⁶⁰

A partir de la revisión de las narrativas y los núcleos temáticos desplegados, vemos que la resistencia a la conquista y los relatos sobre las batallas ocupan un lugar central en la configuración discursiva de la radio. Sobre este tema se hicieron dos radioteatros: *Voces del destierro, relatos del cacique Cambá y Ocasos del Pasado*, pertenecientes al pueblo Toba Qom y Wichí, respectivamente. Asimismo, se elaboró una serie radial titulada “Calendario indígena”, que consiste en una agenda de las fechas importantes de la resistencia de los pueblos originarios del Gran Chaco, en la que se encuentran las referencias históricas recuperadas, producto de las investigaciones etnohistóricas llevadas adelante durante los talleres. Este tipo de producciones dan cuenta de la conformación de un relato propio sobre la historia de los pueblos indígenas chaqueños, hecho que convierte al colectivo de memoristas en el único espacio de referencia local que sistematiza y recuerda historias subalternizadas y silenciadas. Hemos seleccionado una parte de la extensa cantidad de relatos sobre la resistencia, presentes en el discurso de La Voz Indígena:

La selva es un misterio salvaje, indomable. La selva que nos acoge y nos esconde, que nos da vida y nos llena de esperanzas.

Hemos estado aquí por siglos, hemos sido reyes de este Chaco, hermanos de animales, hijos de la tierra. En ella hicimos caminos enterramos nuestros muertos, en ella encendimos la sabiduría y acogimos a los seres mágicos. en esta Tierra, hicimos la vida.

Soy el hijo de Kamba, un cacique Toba, valiente guerrero. Muerto y mutilado por los españoles y esta es mi historia.

Me contaron mis padres, abuelos y bisabuelos que muchos grupos indígenas habitaban estos territorios, todos estos pueblos llegaban al río Bermejo, dador eterno de vida, para hablar con el espíritu de los peces, aquel que los cuida sin descanso y pedirle su alimento. Los Tobas respetaban a la naturaleza, ellos sabían que todas las cosas tienen su dueño. El dueño es el espíritu que cuida cada cosa y se la da a ellas. Por

⁶⁰ Las Cuatro Voces de Viento (2019). Disponible en: <https://soundcloud.com/user-209132697/lascuatrovocesdelviento>

eso antes de entrar al monte se pide permiso a su dueño y también se le agradece. Así también con el río, con los animales, la lluvia, el sol. Ellos, los peyaj, niños alados son invisibles a los ojos de los humanos, van de un lado a otro, sus alas grandes le dan velocidad a su vuelo. Atentos a los que sucede, atacan a quienes agreden a los seres que cuidan. Sus alas son enormes como los de los avestruces y como todos los espíritus salen a la noche a encontrarse con el mundo. Algunos son buenos y otros son malignos y llenan las aldeas de enfermedades.

Los espíritus de las plantas son seres bondadosos, por eso algunos árboles son sagrados como el algarrobo y los fermentos de sus frutos son mágicos y están llenos de espíritus que al beberlos encienden fuerzas y energías a las personas.

El río nos ha juntado, el río nos ha enseñado y nos ha dado vida, por eso esta historia cuenta también la historia del río Bermejo, de los pueblos que lo habitaron, las campañas militares, los fuertes y ciudades que se instalaron en él. También cuenta las adversidades de los pueblos indígenas y su resistencia. La forma de esclavitud, las matanzas y la ocupación de sus territorios.

Nuestro pueblo ha soñado en este río, ha corrido entre los árboles se ha embriagado a la sombra de los algarrobos hablando con el dueño de los peces haciéndose amigo de los espíritus de los animales, escuchando los sonidos de la selva.

Sin embargo, el río de a poco se nos fue volviendo ajeno, las misiones y los fuertes cambiaban el paisaje día a día y los colonos alambraban las tierras engañando y ofendiendo al pueblo Toba. Un día de extraños conjuros, unos guerreros entraron en una laguna, encontraron unos caballos que eran mansos, los hicieron sus amigos, los montaron y se quedaron con ellos. Por cientos de años, montados en sus caballos, los guerreros tobas resistirían miles de invasiones, pondrían fin a ciudades y fuertes, amenazarían a los expedicionarios y se enfrentarían a grandes guerras.

Desde el siglo XVI entraron los misioneros, ellos exploraban el territorio, venían acompañados de militares y de gente blanca que de a poco se fue quedando en estas tierras. En 1585 vinieron unos expedicionarios y en el camino se enfrentaron a grupos de indígenas y mataron a cuantos pudieron, ellos querían quedarse y así lo hicieron.

Fundaron entonces una ciudad, la primera que viera construir nuestro río y le pusieron de nombre Concepción del Bermejo. (Fondo de Archivo ARETEDE, 2011)⁶¹

Calendario indígena, un recorrido histórico por las fechas que los pueblos indígenas no podemos olvidar. (Fondo de Archivo ARETEDE, 2010)⁶²

Calendario indígena, un espacio radiofónico para recuperar los héroes de la resistencia y las masacres sufridas por los pueblos originarios de nuestra región. (Fondo de Archivo ARETEDE, 2010)⁶³

FM Comunitaria La voz indígena, una forma de tener presente las luchas por la soberanía de los pueblos originarios. (Fondo de Archivo ARETEDE, 2010)⁶⁴

95.5 La Voz Indígena. Todas las lenguas, todas las culturas. (Fondo de Archivo ARETEDE, 2005)⁶⁵

95.5 La voz indígena. Voces de la resistencia. Fuerza de la voz, fuerza de la tierra. (Fondo de Archivo de ARETEDE, 2012)⁶⁶

Otro de los principales componentes del discurso de la emisora resulta de la expresión de las mujeres indígenas, sus sentidos, opiniones y luchas. Es visible su presencia en el rol de lideresas, protagonistas de la radio y luchadoras por los derechos de los pueblos originarios. El ingreso de sus voces al espectro mediático de Tartagal significó un quiebre simbólico importante que transmutó aquella figura pasiva cotidianamente representada por las madres, criadoras de hijos y sometidas al tutelaje de los varones. Si los pueblos indígenas “no tenían voces” en los medios de comunicación, mucho menos las mujeres.

⁶¹ Fragmento de radioteatro *Gritos del destierro: voces del cacique Cambá*. Disponible en: <https://soundcloud.com/user-209132697/espíritus-de-la-naturaleza>

⁶² Serie de micros radiales, Calendario indígena, 2010. Disponible en: <https://soundcloud.com/user-209132697/calendario-indigena>

⁶³ Serie de micros radiales. “Calendario indígena”, (2010). Disponible en: <https://soundcloud.com/user-209132697/calendario-indigena-2>

⁶⁴ Spot radial. “FM Comunitaria La voz indígena y la soberanía de los pueblos”, (2010). Disponible en: <https://soundcloud.com/user-209132697/una-forma-de-tener-presente-las-luchas-por-la-soberania-de-los-pueblos>

⁶⁵ Spot radial. “Todas las lenguas”, (2005). Disponible en: <https://soundcloud.com/user-209132697/voces-de-la-resistencia>

⁶⁶ spot radial. “Fuerza de la voz. Fuerza de la tierra” (2012). Disponible en: <https://soundcloud.com/user-209132697/fuerza-de-la-voz-voces-de-la-resistencia>



Figura 36. Presentación del radioteatro *Woho Tenek. Ocasos del pasado. Historias de la conquista del pueblo Wichí*, en Buenos Aires (2015). Fotografía. Fondo de Archivo ARETEDE.

Este hecho disruptivo a partir del 2008, lo es todavía en la actualidad. Ello es así no solo por la expresión mediática, sino, además, porque la mayoría de ellas son reconocidas lideresas y cacicas de sus comunidades. A continuación, podemos revisar algunas producciones narradas por las mujeres indígenas de la radio:

Soy A.V. de la comunidad Yariguarenda, etnia guaraní. Ahora yo quiero dirigirme a las mujeres indígenas, estamos en una carpa que se llama de resistencia, estamos en recuperación de nuestra tierra por ley y por herencia. Nos pertenece y le digo a todas las mujeres, indígenas y mujeres en general, especial a mujeres indígenas: sigan la lucha, porque de nosotros depende como mujer llevar adelante esto, porque la fuerza la tenemos por nuestros hijos. Estamos en recuperación de las tierras para ellos y el día de mañana van a ser hombres y mujeres del mañana (sic). (Fondo de Archivo ARETEDE, 2012)⁶⁷

⁶⁷ Serie de micros. “Mujeres luchadoras”, (2012). Disponible en: <https://soundcloud.com/user-209132697/mujeres-luchadoras>

Bueno, a mí me eligieron en una asamblea como mujer, cuando antes como mujer no teníamos ninguna participación. Las reuniones eran para los hombres y no para las mujeres, pero después de haber asumido, yo decido, creo que todos me dicen que he sido la primera mujer mburuvicha (autoridad). He sido yo, la primera que me eligieron una asamblea de mi comunidad y en el momento que yo he asumido mi comunidad no había nada. No teníamos agua o nada, nada tenía. Ahora ha cambiado muchísimo, muchísimo. Han cambiado. Tenemos agua, tenemos luz, tenemos un salón multiuso, tenemos un anexo dentro de la comunidad donde los chicos de la comunidad se quedan ahí, en la comunidad, en la escuela. Ya no vienen a Tobantirenda, porque creo que nosotras como mujeres somos las que vemos la necesidad de nuestra comunidad, porque nosotros la vivimos como mujer. Es por eso que yo dejo mi mensaje para las jóvenes mujeres: como mujer tenemos derecho, no porque queremos quitarles el espacio a los varones, sino que queremos igualdad, que nos escuchen, que nos respeten como mujer luchadora que somos, defendiendo siempre como mujeres, defendiendo a nuestra comunidad, como pueblos originarios, porque creo que nosotros como mujer somos más escuchados por las autoridades (sic). (Fondo de Archivo ARETEDE, 2012)⁶⁸

Nosotras somos mujeres del pueblo chulupí (nivaclé) y nuestros abuelos se dedicaban a sembrar para dar de comer a sus familias a ellos les gustaba sembrar sandía, melón, zapallo, anco, que crece fácil en el Chaco por más que la tierra es árida. También somos pescadores, los hombres conocen bien las formas de pesca, sacan sábalo, surubí, dorado y pacú. En época de verano recolectamos algarroba, de ahí se alimentó siempre el pueblo chulupí, de ahí se hacía la aloja que es la bebida principal de nuestras fiestas (sic). (Fondo de Archivo ARETEDE, 2012)⁶⁹

Los efectos de los TME se observan en la totalidad de la institución, siendo su principal consecuencia la construcción del relato presente en la afirmación: “somos las voces de la resistencia indígena”.

⁶⁸ Serie de micros. “Mujeres luchadoras”, (2012). Disponible en: <https://soundcloud.com/user-209132697/mujeres-luchadorasentrevista>

⁶⁹ Spot radial. “Las mujeres chulupíes”, (2012). Disponible en: <https://soundcloud.com/user-209132697/las-mujeres-chulupies>

Los debates y reflexiones surgidos en el seno de los talleres contribuyeron a la elección del perfil del medio y a la consolidación de su línea editorial. Sin los diálogos y las conversaciones colectivas, los temas y reclamos surgidos en los TME y el medio no tendrían las características que en la actualidad poseen.



Figura 37. A.V. Conductora del programa “Camino al cerco” (2010). Fotografía. Fondo de Archivo ARETEDE.

Observamos, también, que los TME constituyeron un primer componente de verdad en relación a la experiencia de los pueblos indígenas, específicamente en las referencias a aquella instancia inicial de subjetividad de los pueblos originarios en tanto “subalternos” e

históricamente avasallados. Sin embargo, es otra característica la que se desenvuelve a partir de la alianza con la comunicación. Nos referimos, pues, a la dimensión de la acción y la lucha en el presente, reactivada a través de la comunicación.

Las investigaciones sobre la historia de los pueblos originarios, la ocupación ancestral de los territorios y la traumática comparación causal con la situación contemporánea de despojo territorial fueron algunos de los temas de los TME motorizados por la coordinadora, antropóloga y activista Leda Kantor. Estos tópicos actuaron como las evidencias que sostuvieron y consolidaron el camino de la experiencia de La Voz Indígena como colectivo de resistencia y lucha en el presente. Es así como la resistencia se fue incorporando como una conducta, un modo de posicionarse, de definirse y de actuar; en otras palabras, como una práctica que se fue matizando con el paso del tiempo y el empleo de distintas estrategias. A continuación, veremos la compleja trama de definición del proyecto político comunicacional de la radio y cómo, a través del medio, se profundizó el camino de la resistencia.

El medio comunitario y las pugnas por el modo de ser radio

“Desde todas las lenguas, desde todas las culturas” decía el afiche de la inauguración de FM Comunitaria La Voz Indígena. Para las activistas y los comunicadores la puesta al aire del medio de comunicación propio constituyó un desafío y un sueño hecho realidad. Detrás de este esperado acontecimiento, tuvieron lugar debates y pugnas motorizados por interrogantes tales como ¿qué tipo de medio construir?, ¿cómo hacer funcionar el modo comunitario?, ¿cómo organizar la programación y los horarios?, ¿cómo sostener el medio económicamente? Y ¿cómo presentarse ante la sociedad?

La decisión de ser un medio comunitario fue puesta a discusión por lxs integrantes del colectivo. Lxs comunicadorxs indígenas, ARETEDE y lxs docentes de la UNSa debatieron sobre la estructura del medio durante distintas asambleas. En esos debates, se enunciaron argumentos diferentes. En principio, el medio de comunicación al haber sido gestionado por ARETEDE, debía ser una radio sin fines de lucro, ya que se trataba de una fundación. Pero, además, para construir un medio con distintos pueblos indígenas era necesario establecer lógicas comunales que permitan priorizar lo colectivo por sobre lo

individual. Desde allí, la modalidad “sin fines de lucro” y la necesidad de ordenar la diversidad se situaban como las primeras condiciones para discutir la organización del medio. A ello, se sumaba la búsqueda de definición del tipo de medio de comunicación y las implicancias de esta decisión. En este punto, la Universidad, a través de docentes y estudiantes de Comunicación Social, aportaron la categorización “medios comunitarios”. Desde allí, esta forma se convirtió en la elegida para la administración y toma de decisiones.

Fue así que la radio se comenzó a pensar como un medio de comunicación comunitario. Respecto a las características que constituían su proyecto comunicacional, fueron las siguientes: ser un medio hecho por pueblos originarios, en el que se expresan las lenguas indígenas, se enuncian sus problemáticas y se contribuye a las luchas territoriales.



Figura 38. En el primer edificio de la radio (2008). Fotografía. Fondo de Archivo ARETEDE.

Ahora bien, la construcción de la comunicación comunitaria fue mucho más difícil y dura de lo que puede parecer. Si bien se contaba con una causa compartida y con un colectivo de personas nucleadas alrededor de la lucha y la resistencia, en el ejercicio de la forma

comunitaria, las disputas no dejaron de hacerse presentes. Al definirse como un medio de comunicación y organización comunitarios les implicaba ser horizontales, actuar desde el consenso, generar espacios de diálogo y de toma de decisiones. Ésta debía ser asamblea y colectiva. En este caso, lo comunitario fue una categoría construida con mucha dedicación y esfuerzo, trabajada desde los talleres, las asambleas y las reuniones. En este proceso, el rol de ARETEDE fue el de activo promotor de lo comunal en tanto método de organización conveniente para que prime lo colectivo en un “modo de ser radio”. Cuando decimos “un modo de ser radio”, hacemos referencia a que se privilegió una manera puntual de conducción del medio de comunicación, cuyos principales lineamientos fueron: evitar los mensajes provenientes o vinculados a iglesias,⁷⁰ priorizar las denuncias o testimonios que hablen sobre las injusticias que padecen los pueblos originarios, libertad para hablar en las lenguas nativas, no dar lugar a posiciones en contra de los pueblos indígenas o que denigren sus causas y ofrecer y configurar una estética radial que recupere las narrativas de las memorias indígenas.

Asimismo, este modo de ser se materializó, también, en un hecho importante: la radio no permitía la participación de personas no indígenas en la programación. Esto fue discutido y también, fue muchas veces eje de conflictos. No obstante, con la radio inaugurada y en pleno funcionamiento, primó la configuración comunitaria e indígena. En relación a la conducción comunitaria, ésta comprendía prácticas entre las que se encuentran las reuniones para tomar decisiones -sobre los programas que se iban a realizar, sobre los nombres, las temáticas, los horarios; la música, la limpieza, el sustento económico, entre otras-. Todo ello estaba atravesado por la línea editorial del medio. De este modo, “ser una radio comunitaria” no significó la presencia de una voluntad innata de lxs miembros del colectivo, al contrario, significó un profundo proceso de configuración de un conjunto de conductas trasladadas a una política que marcó los lineamientos del funcionamiento del medio y el centro cultural. En consecuencia, la programación de la radio, la línea editorial, la sostenibilidad económica fueron influenciadas por estos lineamientos adosados a los principios surgidos en los TME.

Cada una de las prácticas del colectivo respondía a este modo de ser que conjugaba la identidad y la cultura con la política comunitaria. Se depende de ello que, tanto las

⁷⁰ Esta decisión toma especial relevancia en el contexto en el que viven los pueblos originarios de Tartagal, donde las iglesias evangélicas, católicas, pentecostales y bautistas inciden fuertemente en la vida de las comunidades y en sus posicionamientos políticos.

acciones de la radio como del centro cultural (la elaboración de los programas, los audios, los murales, etc.) evidenciaban los efectos de la política de defensa, resistencia y revalorización de la cultura.



Figura 39. L. G. pintando un mural sobre el pueblo guaraní (2014). Fotografía. Fondo de Archivo ARETEDE.

Este conjunto de acciones puso en disputa otras intenciones y concepciones sobre la radio. Se desprende de esto que los gustos musicales, la estructura de los programas y los horarios constituyeron instancias a partir de las cuales se evidenciaban relaciones conflictivas a las condiciones etarias y de género de lxs integrantes. En relación a esto, las preguntas en torno a qué tipo de programas hacer, qué música escuchar, qué lugar otorgarle al entretenimiento, entre otras, fueron algunos de los puntos de pugna en la medida en que coexistían opiniones contrapuestas sobre el rol de la radio.

Particularmente, la comunicación comunitaria y las características que la diferencian de otras formas de conducir un medio de comunicación son definidas *a priori* y se instalan dentro de los procesos como un deber ser. La no voluntad de lucro, la gestión colectiva, la

lucha y la transformación social aparecen como elementos a construir. Sin embargo, entendemos que para acceder a la comprensión del fenómeno es necesario partir de las prácticas que lo han enunciado y producido como tal. De este modo, los componentes que hemos mencionado están presentes en FM Comunitaria La Voz Indígena. Sin embargo, no se presentan como un *a priori*, sino como prácticas configuradas en torno a las experiencias de lxs sujetxs que constituyen el colectivo.

Desde estos lugares, nos preguntamos: ¿cómo se configuró la comunicación comunitaria en el medio de comunicación?, ¿a través de qué prácticas? y, finalmente, ¿cómo se relaciona la comunicación con los otros componentes que conforman la experiencia?

Las prácticas de la comunicación comunitaria: resistencias, luchas y estrategias

¿Qué nos levanta? Partamos pues de la hipótesis de que es la fuerza de nuestras memorias cuando estas prenden con la fuerza de los deseos cuando estos se inflaman. (Didi Huberman, 2018, p. 21-22)

El campo de los estudios de la CCAP es dinámico y heterogéneo, abundan las definiciones y conceptos que explican, dan cuenta y analizan experiencias de comunicación a lo largo de América Latina. La comunicación alternativa desde que -en sus inicios- fue pensada como una forma de educación para la ruralidad, no cesó de producir procesos de comunicación popular, especialmente, en algunos países de Latinoamérica.

En cuanto al estudios dado, la heterogeneidad del territorio y del campo académico, muchas veces, conlleva apreciaciones y búsquedas estériles que se abocan a la lectura de cada proceso en función de cuan alternativo o transformador es. Al respecto, Natalia Vinelli hace explícitas estas preocupaciones y propone considerar a la comunicación alternativa como un “proceso, no como esencia previa sobre la que oportunamente se hace encajar una práctica, dejando de lado las visiones puristas, folklóricas o dogmáticas para hacer eje en el conflicto como vertebrador de las experiencias” (2014, p. 2). Intentaremos retomar lo enunciado por Vinelli para pensar aquellas prácticas que hicieron posible la comunicación

comunitaria en radio La Voz Indígena y, en función de esta línea, indagaremos en cómo se fue constituyendo en una experiencia de lucha y resistencia indígena.

Para analizar la radio en profundidad, tomamos los aportes de Lamas y Villamayor (1998) quienes proponen tres perspectivas para el estudio de las radios comunitarias y/o alternativas; estas son: perspectiva político-cultural; perspectiva comunicacional y perspectiva económica. Veremos cómo éstas se interrelacionan y generan modificaciones internas, disputas y dejan ver la clara prevalencia de una identidad radiofónica particular.

Por nuestra parte, hasta ahora hemos destacado y diferenciado a dos actores cuyo accionar fue influyente para que sean posibles las facetas de la experiencia (nos referimos al proceso dado entre la organización de mujeres indígenas, los TME y el proyecto comunicacional), estos son ARETEDE y el grupo de comunicadorxs. En primera instancia, hemos dicho que ARETEDE cumplió un rol decisivo porque, a través de su existencia jurídica, se pudo gestionar el medio de comunicación, el centro cultural y las políticas de trabajo y de cultura. Destacamos así, también, que la fundación estaba compuesta por personas no indígenas, mayormente profesionales. Por otro lado, se encontraba el grupo indígena, aquellos interlocutores de ARETEDE que, sin participar formalmente de la fundación, fueron protagonistas de las acciones desplegadas. Con el paso de los años dicha confirmación se fueron transformando a medida que se desencadenaron procesos internos de apropiación de la conducción, de pugnas e intercambios a la luz de los desafíos y posibilidades emanadas de otros actores, como el Ministerio de Desarrollo Social, la AFSCA y la SAF, entre otros.

Comenzaremos a desandar este proceso introduciéndonos en el análisis de la dimensión político-cultural que nuclea a los “idearios, objetivos, utopías, principios o misión” (Lamas y Villamayor, 1998, p. 20) de la emisora. Para organizar nuestro estudio, iniciaremos por la radio desde la revisión de los discursos, la programación, la organización y la línea editorial. Iremos describiendo estos elementos, sin despegarnos de las relaciones entre ARETEDE y el grupo de comunicadorxs hacia el interior de la experiencia.

En principio, la Radio Comunitaria La Voz Indígena fue pensada por parte de ARETEDE y el grupo de comunicadores. Ésta se concibió como un espacio alternativo de expresión de los pueblos indígenas. En este aspecto, la expresión -que aparecía como una

afirmación general- se fue acotando y ello provocó la delimitación puntual de sus alcances. Finalmente, se ancló a dos pilares: la resistencia y la lucha.

En cuanto a la primera definición de la lucha y la resistencia como objetivos de la radio, se evidencia la imbricación entre los componentes técnicos brindados por la Universidad durante los primeros años y los aportes de los TME. Particularmente, en el proyecto de la emisora se esclarece que la radio, en tanto espacio de comunicación alternativa, fue creada para que “responda al pueblo indígena y sirva no solo a los fines informativos sino también a la organización y apoyo a las luchas y reclamos indígenas, promoviendo la difusión de los idiomas e impactando en el fortalecimiento de la identidad” (Fondo de Archivo ARETEDE, 2006).⁷¹

La radio, entonces, se reafirma como una práctica que busca hacer visible lo invisible y decible lo indecible con el fin de impugnar el orden discursivo establecido; es la puesta en voz -desde y con las lenguas indígenas- de aquello que no se dice en los medios comerciales. Por ejemplo, uno de los spots de la emisora menciona: “Porque pensamos la radio como instrumento para hacer historia y mejorar el presente. FM Comunitaria La Voz Indígena. Voces de la resistencia” (Fondo de Archivo ARETEDE, 2010).⁷²

⁷¹ En: “Proyecto de comunicación de ARETEDE” (2006).

⁷² Spot radial. “Radio instrumento para hacer historia”, 2010. Disponible en: <https://soundcloud.com/user-209132697/radio-instrumento-para-hacer-historia>



Figura 40. Nuestra voz en el aire (2008). Afiche. Fondo de Archivo ARETEDE.

Consideramos que la radio logró acaparar la existencia de toda la organización, convirtiéndose en la principal protagonista de la lucha colectiva. La Voz Indígena, desde este análisis, no constituye un simple instrumento puesto a disposición de fines mayores, como puede pensarse desde el paradigma difusionista instrumental. Al contrario, siguiendo los aportes de Mata (1993), la radio es una práctica significativa y una relación comunicativa. En palabras de la autora, la radio es un espacio de compleja interacción y vínculo entre emisores, receptores y medios. En tal interacción, se produce un diálogo “entre propuestas y gustos, propuestas y necesidades, pero también confrontación, negociación (...) la radio se convierte en espacio clave (como los restantes medios masivos) para la constitución de identidades individuales y colectivas a través del juego de múltiples interacciones (Mata, 1993, p.13).

En tanto práctica significativa, la radio dejó afuera otras nociones, estableció criterios de inclusión y exclusión, pues se sumaron al proyecto quienes adherían al sentido de lucha y resistencia de los pueblos originarios. Como correlato, se alejaban aquellos que entendían al

medio de comunicación como un espacio para otros hábitos (como, por ejemplo, pasar mensajes entre amigos, compartir música, etc.).

Se suma a la experiencia la heterogeneidad de La Voz Indígena, puesto que contó con un componente importante e insoslayable al momento de analizar su historia: la convergencia e inclusión del colectivo LGBTIQ+ de Tartagal en la genealogía de la radio y la organización de mujeres. Entre 2009 y 2010, se comenzó a gestar un espacio de visibilización de las demandas de la comunidad LGBTIQ+, impulsado fuertemente por referentxs transgénero - quienes fundaron la organización ADISTAR (Asociación de la Diversidad Sexual de Tartagal)-.

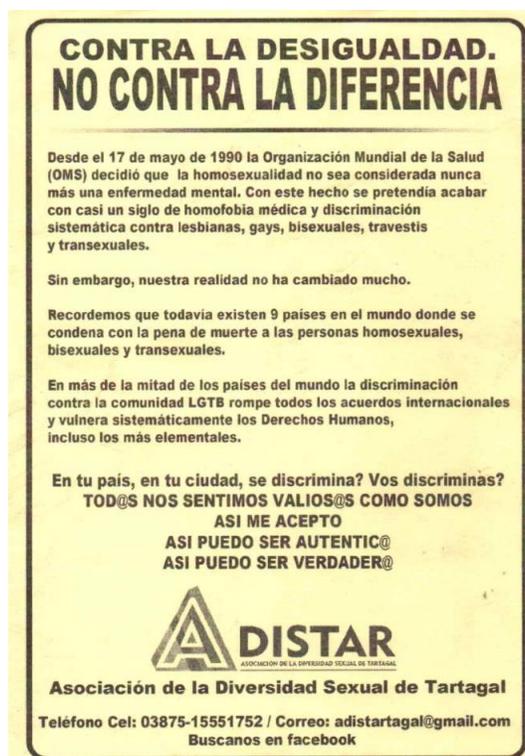


Figura 41. Nuestra voz en el aire (2008). Afiche. Fondo de Archivo ARETEDE.

Este espacio, que se desprende de la experiencia de comunicación comunitaria, constituye un antecedente fundamental en la historia de los activismos feministas de la zona. Desde su creación hasta, aproximadamente, 2017 -año en el que dejó de funcionar como colectivo-, ADISTAR organizó numerosas actividades de protesta y sensibilización sobre las problemáticas de la diversidad de género en el norte de Salta; permitió así el posicionamiento

de gays, lesbianas y trans como sujetxs activxs y visibles en la sociedad tartagalense. Si bien la historia de ADISTAR merece un estudio aparte, en esta investigación simplemente diremos que la comunicación comunitaria e indígena logró transversalizar las causas de diferentes poblaciones. Desde el activismo, trazó líneas comunes entre lo indígena y la diversidad de género. En esta participación, ADISTAR realizó uno de los programas radiales emblemáticos de La Voz Indígena, llamado DiversaMente.

Con la eclosión de diferentes convergencias, la radio adquirió usos variados dentro de los cuales siguieron siendo prioritarios aquellos programas que daban cuenta de determinadas temáticas, como la expresión de las mujeres y las disidencias, la revalorización de la cultura y la identidad, los conflictos territoriales, etc. A modo de resumen, la radio entendida en torno a la lucha y la resistencia, definió como alcances y objetivos políticos de la perspectiva político-cultural a los siguientes aspectos:

- Ser un espacio de expresión para pueblos silenciados y excluidos del sistema mediático, los cuales, a su vez, hacen que la radio sea un espacio para combatir esa realidad opresiva.
- Ser un espacio de expresión y visibilización de las problemáticas de género.
- Ser un medio que acompañe las luchas territoriales contra el despojo, la contaminación, la deforestación, los desalojos, etc. y contra todas las vejaciones que sufran los pueblos originarios.
- Manifestar la identidad y las costumbres tradicionales de los pueblos originarios -que los diferencian de los blancos-, de manera tal de no reproducir aquello que se dice y consume en los medios comerciales; ser una alternativa.

Dicho esto, las prácticas discursivas de la radio se focalizaron en los siguientes aspectos: resistencias, luchas e identidad. La resistencia, a través de la comunicación, asumió la forma de discursos disruptivos del orden establecido. Ello incluía mensajes distorsionantes de la escucha tradicional como sonidos de pájaros, espíritus y lenguas que la sociedad no indígena desconoce; así también se armaron calendarios y efemérides alternativas, que turbaban la costumbre de escucha de los medios tartagalenses.

En relación a la identidad, resulta un tema recurrente, principalmente desde la reafirmación de un modo de ser con costumbres, gustos, cantos y bailes que pertenecen a un

pueblo indígena. Y, por el contrario, este modo disputa a la vergüenza desde el sentimiento y manifestación del orgullo de hacerse visibles y proclamarse como son.

En cuanto a la perspectiva político-cultural, ésta delimitó los alcances de la perspectiva comunicacional que, de acuerdo a Lamas y Villamayor, está compuesta por el “perfil de la radio y su programación, inserción en el marco de los medios locales, nacionales o regionales, estéticas y construcción de contenidos, proyección cultural y política con las audiencias, conformación de audiencias y perfil comunicacional” (1998, p.20). Delimitaremos este aspecto y, para ello, nos centraremos en los criterios de noticiabilidad, los hechos noticiosos, la agenda de noticias, la producción de contenidos y la línea editorial.

Ser “las voces de la resistencia indígena”, como dicen el slogan de presentación de las producciones radiofónicas de La Voz Indígena, no se reduce solo a una afirmación, sino que se traslada a la dimensión informativa, en referencia a la producción de contenidos y a la agenda de noticias. Por otro lado, se plasma en la dimensión artística de la radio a través de producciones como los radioteatros.



Figura 42. Voces de la Resistencia (2014). Fotografía. Fondo de Archivo ARETEDE.

Ahora bien, analizaremos la dimensión informativa de La Voz Indígena reflejada en los contenidos: noticias, criterios de noticiabilidad y creación de una agenda particular.

Para el análisis de tal dimensión, resulta imprescindible mencionar que ésta se relaciona íntimamente con la radio entendida como práctica de lucha. Es así que la definición política de “ser una radio de lucha” se manifiesta a nivel discursivo, específicamente, en la faceta relacionada al tratamiento de los hechos cotidianos de las comunidades indígenas y sus problemáticas históricas -entre ellas, los conflictos territoriales, la falta de alimentos, la violencia de las instituciones, la discriminación, los desmontes, la contaminación, etc.-. De esta manera, nos introducimos en la construcción de las noticias, los criterios de selección que operan en ellas y la configuración de una agenda de noticias sobre las problemáticas de los pueblos originarios de la zona.

Es socialmente recurrente la afirmación de que los medios actúan y disponen sus noticias y coberturas de determinados temas en función de sus intereses políticos y económicos. En este sentido, los medios son actores políticos y en muchos casos operan a favor de corporaciones y gobiernos. A partir de esto, la apariencia de neutralidad y objetividad de los medios, hoy, se traduce en posicionamientos y opiniones múltiples sobre los hechos de la realidad e, incluso, se reviste de fabricaciones insólitas e irracionales sobre determinados acontecimientos, tal es el caso de las *fake news*. Respecto a esto, no es nuestro objetivo extendernos sobre la actualidad de las teorías de los medios, más bien, queremos destacar que la capacidad de acción de los medios en la construcción de representaciones es amplia. De esto deriva una serie de operaciones sobre los fenómenos sociales, puntualmente, el recorte o recuadro de la realidad, la selección de hechos de la cotidianeidad, los criterios que utilizamos para ello y cómo los presentamos ante el público. Esto se puede resumir en el ‘qué miramos, cómo miramos y en base a qué intereses’.

En el caso de las radios comunitarias, estos procedimientos tienen ciertos resguardos, ya que la construcción de la información se enmarca dentro de un conjunto de principios políticos que responden a un colectivo o sector de la sociedad, con necesidades informativas específicas. Esto diferencia a este tipo de medios de, por ejemplo, los comerciales, los cuales, si bien tienen perfiles políticos claros, se orientan a la población en general y de manera homogénea.

En relación al medio analizado, la definición de un colectivo y/o sector no significa limitar el público, el tratamiento de noticias y el alcance de la radio. Se trata más bien de una manera de obrar, que antepone los intereses del colectivo gestor del medio -en tanto representante de un sector de la población y sus necesidades informativas- a las necesidades del resto de la sociedad. En el caso de La Voz Indígena, el ‘qué miramos’ -esto es, el recorte de la realidad-, el cómo y a través de qué criterios están mediados por los intereses del colectivo y del sector al que pertenecen. Explícitamente, se centran en la figura de los pueblos originarios, sus problemáticas y, de modo más puntual, en la resistencia y luchas indígenas.

Siguiendo a Martini (2000), las noticias pueden ser concebidas como aquellas construcciones periodísticas que se elaboran sobre un acontecimiento. Como vemos, son derivadas de un proceso constructivo en el que operan ciertos criterios. Desde la teoría del *newsmaking* o de “construcción de la noticia” se indica que éstas son:

...producto de la selección y el control, y de las formas de procesamiento que responden a “instrucciones” (más o menos explicitadas) de la empresa y a actitudes y valores consensuados o al menos aceptados (la distorsión consciente) y de la articulación de prejuicios, valores compartidos con el medio y con la sociedad. (Martini, 2000, p. 77)

De esto se desprende que en la construcción de noticias intervienen valoraciones que responden a las subjetividades de los comunicadores y a la perspectiva política que asume el medio. Es así que las etapas del proceso de producción de las noticias están comprendidas por la selección de determinados hechos para convertirlos en noticias y otorgarles carácter público y masivo, el modo de elaboración de la noticia, las fuentes de información, los testimonios, entre otras inferencias. Todos estos elementos se ajustan a criterios de noticiabilidad definidos como “un conjunto de condiciones y valores que se atribuyen a los acontecimientos, que tienen que ver con órdenes diversos (...) formulaciones pragmáticas, modalidades organizativas del trabajo cotidiano” (Martini, 2000, p. 85).

Por su parte, estos modos de valorar actúan durante todo el proceso informativo mediático en función del “valor de la noticia como información práctica, como impacto emocional y como formadora de opinión pública” (Martini, 2000, p. 86). Algunos ejemplos de los criterios más comunes son: novedad, originalidad, gravedad, magnitud, importancia

de los personajes implicados, entre otros. Este tipo de indicadores operan en la decisión de transformar un hecho en noticia y en la jerarquía que se le otorgará (tiempo, primera plana, investigación, etc.). Es fundamentalmente, a través de estas valoraciones que se hace visible qué es lo importante, qué voces se privilegian, qué temáticas son más relevantes, qué tratamiento recibe cada hecho y cuál es su magnitud.

Atendiendo al caso de radio comunitaria La Voz Indígena, ésta tiene lineamientos prefijados por el colectivo en relación al uso y los objetivos del medio, puesto que -como ya hemos dicho- se define como una radio de lucha. Por lo tanto, la organización de las noticias, de la opinión y de la información, en general, nace y se conduce hacia los pueblos originarios, sus padecimientos y reclamos.



Figura 43. N.L. en la cobertura de un desalojo. (2014). Fotografía. Fondo de Archivo ARETEDE.

Vemos de este modo cómo la caracterización de los medios comunitarios, a partir de su vinculación con un sector específico de la sociedad, incide en que sus agendas mediáticas se relacionan íntimamente con el territorio. En relación a ello, Cerbino y Belloti afirman que “el vínculo con el entorno social y territorial se traduce en una definición de la agenda fuertemente anclada a lo territorial, es decir a las cuestiones culturales, políticas y sociales cercanas” (2016, p. 54). Este rasgo es visible en La Voz Indígena y asume un modo

sumamente enfático durante las coberturas y acompañamientos a aquellas comunidades desalojadas, como veremos a continuación.

Particularmente, en cuanto al tratamiento de noticias, nos abocaremos a dos casos muy importantes para la historia de la radio: el desalojo de la comunidad wichí/weenhayek Quebracho y la historia de la comunidad guaraní Yariguarenda.

La comunidad guaraní Yariguarenda (“lugar de sapos”) se encuentra ubicada a 11 kilómetros de la ciudad de Tartagal. Los primeros indicios de la colonización de toda la zona que comprende el departamento San Martín y, en particular Tartagal, refieren a Yariguarenda como un sitio de particular interés por su belleza paisajística, pues está dotada de selvas y arroyos, pero principalmente posee cualidades de gran valor para la extracción de petróleo y madera. De acuerdo a la historia comunitaria de los habitantes guaraníes,⁷³ Yariguarenda es objeto de intervenciones extractivistas desde 1911, con la llegada de la empresa petrolera *Standard Oil Company*. Este hecho marcó el inicio del desarrollo de diversos emprendimientos extractivos, entre los que se destacan la explotación forestal de las serranías y las plantaciones de soja (Fondo de Archivo ARETEDE, 2020).

Posteriormente, Yariguarenda fue vendida en numerosas oportunidades a titulares privados, hecho que es reflejado en aquellos textos que narran la historia de Tartagal (Rioja, 1997; Pojasi, 2013). En estas publicaciones, se refiere a la “Finca Yariguarenda”, pues es incluida en la lista de propiedades de distintos terratenientes de la zona. Con el paso del tiempo, estos territorios pasaron de mano en mano, entre familias, corporaciones sojeras, madereras, petroleras, aunque siempre estuvieron habitados por pobladores guaraníes⁷⁴. Ya hacia finales de 1990, las familias indígenas comenzaron a sufrir amenazas de desalojos, intimaciones e incluso ordenes de intervención de la policía, razón por la cual la comunidad inició un proceso de organización territorial. Éste llegó a ser uno de los casos que sustentó la sanción de la Ley de Ordenamiento Territorial N°26.160, en 2006.

⁷³ Para profundiza se recomienda ver *Yariguarenda. Historia Comunitaria. Pueblo Guaraní. Autoría colectiva de la Comunidad Yariguarenda* Tartagal: Fondo Editorial ARETEDE, publicada en el 2020.

⁷⁴ Para profundizar se recomienda escuchar el documental radiofónico: “Historia de Yariguarenda”, 2012. Disponible en <https://soundcloud.com/user-209132697/historia-de-yariguarenda>

En este proceso de lucha, la comunidad enfrentó varios litigios, por un lado, contra una empresa sojera que había usado los territorios como garantía de una hipoteca, por otro, contra pobladores criollos y contra la iglesia católica -que administra el santuario Virgen de la Peña, ubicado en el mismo territorio-. Si bien la comunidad logró obtener, fruto de la movilización y la lucha, la personería jurídica, la cual reconoce la ocupación ancestral de las tierras y le otorga propiedad comunitaria, en la actualidad, todavía, se enfrenta a litigios llevados adelante por vecinos no indígenas en alianza con los representantes de la iglesia católica y el Santuario Virgen de la Peña.

Para la radio, la historia de esta comunidad ha sido de gran importancia. Yariguarenda representa un territorio de disputa simbólica y social por la fuerte presencia de la iglesia católica.⁷⁵ Todos los años, miles de personas se reúnen en Yariguarenda en dos peregrinaciones que celebran a la virgen y, desde 2017, el santuario es parte del circuito de turismo religioso de la provincia de Salta. La disputa simbólica referida está presente, por ejemplo, en la forma de denominar al territorio ya que, con el paso del tiempo, el nombre de origen guaraní “Yariguarenda” fue borrado y, hoy, se utiliza mayormente la denominación “Virgen de la Peña”. Este ocultamiento simboliza el avance de las instituciones eclesiásticas sobre la identidad indígena del lugar.

⁷⁵ Dicha institución administra el santuario de Virgen de la Peña, la principal advocación cristiana de la zona.



Figura 44. Ingreso a la comunidad Yariguarenda. (2018). Registro propio.

Como vemos, Yariguarenda resume buena parte de la historia de conflictos interétnicos de la zona, pues en sus territorios se condensan las disputas de poder entre indígenas, misioneros, representantes estatales, empresas petroleras y sojeras. Se recrean, de este modo, los primeros momentos de la conquista militar.

Por otra parte, la historia de esta comunidad está íntimamente ligada al proceso de constitución de la experiencia de La Voz Indígena. En relación a esto, el medio de comunicación ocupó y ocupa un rol estratégico en sus acciones de lucha y resistencia. Es así que el tratamiento que recibió la historia de esta población y los diferentes avasallamientos que sufrió, nos acercan a la manera en que actúa la radio en la construcción de las noticias.

En relación a los conflictos de Yariguarenda, estos formaron parte de las agendas de noticias de los medios comerciales de Tartagal, principalmente, por la participación de la iglesia católica y por tratarse de un tema que afecta a la fe popular.

Si bien la historia de la comunidad y sus reclamos son de larga data, los medios de comunicación comerciales se han ocupado de los conflictos recién a partir de dos hechos: la

venta y compra de terrenos por parte de empresarios de Tartagal -ceranos y aportantes a la iglesia- y las disputas con habitantes no indígenas feligreses -quienes crían ganado que, al escaparse de sus terrenos, se comen los sembrados de la comunidad guaraní-. Es así que los hechos de este tipo han ocupado parte de la agenda de noticias de los medios de Tartagal, mientras que otros acontecimientos, como los intentos de desalojos, las acciones de reclamo de la comunidad (marchas, sentadas, carteles, etc.), no se transformaron en noticias.

Particularmente, la radio comunitaria La Voz Indígena ha dado cobertura a todo el proceso de lucha de la comunidad, siendo impulsora colectiva de la resistencia territorial. Con ese objetivo han profundizado en la historia comunitaria, generando contenidos radiales de investigación, reivindicando así la constitución de una voz propia, la de los pueblos originarios. En el siguiente fragmento podemos leer y escuchar parte del documental radiofónico que narra el proceso de resistencia de la comunidad ante los diferentes intentos de desalojo a los que se enfrentaron a lo largo de su historia:

El tema de la tierra era el tal Crosa, el que se hacía el fuerte, el que venía y se hacía el dueño, el propietario de la tierra, que él había comprado, toda esta parte que nosotros ocupamos decía que era de él, y decía que nosotros teníamos que salir de aquí, que teníamos que ir a otro lado. Y de aquí se han ido gente a vivir a Tranquitas porque él los ha sacado, y así el hombre, un tal Crosa, nos quería sacar, y a nosotros nos amenazó que él iba a mandar la policía, que iba a mandar una máquina, a voltear la casa de nosotros, y yo le dije que no iba a salir, que yo era viviente de aquí y que no iba a sacarme de este lugar. Y yo le digo bueno, si él quiere traer la policía, la máquina, que traiga, que yo los iba a esperar aquí [...] Y después nos enteramos que él debía mucha plata al banco porque se prestaba plata del banco, entonces el banco le embargó la finca (Yariguarenda) y los tractores que él tenía. Después el banco puso en venta la finca. Entonces después vino la firma Fanegas, y de ahí comenzó mi suegro Valdés a ver cómo se podía solucionar el tema tierras [...] ¿Por qué ellos dicen que son dueños de todo acá? Entonces es la viveza también. Parece que antes agarraban y decían esto es mío y directamente usaban la violencia. Es por eso que la mayoría de la gente le tenía miedo, muy agresivo ese hombre, me decía que esas tierras eran de él. Nosotros siempre tuvimos problemas con las tierras, de a poco nos

han ido arrinconando el lugar, llevándonos, quitándonos espacios. Primer problema que surgió fue cuando nos enteramos que la finca Yariguarenda había sido rematada y la habían comprado unos sojeros, y esos sojeros no sabían que había una comunidad aquí. Cuando ellos vinieron acá a querer desmontar se dieron con que nosotros estábamos acá, e hicieron todos los legajos para desalojarnos y mi papá, él se opuso al desalojo, porque la orden ya estaba. Teníamos tres días para hacer el descargo y presentar un abogado como para que haga la defensa, y bueno, se logró frenar ese desalojo, pero ya habían llegado a un acuerdo. Como mi papá no era tan para hablar y como para hacer un buen negocio, bueno, a él le han ofrecido trece hectáreas, y él agarró, y trece hectáreas para una comunidad no es nada. Las trece hectáreas están en cerca de la quebrada, las tierras no sirven para cultivar porque están llenas de arena, o sea que de todo lo que nosotros teníamos, nos han reducido a nada el espacio en el que vivimos y para cultivar no nos ha quedado nada, y todo para cercar, una buena parte ha sido desmontada, otra buena parte ha sido para sacar madera, se han cortado los árboles. (Fondo de Archivo ARETEDE, 2012⁷⁶)

El seguimiento y la activa participación de la radio durante toda la historia de lucha de la comunidad, radica también en que lxs integrantes de la misma son parte del colectivo. Tal es el caso de la mburuvicha⁷⁷ de la comunidad, quien es comunicadora de la radio. Por ejemplo, en el año 2019, en ocasión de una de las agresiones a la comunidad, la cacica se refiere a la cobertura mediática hecha por un canal de televisión, en especial una periodista, quien había afirmado que los integrantes de la comunidad estaban vendiendo terrenos:

Y también a la periodista de un canal de Tartagal, la cual dijo todo lo contrario, la mentira porque ella tenía que tener como prueba para hablar de lo que estaba diciendo digamos en la noticia, así que le digo algo a la periodista es de público conocimiento esta denuncia porque ella estuvo hablando sin ninguna prueba. Así que todo lo que ella dice no es la versión de la comunidad. Así que bueno, ella para informar tenía

⁷⁶ Documental radiofónico: “Yariguarenda: historia de desalojos”, (2012). Disponible en <https://soundcloud.com/user-209132697/historia-de-desalojos-yariguarenda>

⁷⁷ Autoridad comunal en lengua guaraní, utilizamos como sinónimo la palabra “cacica”.

que haberse llegado y ver la otra parte, en qué situación se encuentra la tierra (sic). (Fondo de Archivo ARETEDE, 2019)⁷⁸

La cacica de la comunidad, A.V., ocupó un rol protagónico en la lucha territorial luego de la muerte de su padre. En uno de sus relatos reflexiona sobre el rol de las mujeres indígenas en las resistencias territoriales:

Nosotras las mujeres, las que tomamos esa decisión, fuimos primero a tomar la tierra. Después nos mandaron los policías, mandaron muchos policías y ahí comenzaron a retroceder. Y yo decía, todos lo que sean valientes, pasen el alambrado y tomen la tierra. Y todos los cobardes que se retiren, porque necesitamos hombres y mujeres valientes. Y así fue. Fue que todas las mujeres nos quedamos ahí y cuando venía la policía, yo les decía a mujeres, mujeres, ¿ustedes qué dicen? ¿Salimos o nos quedamos? Y las mujeres dijeron no, por nuestros hijos vamos a quedarnos porque estas tierras tienen que ser nuestras. Estuvimos ahí noches enteras haciendo vigilancia para que no nos ataquen en la noche y nos quedamos hasta hora de estar ahí en la carpa. La resistencia a la ofensiva, porque fue ahí donde hicimos resistencia al enemigo, porque nos quitaron las tierras. Nos dijeron somos usurpadores, pero no somos. Yo le digo a las mujeres que sigan adelante, que sigan luchando, porque esa es la fuerza de las mujeres (sic). (Fondo de Archivo ARETEDE, 201279)

El caso de Yariguarenda y las acciones realizadas para disputar un territorio simbólicamente complejo evidencian la trascendencia de la radio para lxs sujetxs que la construyen y el rol de las mujeres en las manifestaciones de resistencia. Se referencia, asimismo, tanto las omisiones de los medios comerciales a los reclamos y manifestaciones indígenas, como el tratamiento sesgado y estigmatizante que reciben estos hechos cuando se convierten en noticias. Por tanto, resultan indicativos de la mirada y acción política sobre la opinión y la construcción de estereotipos sobre los pueblos originarios, pues desprestigian sus causas sin ningún esfuerzo por comprenderlas históricamente.

⁷⁸ Entrevista. Relato de A. V. “Lucha de la comunidad guaraní Yariguarenda”, (2019). Disponible en <https://www.facebook.com/watch/?v=391047328263889>

⁷⁹ Serie de micros radiales “Mujeres luchadoras”, (2012). Disponible en <https://soundcloud.com/user-209132697/mujeres-luchadoras>

En lo referente al caso de la comunidad wennhayek⁸⁰ Kyelhyuktaj (Quebracho), ésta se encuentra ubicada sobre los márgenes de la ruta nacional 86, a cinco kilómetros de la ciudad de Tartagal. Dicha ruta es un espacio en el que convergen, por un lado, numerosas comunidades originarias, principalmente de los pueblos wichí, toba y chorote. Por otro lado, en ella, existen grandes fincas y empresas dedicadas a la extracción de madera y a la plantación de soja, maíz y otros monocultivos.

En noviembre de 2014, la comunidad Quebracho fue desalojada violentamente⁸¹ por la policía, como consecuencia del litigio judicial iniciado por una empresaria de la ciudad de Tartagal, titular registral de la propiedad. El desalojo fue un hecho de gran impacto por el accionar violento de las fuerzas de seguridad, las cuales ingresaron a la comunidad a sacar las pocas pertenencias y a destruir las precarias viviendas de sus habitantes. Debido a la golpiza y a los hechos traumáticos vividos, una anciana falleció luego del desalojo. Por su parte, la comunidad se mantuvo en protesta durante varios meses, realizó cortes de ruta y enfrentó en varios episodios situaciones de acoso policial. Se realizaron marchas por las calles de Tartagal, exigiendo justicia. En la actualidad, la comunidad vive en el mismo lugar, aunque rodeada de plantaciones de soja y otros sembrados, a la espera de la resolución judicial.

⁸⁰ “Históricamente el pueblo Weenhayek habitaba las orillas del Pilcomayo, desde la zona hoy conocida como Villamontes, en Bolivia, extendiéndose hasta la comunidad Puntana en Argentina. También había comunidades asentadas sobre el Pilcomayo en la zona correspondiente actualmente a Paraguay, y por el sur hasta el río Itiyuro. Un testimonio weenhayek expresa “La gente Weenhayek se denomina “gente diferente” es por qué ellos tenían otra cultura, otra forma de vida y diferencias al hablar” (p. 6) (Fondo Editorial ARETEDE). El presente fragmento, el cual referencia la historia de la comunidad pertenece al texto, inédito, *Tewook laees. Hijos del Pilcomayo. Taller de Memoria Étnica.*). Respecto a las denominaciones, es común que se consideren de manera indistinta a los weenhayek con los wichí. En la actualidad, los weenhayek demandan ser reconocidos como uno de los pueblos indígenas de la provincia de Salta.

⁸¹ Ver: <https://www.facebook.com/media/set/?vanity=199734163454963&set=a.732206076874433>



Figura 45. Desalojo de la comunidad Quebracho. (2014). Fotografía tomada por Rodrigo Selles.

La participación de La Voz Indígena en estos hechos nos permite analizar el modo en que la radio da tratamiento a este tipo de problemáticas. Al igual que en el caso de Yariguarenda, los integrantes de la comunidad en cuestión son activistas e integrantes de la emisora. Es por este motivo que el colectivo indígena se involucró activamente tanto en la cobertura de los hechos a través del medio de comunicación, como en la organización de acciones de protesta.

N.L., comunicadora wichí de La Voz Indígena, señala lo siguiente en torno a la actuación de la radio en el episodio de desalojo de la comunidad Quebracho:

La lucha de Quebracho tuvo un rol muy importante para La Voz Indígena porque estaba ahí. Por ahí, a veces, decimos nosotros la lucha está en la radio. Pero también la radio esta siempre porque los comunicadores que somos de la radio La Voz Indígena siempre estamos en la lucha y la lucha también está en la radio (sic).⁸²

⁸² Entrevista realizada por nosotrxs en el 2019.



Figura 46. Protesta en la Municipalidad de Tartagal por el desalojo a la comunidad Quebracho. (2014). Fotografía. Fondo de Archivo ARETEDE.

El relato de N.L., en ocasión de una de las marchas por las calles de Tartagal, expresa lo siguiente:

Estamos en este momento frente a la casa de nuestras autoridades. Hoy es un día muy especial, de una ley muy importante para nosotras las mujeres. ¿A dónde están nuestras autoridades, nuestros caciques, nuestros dirigentes? ¿a dónde están? Estamos en lucha hace diecisiete días, estamos ahí, a la orilla de la ruta, durmiendo. A la noche no podemos dormir, algunos en vigilia todas las noches, con miedo. Los niños están inseguros en ese lugar, ya que hay muchas víboras venenosas en ese lugar. ¿Por qué no nos escuchan? Ya estamos cansados, estamos ahí durmiendo en el suelo, no tenemos frazada, no tenemos nada, estamos esperando una respuesta, estamos esperando a nuestras autoridades. ¿Dónde están? Están ahí escondidas nuestras autoridades. El pueblo originario está marginado, décadas están clamando, el pueblo originario está luchando, han pasado muchas décadas y todavía estamos sufriendo.

Han pasado años y hoy estamos sin techo, estamos acampando en la intemperie de una orilla de la ruta 86, niños sufriendo, los niños que han perdido una madre están ahí, desprotegidos (...) ¿Dónde están nuestras autoridades, dirigentes?, ¿por qué no nos escuchan? Hasta cuándo vamos a estar sufriendo como pueblos originarios cuando hay una ley que nos ampara, y esas leyes ¿se han enterrado?, ¿no están vigentes esas leyes?, ¿están pisoteadas esas leyes? (...) Estamos todavía en pie, estamos esperando, siempre esperando pacientemente, sin levantar, sabiendo que también somos luchadores. Sabemos lo que es luchar, pero no luchamos con violencia. No estamos aquí para hacerle daño a nadie, sino estamos esperando respuestas, estamos esperando años respuestas, que nos devuelvan lo que hemos perdido (sic). (Fondo de Archivo ARETEDE, 2014)⁸³



Figura 47. Marcha por las calles de Tartagal en reclamo por el desalojo de la comunidad Quebracho. (2014). Fotografía tomada por Rodrigo Selles.

⁸³Nota periodística. “Discurso de N. L. frente a la Municipalidad de Tartagal, en reclamo por el desalojo de la comunidad Weetnhayek Quebracho”, (2014). Disponible en: <https://soundcloud.com/user-209132697/discurso-de-nl-desalojo-quebracho>

Otro de los reclamos de una comunidad indígena ha sido, por ejemplo, el caso de la comunidad Tonono, en el año 2005. Dicha comunidad vivió el conflicto con una empresa agrícola por la compra de 6.000 hectáreas de territorio con fines de explotación agroforestal. La cobertura de este hecho se realizó en el por entonces programa radial “La Voz del Pueblo Indígena”. El testimonio de un integrante de la comunidad manifiesta:

Esta mañana fue la policía, fueron gendarmes, y resulta que no querían hablar con el cacique, y ellos han venido derecho a querer llevar la camioneta. Y resulta que después se han enojado, después el otro agarró a otro compañero, lo tiró. Se enojó la gente y le corrió. Después ya empezaron a tirar balas. Después nosotros nos enojamos, y los otros agarraron garrotes, y nosotros no teníamos armas ni nada, trajinábamos garrotes nomás. Y después nos tiraban balas de goma y después nos empezaron a tirar con todo. En estos momentos en Pozo Nuevo están peleando sobre esto, tratando de exigir sus derechos, ellos tienen la constitución nacional, la OIT, que está a favor del pueblo indígena, que todo eso está escrito y en la práctica no se ve absolutamente nada, y es triste porque hoy un cacique también tiene una orden de captura, una orden de captura para un hombre que está tratando de hacer valer sus derechos, pidiendo cosas para su comunidad. Y resulta que hoy está siendo perseguido por la ley, por la justicia para que él no siga peleando más por este tipo de cosas (sic). (Fondo de Archivo ARETEDE, 2005)⁸⁴

La cobertura de este hecho ha sido significativa -para el colectivo de La Voz Indígena- por la clara diferencia marcada en relación al tratamiento recibido por otros importantes medios de la provincia, como el diario El Tribuno. Este último le dedicó páginas completas al tema desde una perspectiva visiblemente prejuiciosa, en la que se deja entrever la representación de la comunidad wichí asociada a la violencia y la delincuencia. Esto se puede ver en la siguiente noticia:

⁸⁴ Entrevista. “Relato de L. G. sobre el conflicto territorial en Tonono”, (2005). Disponible en <https://soundcloud.com/user-209132697/conflicto-territorial-tononoentrevista>



Figura 48. Wichis toman un campo. (2005). Noticia de diario, Fondo de Archivo ARETEDE.

Otro tipo de manifestaciones públicas a través de la radio son los testimonios de indígenas contra los desmontes. El siguiente fragmento es un ejemplar:

Los empresarios pierden las cosas que nosotros comemos, como somos aborígenes. Y estamos, nosotros, como si fuera que estamos muertos. El monte nosotros más necesitamos porque nosotros que estamos ahí, en el km. 14, vemos para allá, ahí hay desmonte, vemos para allá, hay desmonte, así que de eso nosotros no necesitamos porque todos los empresarios vienen a desmontar, pero somos aborígenes nosotros y no estamos de esa parte, de desmonte. Solamente nosotros vivimos, así como el quirquincho, como corzuela, todo eso nosotros comemos nosotros que somos aborígenes. Así que, ahorita nomás, yo me siento mal, me siento bien mal, cuando me discrimina la gente, yo me siento como si fuera que ha muerto un aborígen y eso no me gusta. (Fondo de Archivo ARETEDE, 2012)⁸⁵

La expresión de disgusto con las políticas sociales y el manejo de las ayudas recibidas, es también una manifestación recurrente en la radio:

⁸⁵ Spot radial. "El desmonte", (2012). Disponible en: <https://soundcloud.com/user-209132697/el-desmonte>

Problema que tengo yo en esta comunidad es que hay gente que a veces viene y no cumple la promesa, aquí nos han prometido tener agua, nos han prometido tener luz. Todo necesitamos, igual que la casilla, la gente viene y hace promesas, pero hasta el día de hoy no veo casas, no veo nada. Necesitamos muchas cosas: comedores, acá tengo uno de carpa nomas, un comedorcito. Nos prometieron las tablas para mesas y bancos, ollas, pero no pasa nada (sic). Voces de la tierra, voces de la resistencia. (Fondo de Archivo ARETEDE, 2011)⁸⁶

Como lo hemos mencionado ya, la radio prioriza temáticas vinculadas a los pueblos originarios de la región, luego, información y producciones realizadas por pueblos de América Latina en general. Es por ello, por ejemplo, que los cortes publicitarios están ocupados por avisos y mensajes de redes como la Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica (ALER) y la Asociación Mundial de Radios Comunitarias (AMARC), entre otros -en vez de publicidad y ventas, como los medios comerciales-.

En relación a esto, las temáticas elegidas exhiben un recorte de la realidad que se aboca especialmente a hechos que ocurren en las comunidades indígenas, esto abarca geográficamente a los márgenes de la ciudad, a sectores rurales y periurbanos. Este recorte, que forma parte del proceso de construcción de las noticias, visibiliza las problemáticas generales que afectan a los indígenas: hechos de violencia de género, hechos delictivos, información sobre políticas públicas dirigidas a la población indígena, entre otras. A modo de síntesis, la mirada de la radio se enfoca en la reproducción de la vida de las comunidades indígenas en tanto pueblos, transformando en públicos hechos que corresponden a la existencia colectiva de los pueblos indígenas. Se evita, por lo tanto, resaltar acontecimientos que exalten la individualidad.

En su análisis sobre los medios comunitarios, Cerbino y Belloti consideran que éstos ponen en crisis el tradicional modo de funcionamiento de los criterios de noticiabilidad, puesto que:

En lugar del carácter extraordinario y sensacionalista de un hecho [...] no son los intereses particulares –económicos o políticos– que subyacen a la elaboración de la

⁸⁶ Entrevista. “Testimonio cacique comunidad wichi La Esperanza”, (2011). Disponible en: <https://soundcloud.com/user-209132697/testimonio-cacique-comunidad-wichi-la-esperanza>

agenda de los medios comerciales y públicos el criterio general que guía la agenda comunitaria, sino la convicción de que cualquier contenido puede ser mediatizado porque es producto de la experiencia vivida y, como tal, de interés colectivo. (2016, p. 55)

Para el medio analizado, la experiencia colectiva opera como un principio de selección, aunque no es definitivo. Lo colectivo se ajusta a la resistencia y a la lucha, lo que sí es excluyente. Por ejemplo, hay comunidades indígenas ligadas a iglesias, especialmente cristianas evangélicas, que organizan actividades, encuentros y otro tipo de eventos colectivos, que no son mediatizados a través de la radio. La forma en la que La Voz Indígena construye sus noticias, es decir, sus criterios, las fuentes de información e importancia dada a la cobertura permiten visibilizar el perfil que adquiere el medio y la adaptación de los objetivos del proyecto político comunicacional a la configuración discursiva.

En el análisis de los modos de valoración que utilizan lxs comunicadorxs para el tratamiento noticioso de aquellos hechos que se encuentran bajo su mirada, podemos reconocer los siguientes criterios:

*Que sean procesos de lucha territorial,⁸⁷ esto incluye amenazas de desalojos, litigios judiciales, usurpación de territorios, entre otros.

*Que sean procesos de luchas ambientales, por lo general están asociados a los reclamos territoriales. Algunos de los hechos cubiertos fueron: desmontes,⁸⁸ tala ilegal de árboles nativos, fumigaciones con agrotóxicos, contaminación petrolera, etc.

*Que se denuncie violaciones a derechos, no solo territoriales, sino derechos relacionados con la salud, por ejemplo, la desnutrición infantil.

*Que se denuncie violencias de género.

⁸⁷ Para la consulta, se puede visitar el siguiente sitio: <https://www.facebook.com/331815984200361/videos/344653932920556>

⁸⁸ Para la consulta, se puede visitar el siguiente sitio: <https://www.facebook.com/331815984200361/videos/639657466863382>

*Que sean temáticas colectivas, es decir, la importancia se mide en función de la colectivización de la problemática o tópico.

*Se excluyen temáticas vinculadas a iglesias de todos los credos.

Estos criterios de selección conllevan, también, una manera específica de construir las noticias. Un aspecto fundamental en este procedimiento son las fuentes de consulta de información. En el caso de La Voz Indígena, se trabaja de la siguiente manera:

*Lxs entrevistadxs son los representantes de las comunidades. No solo caciques -los cuales muchas veces concentran el poder y lo utilizan para fines personales-, sino principalmente, mujeres y líderes de las protestas.

*No se recurre a la policía.

*No se recurre a las autoridades como fuente, por ejemplo, agentes de los hospitales o referentes del Instituto Provincial de Pueblos Indígenas de Salta (IPPIS).

*Se priorizan las entrevistas en lenguas indígenas.

A través de estos principios, la radio organiza una agenda de noticias. En relación a esto, Aruguete considera que “un hecho se convierte en tema cuando su nivel de importancia le permite tener un lugar en la agenda, definida como un conjunto de cuestiones comunicadas, en función de una determinada jerarquía” (2009, p. 13). Entonces, la agenda reúne un conjunto de temáticas comunicadas que, a su vez, adquieren carácter público. Así, la puesta en público de determinados temas se integra a los valores y propósitos del medio, los cuales -definidos de antemano- elaboran una tematización y un grado de visibilización de los eventos en función de su importancia.



Figura 49. Protesta en pedido de prorrogación de la Ley de Relevamiento Territorial N°26.160. (2017). Fotografía. Fondo de Archivo ARETEDE.

La forma de construcción de las noticias, los valores a los cuales se sujeta, sumado a la integración al conjunto de principios políticos del medio han conformado una agenda de noticias que busca impactar políticamente en la opinión pública de la sociedad. Esta búsqueda tiene por norte impugnar la invisibilización y el estigma de la representación sesgada de los pueblos indígenas.

Desde aquí, en función de aquella primera definición de la radio como “espacio alternativo de comunicación para los pueblos indígenas en función de sus luchas” hemos reconocido cómo dieron forma a una agenda informativa que disputa discursivamente la ausencia de voces indígenas y se posiciona contra el estereotipo que los representa negativamente.

La agenda de La Voz Indígena resulta contrainformativa, pues se dispone a subvertir los modos de valorar, las opiniones negativas y la invisibilización con el objetivo de instalar un tema públicamente, muchas veces desde la denuncia para perturbar el orden mediático. Esa misma agenda posee una dimensión estratégica al ser utilizada como uno de los ejes de las luchas territoriales, específicamente, cuando se trata de una presentación judicial que requiere de visibilidad para presionar mediáticamente a los distintos poderes. En cuanto a la

dimensión informativa y la definición del medio como una radio de lucha, estos no estarían completos sin la perspectiva artística de la radio desplegada en los spots, los avisos y la música⁸⁹. En *La Voz Indígena*, todos estos elementos se integran, claramente, a la lucha y la resistencia. Desde aquí, y considerando lo desarrollado, proponemos dos aspectos a visibilizar en el análisis: los contenidos y los spots.

Cuando nos referimos a la dimensión de los contenidos, hacemos referencia a la producción de estos a partir de los materiales o producciones de larga duración que la radio ha construido. Se apela, principalmente, a los dos radioteatros titulados: *Gritos del Destierro: Voces del Cacique Cambá* y *Ocasos del Pasado*. El primero, *Gritos del Destierro: Voces del Cacique Cambá*⁹⁰ reconstruye teatralmente la historia de Cambá, líder toba qom que luchó contra la invasión durante la conquista. Consta de quince capítulos en los que se narran, en base a relatos recogidos en los TME, los detalles de un pueblo que luchó contra la conquista. Recuperamos el siguiente fragmento:

Hemos estado aquí por siglos, hemos sido reyes de este Chaco, hermanos de animales, hijos de la tierra. En ella hicimos caminos enterramos nuestros muertos, en ella encendimos la sabiduría y acogimos a los seres mágicos. En esta Tierra, hicimos la vida.

Soy el hijo de Kamba, un cacique Toba, valiente guerrero. Muerto y mutilado por los españoles y esta es mi historia (...) Cada noche, en cada fuego, volvíamos a ser libres. El aliento de la vida latía en los conjuros de los rituales. La esclavitud debía ser detenida. Los espíritus de los antepasados gritaban a lo lejos y, entre los ocasos del destino, los peyak aún me hablaban. Los deseos de libertad atravesaron mis fuerzas, y sentí en lo profundo que la noche aún no había llegado”.⁹¹ (Fondo de Archivo ARETEDE, 2011)

⁸⁹ Recomendamos escuchar esta compilación sonora sobre la poética de la radio: <https://soundcloud.com/user-209132697/resumen-de-audios-la-voz-indigena>

⁹⁰ Se puede escuchar el radioteatro completo en el siguiente enlace: https://www.ivoox.com/podcast-radioteatro_sq_f1864232_1.html

⁹¹ Fragmento del capítulo 15 del radioteatro *Gritos del Destierro: Voces del Cacique Cambá*.

En cuanto a *Woho Tenek. Ocasos del Pasado*, la obra narra la historia de los antepasados de N.L., comunicadora wichí. Está compuesta por trece capítulos a lo largo de los cuales los descendientes relatan la historia de las matanzas y luchas contra la invasión.

Sus espíritus están con nosotros, jamás nos han dejado de verdad. La lucha nos ha hecho fuertes y hemos entendido otras verdades. Sé que estas épocas serán difíciles para los más jóvenes, pero las tierras que nos han quitado, las tierras que han sido de tus mayores, volverán algún día a nuestras manos, porque nosotros más que nadie entendemos su valor y hablamos con los espíritus que cuidan de ellas. Mañana seguirá la lucha, jamás bajaremos los brazos. (Fondo de Archivo ARETEDE, 2015)⁹²

Este texto está dedicado a “los caciques que todavía hoy luchan por la tierra y el territorio, haciendo frente a las fuerzas policiales” (Fondo de Archivo ARETEDE, 2015).

Ahora bien, entre los avisos, la gama de temas es variada. Seleccionamos aquellos más representativos en función de los tópicos recurrentes (las luchas, la resistencia, las costumbres y hábitos culturales):

Nosotros somos la flor de la tierra. Radio Comunitaria La Voz Indígena. (Fondo de Archivo ARETEDE, 2012)⁹³

Esta es la historia de una lucha que nace con canciones. (Fondo de Archivo ARETEDE, 2008)⁹⁴

Los antepasados contaron que este parque era un hermoso lugar , que no había problemas, estaban muy bien los aborígenes, los wichí , solos en el Pilcomayo, cada vez había más gente fuerte, sanos, que no entraba por dentro de la política, la gente vivía tranquila, tenía algo para defender, algo para salir a campear a rebuscar lugares para afuera, distancias caminando cuidando sus familias dando que comer , frutas de

⁹² Fragmento del capítulo 13 del radioteatro *Woho Tenek. Ocasos del pasado. Historias de la conquista del pueblo Wichí*. Disponible en: <https://soundcloud.com/user-209132697/capitulo-13-radioteatro-woho-tenek>

⁹³ Separador radial. “Flor de la tierra”, (2012). Disponible en: <https://soundcloud.com/user-209132697/flor-de-la-tierra>

⁹⁴ Spot radial, “Lucha de canciones”, (2008). Disponible en: <https://soundcloud.com/user-209132697/esta-es-la-historia-de-una-lucha-que-nace-con-canciones>

campos que se mantenía, tenía mucho como ser cuerpo sano que tenía alimentos de campo. (Fondo de Archivo ARETEDE, 2011)⁹⁵

Los guaraníes somos un pueblo trabajador de mucho coraje, luchadores y organizados. En cada comunidad tenemos una organización, el consejo comunitario y el grupo de mujeres. También los ancianos nos dan sabios consejos. Nosotros siempre nos levantamos muy temprano para hacer fuego y las primeras tareas de la casa después nos vamos al cerco o sembramos anco, mandiocas, porotos y sobre todo maíz. Cuando es la época de la preparación de la tierra para sembrar hay mucho trabajo: hay veces que no nos alcanza con la ayuda de la familia, entonces se llama a una minga que es una forma de ayuda comunitaria. La familia que invitan a trabajar en un cerco, después convida lo que prepara: comida, locro. Cuando volvemos del cerco molemos maíz para hacer chicha le damos de comer a las gallinas, a los otros animales que criamos. Cuando hay abundancia de maíz festejamos el Arete Guazu, que es la fiesta más grande que tenemos. Preparamos mucha chicha, las mujeres nos ponemos el tipoi, los hombres hacen máscaras de yuchán y pluma de gallina. La comunidad toda está unida. Es la única fiesta que tenemos como guaraní y como pueblo originario. (Fondo de Archivo ARETEDE, 2012)⁹⁶

La tierra sin mal. Es el legado de nuestros antepasados. Nosotros los guaraníes estamos comprometidos a luchar para alcanzarlo. (Fondo de Archivo ARETEDE, 2008)⁹⁷

Entrelazada al posicionamiento político de la radio, la dimensión artística despliega una estética en la que cada una de las producciones comunicacionales da cuenta del objetivo político: la lucha por los territorios, por la reafirmación de la identidad y por la recuperación de la libertad perdida desde la conquista.

Política de la resistencia, la lucha y la identidad

⁹⁵ Entrevista. “Testimonio cacique comunidad wichí Cañaverál”, (2011). Disponible en: <https://soundcloud.com/user-209132697/testimonio-cacique-comunidad-wichi-canaveral-2011>

⁹⁶ Spot radial. “El pueblo guaraní. Testimonio de F.M. Comunidad 9 de julio”, (2012). Disponible en: <https://soundcloud.com/user-209132697/testimonio-mburuvicha-guarani>

⁹⁷ Spot radial. “La tierra sin mal”, (2008). Disponible en: <https://soundcloud.com/user-209132697/la-tierra-sin-mal>

Hemos observado en la definición de la perspectiva comunicacional y político cultural de la emisora la prevalencia de determinados valores como ser la cultura, la identidad y, sobre todo, la lucha y la resistencia. Es así que esta trama axiológica ha conducido a priorizar determinados aspectos en desmedro de otros. Creemos que estos criterios y modos de valorar conforman una política particular de conducción y dirección del medio. En la comunicación comunitaria, los elementos que componen las perspectivas del medio (político cultural, comunicacional y económica) convergen en lo que Lamas y Villamayor (1998) denominan “gestión comunitaria”:

La gestión es un juego de consensos, disensos y transformaciones que implican a toda la institución y a todos sus integrantes. La gestión no se restringe a una mirada interna de la organización, sino que resulta también del análisis de las relaciones que se constituyen entre la misma organización (como tal) y su contexto, por una parte, y de las relaciones que cada uno de sus miembros genera en el entorno, por otra. (p. 19)

Asimismo, según estos autores la gestión de las radios comunitaria no solo implica a la conducción y dirección, también supone:

...coordinación de los procesos de trabajo en el marco de una organización, donde se dan roles y tareas diferenciadas, generando diferentes niveles de gestión. ¿Cómo se coordinan dichos procesos de trabajo en nuestras radios? ¿Cómo está diseñada la organización institucional? ¿Existe una clara distribución de roles y de tareas? ¿Cómo se complementan? ¿Están definidos los criterios de trabajo y son claros para todos? (Lamas y Villamayor, 1998, p. 18)

Desde nuestro análisis, proponemos reemplazar el término gestión por el concepto “políticas”, tomado de la antropología de las prácticas de gobierno. La noción sugiere considerar las políticas en relación a sus efectos “(lo que producen), las relaciones que crean y los sistemas de pensamiento más amplios en medio de los cuales están inmersas” (Shore, 2010, p. 31). Siguiendo a este autor, coincidimos en considerar que las políticas configuran modos de pensar y actuar en el mundo en la medida en que son planes de acción, pues plantean la intervención y acción social dejando ver cómo se administra, regula y transforma la sociedad (Shore, 2010). En relación a lo que venimos desarrollando, concebimos que el colectivo de La Voz Indígena ha configurado, mediante la memoria étnica, la organización

de mujeres y la comunicación, una política particular enfocada en la lucha y la resistencia indígena. Es este el camino que hemos ido desandando durante estas páginas con el objetivo de indagar y analizar en los componentes de la experiencia.

Atendiendo a los aportes de Shore, según el autor, las políticas son entramados complejos, heterogéneos y multiformes en los que, se articulan nuevas relaciones de poder. Particularmente, en *La Voz Indígena* se configuran modos de relacionamiento internos y externos, estrategias y formas de conducción dentro del colectivo y hacia afuera. Si revisamos la genealogía del colectivo en general, incluyendo a los tres actores principales: ARETEDE, el grupo de mujeres indígenas y el grupo de comunicadorxs, vemos cómo se han desplegado acciones en cuatro sentidos primordiales: la perspectiva de género, las luchas territoriales, los derechos (incluyendo el derecho a la comunicación) y la comunicación. Todos ellos se hallan atravesados transversalmente por la identidad étnica y la cultura.

Ahora bien, ¿por qué decimos que se ha constituido una política de la resistencia, la lucha y la identidad? Entendemos que, a partir de lo descrito minuciosamente en los capítulos previos, el colectivo de *La Voz Indígena* ha configurado un tejido disidente. En dicha trama se articulan y organizan modos y acciones orientadas a la lucha contra una sociedad dominante. Esta configuración evidencia un diseño coordinado y coherente entre componentes que afirman la voluntad de cuestionar e impugnar el orden establecido, el cual impone un modo de gobierno extractivista y colonial. A su vez, consideramos que la emergencia de la comunicación como una demanda significó un quiebre en la historia del colectivo, en coincidencia con un momento histórico en el que la comunicación se erigió como un campo de acción estatal. Esta ruptura está relacionada con un proceso de circulación que fue desde el silencio a la expresión y al desocultamiento de memorias dolorosas. En este camino, hubo un trayecto de capacitación y fortalecimiento en el que lxs sujetxs se constituyeron en “comunicadores indígenas” y obtuvieron un oficio: comunicadorxs, productorxs y operadorxs técnicxs.

Desde la complejidad de las relaciones internas, las pugnas, conflictos y acuerdos, el colectivo ha instaurado, hacia su interior, un modo de conducción de resolución de conflictos, de alianzas y, también, un modo de presentarse hacia el exterior y de entablar vínculos con instituciones estatales. La desmultiplicación del evento, siguiendo lo expuesto por Foucault,

consiste “en encontrar las conexiones, los encuentros, los apoyos, los bloques, las relaciones de fuerza, las estrategias” (1982, p. 61) que componen las experiencias. Es así que desmultiplicar los procesos implica revisar las relaciones, los ámbitos de referencia y las caras que lo constituyen.

Para continuar en esta línea, nos planteamos una pregunta fundamental: ¿cómo lucharon y cómo resistieron (incluso, aún en la actualidad) desde la experiencia de La Voz Indígena? Consideramos que, en la descripción elaborada, se encuentran ciertos cambios en la experiencia, que resumiremos a continuación.



Figura 50. La Voz Indígena (2017). Pintura. Fondo de Archivo ARETEDE.

El movimiento iniciado durante el 1999 y el 2000, como vimos, fue protagonizado por ARETEDE y las mujeres indígenas. Contó con dos puntos de apoyo: la memoria étnica y la comunicación. A partir de esto, la experiencia se enfocó fuertemente en la perspectiva de género y en el fortalecimiento de las mujeres e identidades no binarias en relación al rol de lideresas, pero también en la apertura al trabajo con varones. Desde allí, se dio paso a la

formación de un colectivo diverso y pluriétnico. Por su parte, la conducción de la radio significó un intenso proceso de disputa que puso en evidencia las relaciones patriarcales de algunos varones que se negaban a ser conducidos por mujeres y disidencias. Asimismo, visibilizó el rechazo a la presencia de no indígenas en la configuración de la organización. En ese sentido, tuvieron lugar dos hechos fundamentales, desatados entre 2014 y 2015:

*La transformación de ARETEDE, de organización para los pueblos originarios a organización originaria. Dicha mutación promovió la renuncia de las personas no indígenas en la fundación.

*La definición de la radio como un medio constituido enteramente por integrantes de pueblos originarios, sin participación de no indígenas en la programación. Ello supuso que todos los programas sean conducidos, producidos y operados por comunicadorxs indígenas.

Los hechos mencionados fueron parte del proceso de autonomización de lxs comunicadorxs y miembros del colectivo, quienes atravesaron por una etapa de fortalecimiento mediante capacitaciones y apoyos gestionados y dictados por personas no indígenas. Si bien el acompañamiento de personas “criollas” continúa, la radio y el colectivo se han reafirmado como espacios indígenas. En consecuencia, no solamente ha prevalecido la identidad indígena en la pertenencia al medio, sino que las mujeres indígenas lograron afianzar la conducción del medio y ser las directoras actuales de la radio y de la organización ARETEDE.

A la par de la conducción del colectivo, la pregunta por el modo de organización del medio de comunicación nos sumerge en los mecanismos de tomas de decisiones, de resolución de conflictos, de establecimiento de lazos y de sostenibilidad económica. Como hemos mencionado, una de las características principales de los medios comunitarios, en distintas definiciones -entre ellas la propuesta por la LSCA- es la ausencia de fines de lucro. Esta característica contrarresta el sentido puramente empresarial de los medios comerciales. Desde lo visto, sabemos que partir de una definición previa constituye uno de los mayores desafíos de este tipo de medios, pues conduce a la reflexión sobre las formas alternativas de acceder a la rentabilidad del medio de comunicación en relación al pago los servicios adosados a la emisión radial, entre otros gastos. Ahora bien, indudablemente, la presuposición de ausencia de fines de lucro implica, muchas veces, que lxs comunicadorxs

hagan radio sin recibir una remuneración. Es así que la práctica se sostiene a partir de la militancia y/o compromiso con las causas que motivan la existencia del medio de comunicación. Tal ausencia de fines de lucro se interpreta, en la actualidad, a partir de la ausencia de ventas por parte del medio. En otras palabras, la radio, al no comercializar sus espacios, carece de publicidades.

Particularmente, el sostenimiento económico de La Voz Indígena fue impulsado en principio por la articulación de ARETEDE con, por ejemplo, la Secretaría de Agricultura Familiar. Sin embargo, luego, a medida que fue creciendo la experiencia, se sostuvo mediante proyectos de trabajo, como los ya mencionados. Las convocatorias a proyectos operaron tanto como estrategia de funcionamiento para el fortalecimiento del grupo, como para el sostenimiento económico del espacio. A partir de ella, se pudieron conseguir algunos aportes mensuales de los cuales, cada integrante, cooperaba con un monto para la compra de materiales de limpieza y otros elementos. Es dable mencionar que aquellos aportes de gente relacionada con el colectivo también han permitido sostener el pago de la electricidad, del servicio de gas, entre otros.

En cuanto a la organización colectiva, en función de ella se diseñaron mecanismos de toma de decisiones como las reuniones grupales, las asambleas y la socialización de proyectos e ideas. El direccionamiento de la radio presenta bastante claridad al respecto, está formada por tres directoras y fundadoras del colectivo, representantes de los pueblos toba qom, wichí y guaraní. Así también, posee una comisión asesora la cual está integrada por los comunicadores más antiguos. En cuanto a las decisiones, éstas se toman en conjunto entre estos dos espacios, lo cuales priorizan los objetivos políticos del medio. Vemos, así, cómo la gestión integral de la radio se articula en una política que prefigura un modo de accionar hacia el interior, pero también hacia el exterior del medio. Desde aquí, vale aclarar que lejos de concebir el término “política” en un sentido estable, la producción de esta forma de gestión ha llevado mucho tiempo de formación y es continuamente actualizada, por tanto, se halla en movimiento y transformación.

De manera tal como ha sido revisada en el trabajo, a partir de las estrategias, relaciones y alianzas al interior, como al exterior del medio, la forma integral da cuenta de un modo de conducción interno que ha promovido la dirección de las mujeres y la toma de

decisiones en función de la pertenencia y la confianza en el mantenimiento de los principios de la organización. Y, hacia el exterior, esto se ha visibilizado en aquellos lazos con instituciones estatales que hubieron podido contribuir a las luchas y al fortalecimiento identitario. En este punto, la manera de relacionarse con las instituciones ha actuado como una estrategia de sostenimiento, de fortalecimiento, pero también de utilidad. En otras palabras, tuvo que ver, estrechamente, con la elección y administración de actores con los cuales entablar alianzas en función de la meta institucional.

Hemos visto que, a través de la comunicación y la memoria étnica, ARETEDE y la radio se proyectaron en el territorio dando cuenta de particulares modos de intervención y administración (Shore, 2010). En relación específicamente a ARETEDE, desarrolló sus acciones tendiendo a la recuperación del territorio, al cumplimiento de derechos, a las luchas contra el extractivismo y en defensa de la naturaleza. Para esto, partió siempre de la pertenencia étnica, esto es, de la identidad indígena en tanto “verdaderos dueños de estos territorios”.

Además, el colectivo ha sumado la estrategia judicial en las luchas por el territorio. En la actualidad, se encuentran en curso dos demandas judiciales contra privados por usurpación y por tala indiscriminada (Ortega, 2020a, 2020b). Consideramos que, de este modo, se ha consolidado el camino de la identidad, la cultura, la resistencia y la lucha en la organización.



Figura 51. Protesta en la Ciudad Judicial de Tartagal por la tala del monte nativo en la comunidad Territorios Originarios Wichí. (2019). Registro propio.

En una trama móvil y compleja, la política del colectivo va en consonancia con los mismos propósitos de la organización. De ello, hemos visto cómo se fue formando el discurso con la influencia de los TME y de los talleres de comunicación, en los que emergió el componente “la palabra es un derecho de todos”. Este proceso se fue ajustando y estrechando en función de los intereses políticos del colectivo, dando lugar a la formación de las “voces de la resistencia”.

Durante este proceso de análisis, consideramos que la política desarrollada por FM Comunitaria La Voz Indígena y ARETEDE ha conducido sus acciones comunicacionales, fundamentalmente, la línea editorial, las acciones jurídicas y de intervención territorial hacia:

*La recuperación de los territorios indígenas, entendiendo que estos han sido usurpados.

*La formación de mujeres y disidencias lideresas; la priorización de sus voces en los espacios de tomas de decisiones.

*Las luchas ambientales, partiendo de entender a la naturaleza no como un ente ajeno al humano.

*La lucha contra las violencias.

*La recuperación y la expresión de la palabra indígena.

Este modo de funcionamiento ha constituido el campo de formación y recreación de procesos subjetivantes tendientes a la producción de un sujeto 'fortalecidx identitariamente', críticx e insurgente. Consideramos que la comunicación fue el epicentro de estos procesos. Indagaremos en estas líneas a continuación.



Figura 52. Ingreso a la comunidad Territorios Originarios Wichí. (2019). Registro propio.

Capítulo 6

De la flecha a la palabra: la transformación y formación de una subjetividad

A lo largo de los anteriores capítulos, hemos descripto los procesos y los actores intervinientes en la emergencia y consolidación del colectivo de FM Comunitaria La Voz Indígena. Afirmamos también, la prevalencia de la resistencia, la lucha y la identidad como principios conductores de las acciones comunicativas, administrativas y económicas del medio y la organización en general. Con esto, queremos decir que todas las acciones desplegadas se han dirigido a la formación de un colectivo de personas indígenas dispuestas a la resistencia contra los intentos de dominación y a la lucha por sus derechos y territorios. No obstante, justamente este objetivo de formación se concretó mediante instancias y procedimientos puntuales que marcaron el sentido político de las luchas.

Como parte de las acciones desplegadas, algunas de ellas impactaron en la formación de un colectivo anclado en la identidad indígena. Esto constituyó un puntapié fundacional de los demás procedimientos, a saber, la organización de mujeres indígenas, la memoria étnica, el arte y la comunicación. En consecuencia, todas las estrategias creadas se abocaron al fortalecimiento de la identidad étnica (por ejemplo, los entrenamientos laborales, la organización y afianzamiento de las luchas jurídicas, comunicacionales, entre otras).

En este complejo campo, la aparición de la comunicación en el escenario de la vida de estxs actores, sumado a la adquisición del medio propio, generó una ruptura trascendental para el colectivo. Dicho quiebre direccionó todos sus esfuerzos y anhelos a la comunicación radial. En la definición “somos las voces de la resistencia” se concentra discursivamente la dimensión que adquiere el medio tecnológico para lxs comunicadorxs y comunicadoras.⁹⁸

Vemos, también, que la preponderancia de la “resistencia” desde la comunicación, presente en la palabra y la imagen de la radio, en actitud de lucha desde el terreno, nos propone resolver nuevos interrogantes. Siguiendo a Michel Foucault, pretendemos

⁹⁸ Decidimos utilizar la palabra “comunicadoras”, además del lenguaje no sexista, ya que es la forma de denominación que utilizan las propias mujeres de la radio.

introducimos en su llamado hacia los estudios de las experiencias de resistencia. Para el autor, este programa de investigación:

...consiste en tomar como punto de partida las formas de resistencia contra los diferentes tipos de poder. Para utilizar otra metáfora, consiste en utilizar esta resistencia como un catalizador químico que permita poner en evidencia las relaciones de poder, ver dónde se inscriben, descubrir sus puntos de aplicación y los métodos que utilizan. En lugar de analizar el poder desde el punto de vista de su racionalidad interna se trata de analizar las relaciones de poder a través del enfrentamiento de las estrategias. (Foucault, 1988, p. 4)

Para ingresar en los procesos de resistencia es pertinente indagar en la dimensión de las oposiciones a técnicas específicas de poder. Foucault plantea la reflexión sobre las características de ciertas formas de resistencia y, para ello, ofrece una serie de ejemplos y casos en los cuales toma, particularmente, a las luchas que se relacionan con las identidades y subjetivaciones. Éstas cuestionan, menciona el autor:

... cuestionan el estatus del individuo: por una parte, sostienen el derecho a ser diferentes y subrayan todo lo que hace a los individuos verdaderamente individuales. Por otra parte, atacan todo lo que puede aislar al individuo, hacerlo romper sus lazos con los otros, dividir la vida comunitaria, obligar al individuo a recogerse en sí mismo y atarlo a su propia identidad de un modo constrictivo. (Foucault, 1988, p. 6)

Desde allí, el autor plantea atender al análisis de la relación de este tipo de luchas con las indagaciones sobre el sujeto a partir de la pregunta ¿quiénes somos? Indagar por el ser y lxs sujetxs, en este tipo de experiencias, implica escudriñar en la identidad y la relación existente entre esas formas de ser y los mecanismos de sujeción o liberación.

En relación al caso en estudio, la opción colectiva tomada por un conjunto de sujetxs indígenas, dentro de un contexto particularmente caracterizado por las pugnas interétnicas, nos presenta dimensiones particulares para el análisis de la resistencia y de la subjetividad. ¿Cómo se configura el sujeto que ha luchado por la identidad como una manera de existir en el mundo?, ¿cómo se conjuga la relación de la identidad étnica con su experiencia de lucha?

Desde nuestra perspectiva, un principio fundamental en la experiencia en estudio, recurrente en las sociedades actuales, es la relación con el Estado a través de sus distintas expresiones -como las que hemos ido observando a lo largo de las páginas precedentes-. Partiendo de estos vínculos, Foucault (1988) nos propone pensar en el poder individualizante y totalizador desplegado por el Estado como una forma específica de poder, que actúa en las sociedades contemporáneas. Nuestro interés radica no en indagar al Estado, sino en experiencias como la de La Voz Indígena, en tanto colectivo de lucha por los pueblos originarios y, asimismo, en las relaciones y características que ha diseñado para llevar adelante su resistencia.

Sabemos, las experiencias de lucha contra dominaciones se oponen a distintos tipos de poder y provienen de diferentes procesos: luchas de clases, fuerzas de producción, estructuras ideológicas. Foucault, en relación a esto, advierte que para estudiar los procesos de subjetivación es necesario conocer los procesos sociales de dominación y explotación, aunque estos no siempre son el punto decisivo de la constitución de subjetividades. A partir de ello, el autor incorpora el análisis de lo que denomina el “poder pastoral” como un tipo de poder específico, cuya principal característica es la promoción de la individualidad -en tanto táctica individualizante y, a su vez, totalizadora-. Sus contribuciones apuestan a pensar en las formas en las que lxs sujetxs despliegan estrategias de liberación contra las técnicas de sujeción producidas por el Estado y otros actores, configurando, así, nuevas formas de “ser sujetxs”.

Preguntas tales como ¿de qué modo se ha formado la experiencia de resistencia de La Voz Indígena?, ¿cómo se han constituido lxs sujetxs comunicadorxs? y ¿a qué poderes se han enfrentado?, pretenden inmiscuirnos en la profundidad de la formación de una experiencia colectiva de resistencia y en la producción de un proceso de subjetivación inédito en el norte de Salta. A su vez, supone situarnos dentro de aquellas posiciones marginales en las cuales lxs indígenas son representados en los medios de comunicación y donde las instituciones de la sociedad civil los significan como sujetxs vulnerables, frágiles, incapaces y objetos de innumerables intervenciones sociales -en búsqueda de la solución de la gran “problemática indígena”-.

Así también, hemos visto cómo emergieron estxs sujetxs y cómo se dieron paso, a través de la influencia de diferentes actores e instituciones, a la creación de una nueva forma de ser y estar en el mundo, desde la cual se fraguó un espacio de resistencia por la vida de sus pueblos. Consideramos que, en la interacción de la memoria y la comunicación, se ha configurado un tipo de sujeto anclado en la resistencia y en la lucha. Desde estas líneas, retomamos lo enunciado por Foucault, cuando conceptualiza el ejercicio del poder de la siguiente manera:

Es un conjunto de acciones sobre acciones posibles; opera sobre el campo de posibilidad o se inscribe en el comportamiento de los sujetos actuantes: incita, induce, seduce, facilita o dificulta; amplía o limita, vuelve más o menos probable; de manera extrema, constriñe o prohíbe de modo absoluto; con todo, siempre es una manera de actuar sobre un sujeto actuante o sobre sujetos actuantes, en tanto que actúan o son susceptibles de actuar. Un conjunto de acciones sobre otras acciones. (1988, p. 15)

Este mencionado conjunto de acciones sobre acciones en un campo de posibilidades, conduce, guía y modela una forma de ser y de actuar en el mundo. Construye sujetxs situados en contextos y genealogías atravesadas por las guerras, la resistencia armada y las intervenciones desplegadas por numerosos actores -entre ellos, el Estado, las instituciones no gubernamentales, los medios de comunicación y las iglesias, tendientes a educar, convertir o integrar a los pueblos indígenas a la vida moderna-. En este campo de posibilidades, trazado por historias de dolor y de violencias, se configuró la experiencia contemporánea de lxs sujetxs de FM Comunitaria La Voz Indígena, quienes propusieron impugnar las distintas formas de dominio desplegadas, apostando por la construcción de un espacio colectivo autónomo.

A lo largo de los capítulos anteriores, observamos lo difícil que ha sido la formación de un espacio comunitario y cómo dicha formación ha sido una práctica configurada y recreada constantemente. Al igual que la construcción de la experiencia de resistencia, ésta no se define por sí misma en función de una experiencia pasada, sino que se ha ido actualizando, estratégicamente, desde el establecimiento de lazos entre el pasado y el presente.

Por otra parte, esta experiencia se define a sí misma como un espacio de resistencia y lucha y, de eso, han dado cuenta las anteriores páginas. Por lo que respecta a este capítulo, nos preguntamos por la constitución de un tipo particular de subjetividad: lxs sujetxs comunicadorxs y comunicadoras, quienes, anclados en la palabra y las memorias colectivas, pudieron reinventar un medio tecnológico y convertirlo en una radio de lucha, de reafirmación de una forma de vida más libre, la cual retoma el camino de los antiguos.

Desde estas líneas, entonces, pretendemos dar cuenta de la constitución de esta subjetividad a partir del análisis de tres ejes de incidencia: el derecho, la comunicación indígena y la resistencia. Para ello, en función de la genealogía, como método, y de la perspectiva gubernamental, nos acercamos a la noción de *crítica* para indagar en las dimensiones que adquieren las luchas llevadas adelante por este colectivo.

A partir de esto, nuestro abordaje se apoya en la gubernamentalidad, entendida como un campo de despliegue de relaciones de gobierno, de conducciones de conductas, pero también, de relaciones de resistencias y de crítica. Atendiendo a Foucault, el concepto de crítica está vinculado a la noción de gubernamentalidad puesto que:

Si la gubernamentalización es este movimiento por el cual se trataba, en la realidad misma de una práctica social, de sujetar a los individuos a través de unos mecanismos de poder que invocan una verdad, pues bien, yo diría que la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder, y al poder acerca de sus discursos de verdad; pues bien, la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, el de la indocilidad reflexiva. (1995, p. 8)

La crítica, concebida como indocilidad, es también el “arte de no ser gobernado de tal forma”; esto conlleva otro tipo de acepción:

No querer ser gobernado (...) es no querer tampoco aceptar esas leyes porque son injustas, porque bajo su antigüedad o bajo el resplandor más o menos amenazador que les da el soberano reinante, esconden una ilegitimidad esencial. La crítica es, entonces, desde este punto de vista, frente al gobierno y a la obediencia que exige, oponer unos derechos universales e imprescriptibles a los cuales todo gobierno, sea cual sea, se trate del monarca, del magistrado, del educador, del padre de familia,

deberá someterse. En suma, si ustedes quieren, encontramos aquí el problema del derecho natural. (Foucault, 1995, p. 7)

Ante el despliegue de acciones sobre acciones a lo largo de la genealogía del colectivo, consideramos que se ha posibilitado el nacimiento de una subjetividad específica. Para analizarla, acudimos lo explicitado por Foucault en relación a tarea de estudiar la constitución de lxs sujetxs en tanto objetos para sí mismxs; esto requiere revisar la formación y constitución de aquellos procedimientos mediante los cuales, lxs sujetxs llegan a observarse, analizarse y reconocerse “en un juego de verdad en el que está en una relación consigo mismo (Foucault, 1984, p. 4).

Al mismo tiempo, desde los aportes de foucaulteanos, la insistencia en el estudio de las prácticas “a través de las cuales el sujeto se constituye” (1984, p. 6) y la pregunta por el qué hacemos, nos posiciona ante la tarea de describir la experiencia de La Voz Indígena y la constitución de lxs sujetxs comunicadorxs, quienes se formaron y transformaron a lo largo de los procesos que hemos detallado en los anteriores capítulos. Posicionarnos desde estas contribuciones teóricas nos permite:

Estudiar los procesos y las técnicas que se utilizan en diferentes contextos institucionales para operar sobre la conducta de los individuos, tomados en forma individual, o como grupo, para dar forma, dirigir, o modificar su manera de actuar; para imponer fines a su inacción o para inscribirla dentro de las estrategias globales, que son, por lo tanto, múltiples en su forma y lugar de ejercicio e igualmente diversas en los procedimientos y las técnicas que introducen. (Foucault, 1984, p. 7)

A continuación, analizaremos los principales aspectos de la subjetividad colectiva formada.

Notas para pensar la relación entre el derecho y la gubernamentalidad en Foucault

Intentamos tomar las contribuciones de Michel Foucault como herramientas que nos permiten comprender la dinamicidad del presente. Debido a la gran variedad y profundidad

de investigaciones y tópicos que abordó durante su vida es preciso explicitar que nuestras preocupaciones se centran en las prácticas de gobierno y, en contraparte, de resistencia.

Dentro de la línea de estudios convocada, el derecho constituye una problematización muy importante en los debates políticos contemporáneos. En especial, si tenemos en cuenta los sucesos de la política argentina durante los últimos doce años, cuando el proceso de reconocimiento de derechos se consolida. Esto, en otro tiempo, hubiera sido imposible, siquiera, de ser mencionado, tomamos como ejemplo, el caso del derecho a la identidad de género.

En relación a esto -en clave latinoamericana-, el reconocimiento del derecho a la comunicación y la creación de normativas promotoras de la democratización de la comunicación constituyen demandas históricas motorizadas por numerosos colectivos y movimientos de activistas a lo largo de los países de América Latina. A pesar de la creciente importancia que adquiere el fenómeno mediático y comunicacional para las sociedades contemporáneas, esta temática permaneció excluida de las agendas de gobierno de la mayoría de las naciones latinoamericanas, hasta la primera década del siglo XXI. Teniendo en cuenta este escenario, nos proponemos abordar la cuestión del derecho a la comunicación a partir de los aportes de los estudios foucaulteanos y postfoucaulteanos, indagando especialmente en el caso de La Voz Indígena.

Recuperamos la obra *Nacimiento de la Biopolítica*, donde Foucault (2010) desarrolla la problematización del derecho en la historia de la gubernamentalidad, a partir de las discusiones en torno a las limitaciones al poder y al lugar de la economía política en la definición de regímenes de veridicción que ponen en cuestión el menor gobierno posible y el autogobierno. Para el autor, entre fines del siglo XVIII y principios del XIX, se produce la emergencia de dos vertientes para el abordaje del problema de la limitación al ejercicio del poder: el camino axiomático y el utilitarista. El primero es denominado también, “revolucionario” por ser característico de la revolución francesa. En palabras de Foucault, consiste en:

Partir justamente no del gobierno y su necesaria limitación, sino del derecho, del derecho en su forma clásica, esto es en tratar de definir cuáles son los derechos naturales u originarios que corresponden a todo individuo, definir a continuación en

qué condiciones, a causa de qué, según qué formalidades, ideales o históricas, se ha aceptado una limitación o un intercambio de derecho. Consiste asimismo en definir aquellos derechos cuya cesión se ha aceptado y, al contrario, aquellos para los cuales no se ha acordado ninguna cesión y que, por consiguiente, de todos modos y bajo cualquier gobierno posible e incluso bajo cualquier régimen político posible, siguen siendo derechos imprescriptibles. (2010, pp. 58-59)

Siguiendo al autor, este camino, también, consiste “en partir de los derechos del hombre para llegar a la delimitación de la gubernamentalidad, pasando por la constitución del soberano” (Foucault, 2010, p. 59). Cuando menciona a la vía revolucionaria, denominada, en otras palabras, como un proceder retroactivo o retroaccionario, el autor hace referencia a “una manera de plantear desde el principio y mediante una suerte de nuevo comienzo ideal o real de la sociedad, el Estado, el soberano y el gobierno, el problema de la legitimidad y la intransmisibilidad de los derechos” (Foucault, 2010, p. 59).

Por otro lado, en la historia de la gubernamentalidad se hace presente otra vertiente, el utilitarismo. Esta línea no parte del derecho, sino de la propia práctica gubernamental y de su análisis en función de los objetivos y límites del gobierno del país, de la población, de la economía, etc. Hay un giro en el eje desde donde se interroga, pues no parte de la pregunta “¿cuáles son mis derechos originarios y cómo puedo hacerlos valer frente a cualquier soberano? (...) sino ¿es útil, para qué es útil, en qué límites es útil, a partir de qué se torna útil, a partir de qué se torna nocivo?” (Foucault, 2010, p. 60). Desde la perspectiva foucaultiana, esta vía definirá al derecho en función de la utilidad de las acciones de gobierno; esto es, de la utilidad desde la intervención gubernamental. En otros términos, a partir de las prácticas de gobierno, se intenta delimitar y definir cuáles son o deberían ser las esferas de su competencia, en términos de utilidad “de la práctica del gobierno, se trata de definir cuál debe ser su esfera de competencia y de definirla en términos de utilidad (Foucault, 2010).

De lo dicho, deriva que la emergencia de la vía utilitarista sea considerada por Foucault (2010) como una tecnología del gobierno distinta a una ideología o una filosofía, cuyas condiciones generarán efectos en lo concerniente a las libertades y a las leyes. Como vemos, los dos caminos ofrecen dos concepciones sobre la ley. Respecto al camino

revolucionario axiomático, éste considera a la ley como la expresión de una voluntad colectiva la cual pone de manifiesto aquella parte del derecho que lxs sujetxs han consentido ceder, como aquella parte que pretenden reservarse (Foucault, 2010); mientras que para la vía utilitarista, la ley es concebida en tanto efecto “(...) de una transacción que separa, por un lado, la esfera de intervención del poder público y, por otro, la esfera de independencia de los individuos” (Foucault, 2010, p. 61). Finalmente, estas formulaciones divergentes conducirán a dos planteos jurídicos en torno a la libertad:

Todo individuo posee originariamente, para sí, cierta libertad de la que cederá o no una parte determinada; por otro lado, la libertad no se concebirá como el ejercicio de una serie de derechos fundamentales, sino que se la percibirá simplemente como la independencia de los gobernados con respecto a los gobernantes. (2010, p. 61)

Desde las vertientes mencionadas, nos encontramos con dos concepciones sobre la libertad, sobre la limitación al ejercicio del poder público y formas de entender a la ley. Es muy importante retomar las advertencias hechas por Foucault sobre la dicotomización de ambos caminos, cuando expresa que sus contribuciones no intentan presentar dos formas totalmente ajenas, separadas e incompatibles entre sí, sino que se trata de dos procedimientos, coherencias y modos de accionar heterogéneos (Foucault, 2010). En cuanto a la heterogeneidad, ésta no se concibe como un principio de exclusión, sino una condición que no impide la desconexión, la unión, ni la coexistencia.

Lo desarrollado en este apartado, nos sitúa ante una cuestión metodológica fundamental, que se visibiliza y tiene impacto en nuestro trabajo. Foucault (2010), en base a lo dicho sobre las dicotomías, considera que la propuesta no es entender los procesos dialécticamente desde la lógica de la contradicción, más bien, la propuesta es analizar los fenómenos desde la lógica de las estrategias -de la conexión de lo heterogéneo, la cual desplaza una lógica de la homogeneización de lo contradictorio (Foucault, 2010)-. De este modo, lo que se intenta es ver y determinar las conexiones que permitieron que lxs sujetxs se mantengan unidxs, aquellas que permitieron “hacer conjugarse la axiomática fundamental de los derechos del hombre y el cálculo utilitario de la independencia de los gobernados” (Foucault, 2010, p. 62).

Profundizando en la mirada foucaulteana, el autor analiza lo que denomina “Estado de derecho”. Lo referencia en relación al despotismo y al Estado de policía, “un Estado en el cual los actos del poder público no pueden tener valor si no se enmarcan en leyes que los limitan de antemano. El poder público actúa en el marco de la ley y no puede actuar sino en el marco de la ley” (Foucault, 2010, p. 202). Esto significa que, a través de la ley, el poder público puede ser coercitivo. Otro aspecto del Estado de derecho se vincula, por un lado, con sus efectos, su validez, aquellas disposiciones legales desde donde expresa su soberanía a la vez que despliega sus medidas administrativas, por otro. Para el autor, esta faceta es la que sostuvo, entre fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, la teoría del Estado de derecho en contra de las formas de poder. Ya a partir de la segunda mitad del siglo XIX, surge otra definición del Estado de derecho. Para ésta, el Estado en el cual cada ciudadano posee “posibilidades concretas, institucionalizadas y eficaces de recurso contra el poder público (...) es un Estado en el que existe un sistema de derecho, es decir, leyes, pero también instancias judiciales que van a arbitrar las relaciones entre los individuos, por un lado, y el poder público, por otro” (Foucault, 2010, p. 203-204).

Foucault (2010) retoma la relación entre Estado, derecho y economía política para estudiar el surgimiento del ordoliberalismo y neoliberalismo. En el caso del ordoliberalismo, tuvo lugar una renovación de mecanismos de intervención en la economía, en los que el Estado se orientó a la disposición de leyes para organizar el orden económico, haciendo del marco jurídico un plano posibilitante de los procesos económicos, mas no de direccionamiento. Ahora bien, el análisis del modelo económico-político de un determinado gobierno excede a esta tesis. No obstante, en el marco de nuestro estudio, hemos mostrado cómo el poder político estatal, puntualmente, desde 2007 hasta 2016, procuró mecanismos jurídicos y sociales desde la comunicación, los cuales posibilitaron, a su vez, el desencadenamiento de otros procesos en el tejido social.

Desde nuestra línea de trabajo, particularmente nos hemos referido al derecho a la comunicación como una problematización estatizada, esto nos lleva, nuevamente, a plantear el lugar del Estado y la forma de entenderlo. Sobre esta cuestión, nos es útil el planteo foucaulteano, cuando el autor responde a las críticas por su rechazo a escribir una teoría del Estado. Ante esto, expresa que sus estudios han abordado los efectos de los mecanismos

estatales, pero de una manera inversa a las teorías que tradicionalmente estudiaron al Estado como un universal político. Para él, “Ahorrarse una teoría del Estado” significa:

No empezar por analizar en sí mismas y por sí mismas la naturaleza, la estructura y las funciones del Estado (...) no tratar de deducir, a partir de lo que el Estado es como especie de universal político y por extensión sucesiva, lo que pudo ser el estatus de los locos, los enfermos, los niños, los delincuentes, etc. (Foucault, 2010, p. 95)

Este posicionamiento nos lleva a la pregunta por el proceso de estatización progresivo, aunque continuo, de un abanico de prácticas y modos de obrar que puede entenderse como gubernamentalidades (Foucault, 2010). Desde la lectura de esto, el autor invita a asumir la necesidad de entender al Estado no como una fuente universal y autónoma de poder, sino como un efecto en movimiento de un régimen de gubernamentalidades múltiples y diversas:

...el perfil, el recorte móvil de una perpetua estatización o de perpetuas estatizaciones, de transacciones incesantes que modifican, desplazan, trastornan, hacen deslizar de manera insidiosa, poco importa, las fuentes de financiamiento, las modalidades de inversión, los centros de decisión, las formas y tipos de control, las relaciones entre poderes locales, autoridad central, etc. (2010, p. 95)

En consecuencia, es menester analizarlo a partir de las prácticas de gubernamentalidad. A partir de ello, nuestro estudio intenta alejarse de los efectos inflacionarios propios de la asociación directa del Estado con la dominación absoluta sobre la población, como si portase una fuerza expansiva intrínseca.

Desde la descripción y caracterización elaborada en los capítulos anteriores, hemos visto cómo la comunicación se constituyó en un problema y un objeto de interés que adquirió dimensiones mayores a partir de que el Estado, estratégicamente, respaldó las demandas e iniciativas populares sobre el derecho a la comunicación. En consecuencia, desde 2009, la comunicación proliferó como un interés colectivo. A partir del reconocimiento legal del derecho a la comunicación, nos preguntamos por su ejercicio en una radio comunitaria indígena pluriétnica.

“La palabra es un derecho de todos”: La Voz Indígena, el derecho a la comunicación y la ciudadanía

Porque pensamos que la palabra es un derecho de todos, porque las comunidades indígenas son excluidas del discurso mediático, porque este sueño lo construimos entre muchos y queremos compartirlo con ustedes. (Fondo de Archivo ARETEDE, 2008)⁹⁹

La influencia del derecho en las sociedades contemporáneas es un tema recurrente en los intereses académicos y, especialmente, en los estudios de comunicación social, como hemos visto en los anteriores capítulos. Hasta ahora hemos ido dando cuenta de un proceso de desmultiplicación de componentes y de un fenómeno que constituyó una experiencia colectiva de lucha y resistencia. La aparición del derecho a la comunicación en esa historia fue fundamental, no solo porque se trató del reconocimiento de un derecho universal, sino porque significó la puesta en juego de una serie de políticas de comunicación, cultura, empleo, educación y otras.

Asimismo, anteriormente hicimos referencia a cómo la LSCA sancionada en 2009 creó una nueva categoría de sujetos de derechos, “los prestadores de servicios de comunicación audiovisual”. Esta definición alcanzó, específicamente, a los pueblos indígenas, quienes fueron incorporados a la nueva norma como sujetos particulares, con el propósito de diferenciar sus medios de comunicación de aquellos definidos como comerciales, comunitarios o públicos. En ese escenario, es importante retomar la relación entre la posesión de derechos y la ciudadanía bajo la condición “sujeto de derechos”. En tal sentido, nos preguntamos: ¿qué efectos generó el derecho a la comunicación en la experiencia? y ¿cómo impactó en la conformación de los sujetos?

La radio Comunitaria La Voz Indígena se creó formalmente como medio en 2008, aunque como proyecto de comunicación existe desde 2002. Durante ese proceso, que hemos descrito anteriormente, los pilares de la experiencia fueron principalmente tres: la memoria colectiva, la exclusión de las voces indígenas del sistema mediático de Tartagal y la necesidad

⁹⁹ Invitación. “Inauguración”. La Voz del Pueblo Indígena, (2008).

de expresión. Desde el reconocimiento de la LSCA, se efectuó, en la experiencia en estudio, un proceso de apropiación transaccional del derecho a la comunicación, el cual se ancló en los siguientes aspectos: la lucha, la resistencia, la subsistencia y la autonomía. A su vez, el derecho a la comunicación, como un elemento entre otros, actuó en la constitución de un nuevo sujeto de derechos, en la redefinición de la lucha y la resistencia indígena y en la estimulación de nuevas estrategias a partir de la visibilización adquirida. A continuación, abordaremos estos aspectos:

-El prestador de servicios de comunicación audiovisual se constituyó como unx nuevx sujetx: emisorx activx, productorx de contenidos audiovisuales, periodistx, comunicadorx, etc. Esta serie de características atribuidas al derecho a la comunicación nos acercan a otra categoría, la de ciudadanx.

-Tal prestadorx de servicios de comunicación audiovisual, en el caso de los pueblos indígenas, marcó el ingreso a la escena de un nuevo sujetx de derechos. Es decir, a través de la LSCA y del reconocimiento del derecho a comunicar, los pueblos indígenas abrieron paso a una nueva faceta de ciudadanía, la de la visibilidad mediática.

¿Cómo actuó este nuevo sujetx de derechos en el caso de FM Comunitaria La Voz Indígena? Indudablemente en la experiencia del colectivo que venimos analizando, el derecho ocupa un lugar fundamental, pues estuvo presente desde los primeros talleres como un principio de protección y fortalecimiento. En una publicación nuestra, señalamos que:

En la historia de ARETEDE, el derecho a la comunicación actuó como un elemento transformador y disruptivo; desde su emergencia, se introdujeron cambios en las formas de organizar las luchas a partir del despliegue de nuevas estrategias para enfrentar las problemáticas. La utilización de la radio permitió ampliar la llegada de los mensajes, extender la convocatoria para la participación en el colectivo y la construcción de un discurso político centrado en los reclamos de los pueblos indígenas. Todo esto con el propósito de influir en la agenda política. (Ortega, 2020, pp. 7-8)

De manera tal, el derecho fue pensado, en principio, como herramienta para que lxs sujetxs indígenas adquieran nuevas posibilidades: comunicar, acceder a los medios, hablar

en sus lenguas, expresar sus culturas, informar a sus comunidades, etc. Como consecuencia de ello, se logró un corrimiento en la concepción del indígena, ya sea como invisible en la anterior legislación o solapado bajo la forma de organizaciones sociales. Estx sujetx pasó a ser, directamente, poseedor de un derecho y, por ende, reconocido como una persona jurídica diferenciada de los prestadores comunitarios. Por otro lado, en tanto sujetx de derechos, se presenta también como sujetx interesadx por la comunicación, pues no le es indiferente su situación de desigualdad en el espectro mediático. A partir de ello, se preocupa y ocupa por ser parte de los medios de comunicación y por la toma la palabra.

Vemos así que, en primer lugar, lxs comunicadorxs indígenas son sujetxs de derechos e interesados por la comunicación, dispuestxs a expresar e informar a través de FM Comunitaria La Voz Indígena. En segundo lugar, el ejercicio del derecho a comunicar promovió otras facetas que se entrecruzan con la particularidad del caso, nos referimos al estatuto construido sobre la figura de un colectivo forjado en torno a la memoria y a la lucha indígena. Asumir la enunciación de una afirmación tal: “Somos las voces de la resistencia indígena”, no constituye una proclama aislada, todo lo contrario. El posicionamiento político del medio y de todo el colectivo, incluidos lxs artesanxs, feriantes y muralistas, además de lxs comunicadorxs, se agrupó en torno a la resistencia indígena.

Respecto a la relación entre ciudadanía y comunicación, abordada por Mata (2002, 2006, 2009, 2011a; 2011b), la autora se pregunta por el vínculo entre la comunicación y la representatividad política en los escenarios multimediáticos y, particularmente, por el desempeño de los medios comunitarios y de la comunicación comunitaria como práctica constituyente de ciudadanía. Cuando Mata (2011a) se interroga por la ciudadanía, lo hace desde la crítica a los efectos laxos del horizonte democrático que parecía ofrecer la comunicación comunitaria hacia fines de los ‘80 y durante los ‘90 y bajo las paradojas de un nuevo paradigma consensualista -que diluyó la palabra adversativa de los medios alternativos-. Esa sensación de desvanecimiento, lejos de añorar el retorno a los momentos de “trincheras” de los ‘70, busca proponer una cuenta a saldar en la comunicación popular. En este ejercicio crítico, ancla la mirada sobre los procesos de subjetivación: “(...) cuando ante la caída teórica y práctica del pueblo, como sujeto político transformador preconstituido,

se impuso la necesidad –también teórica y práctica- de pensar los procesos de subjetivación” (Mata, 2011a, p. 1).

Desde este panorama analítico, la pregunta por la ciudadanía retoma el problema de la representación política. En una de sus tesis, Mata considera que la íntima relación entre los medios de comunicación y la ciudadanía ha promovido la aparición de un modo específico de ser en el mundo, el cual es definido como “(...) de aparición de los individuos en el espacio público, caracterizado por su capacidad de constituirse como sujetos de demanda y proposición en diversos ámbitos vinculados con su experiencia: desde la nacionalidad y el género hasta las categorías laborales, y las afinidades culturales” (Mata, 2002, p. 66). Es en función de este planteo que los medios son concebidos por Mata (2002) como espacios realizadores de ciudadanía, de representación política de lxs ciudadanxs y la comunicación es, en ese sentido, condición de posibilidad de ciudadanía:

La comunicación se reconoce como fundante de la ciudadanía en tanto interacción que hace posible la colectivización de intereses, necesidades y propuestas. Pero, al mismo tiempo, en tanto dota de existencia pública a los individuos visibilizándolos ante los demás y permitiendo verse –representarse ante sí mismos. Ese reconocimiento de la comunicación como condición de posibilidad de la ciudadanía es, al tiempo, condición de posibilidad de la política. (Mata, 2002, p. 67)

Siguiendo esa perspectiva, la autora plantea la noción de “ciudadanía comunicativa”, a partir de la profundización de su idea de ciudadanía asociada a la emergencia de un nuevo modo de aparición de lxs sujetos en los espacios públicos. En relación a esto, existen ciertas maneras de ser ciudadanx en los medios de comunicación: el ciudadanx sujeto de necesidades, sujeto de demandas y sujeto de decisiones. Como conclusión de sus indagaciones, propone la noción de ciudadanía comunicativa, la cual remite al:

Reconocimiento de la capacidad de ser sujeto de derecho y demanda en el terreno de la comunicación pública, y el ejercicio de ese derecho. Se trata de una noción compleja que envuelve varias dimensiones y que reconoce la condición de público de los medios que los individuos tenemos en las sociedades mediatizadas. La noción de ciudadanía comunicativa remite necesariamente a derechos civiles – la libertad de expresión, el derecho a la información (...). En este sentido, y como ocurre en general

con los derechos civiles, la ciudadanía comunicativa representa un límite a la acción del Estado con el fin de garantizar la libertad de las personas y representa un estatus jurídico. (2006, p. 13)

Para la autora, el ejercicio de la ciudadanía comunicativa es fundamental para las sociedades de ciudadanxs debido a que se entrelaza con los reclamos identitarios y con las causas que buscan igualdad. A su vez, presenta distintas dimensiones:

Uno es el nivel de la “ciudadanía comunicativa formal”, representada por el conjunto de individuos depositarios de derechos consagrados jurídicamente en el campo comunicativo. Pero otro, es el que denominamos “ciudadanía comunicativa reconocida”, es decir, la condición de quienes conocen tales derechos como inherentes a su condición de integrantes de una comunidad determinada. Y otra es la “ciudadanía comunicativa ejercida”, reconocible en quienes desarrollan prácticas sociales reivindicatorias de dichos derechos, en pos de su vigencia y/o ampliación. (Mata, 2006, p. 14)

Tanto los niveles como los tipos de ciudadanía en los medios de comunicación tienen en común el reconocimiento de la existencia de actores en pugna y tensión, “quienes tratan de obtener, usufructuar y ampliar derechos, quienes tienen el poder legítimo y/o legal de concederlos y quienes obstaculizan, pervierten o restringen tales derechos” (Mata, 2006, p. 14).

A partir de lo expuesto, vemos que la noción de ciudadanía comunicativa nos propone pensar el ejercicio del derecho a la comunicación desde la pugna y el conflicto, desde la dinamicidad del acto de comunicar públicamente y contraponerse a los efectos del poder. Esta lectura, en primera instancia, parte de la noción de derecho para pensar la ciudadanía, pero también, insta a reflexionar sobre las posibles incidencias que la relación derecho/ciudadanía/medios de comunicación puede generar.

Indagar en la interrelación entre sujetx de derechos y ciudadanx, nos acerca a la revisión de aquellas concepciones que reducen la ciudadanía a la portación de derechos y, a la vez, engrandecen la figura del ciudadanx como un sujetx plenamente emancipado y capaz de decidir por sí mismx e injerir en las decisiones públicas. Estas lecturas sesgadas de optimismo no contribuyen a reflexionar sobre las complejas implicancias del derecho y la

ciudadanía en las sociedades contemporáneas. En relación a esto, vemos que ser sujeto ciudadano portador de derechos es leído críticamente por quienes consideran que esta noción constituye un invento moderno de homogeneización de identidades, especialmente, en el contexto diverso de América Latina. Asumiendo esta mirada, Santiago Castro Gómez afirma:

La formación del ciudadano como "sujeto de derecho" solo es posible dentro del marco de la escritura disciplinaria y, en este caso, dentro del espacio de legalidad definido por la constitución. La función jurídico-política de las constituciones es, precisamente, inventar la ciudadanía, es decir, crear un campo de identidades homogéneas que hicieran viable el proyecto moderno de la gobernabilidad. (2000, p. 90)

A pesar de las diferentes posiciones sobre un término tan polémico -como lo es el de ciudadanía- y sin adentrarnos en discusiones puntuales, asumimos de modo certero que las sociedades actuales gestionan y organizan sus gobiernos estatales a través de sistemas de derechos y estos son considerados, también, recursos de defensa de movimientos sociales, organizaciones, colectivos etc. Afirmamos, asimismo, que la ciudadanía es una noción moderna y, si bien no procede de América Latina, ello no quita la posibilidad de indagar en sus efectos.

Tomando como referencia las dos operaciones enunciadas por Foucault (2010) respecto al derecho y a la necesidad de superar dicotomías excluyentes, coincidimos en que el derecho ha sido una estrategia de gobierno moderna, pero que sus incidencias no deben reducirse a la simple dominación -tal análisis recae en posturas apocalípticas-. Es así que entendemos que el derecho es una de las vías de acción sobre las poblaciones, pero no la única. Consideramos que, en el caso de La Voz Indígena, el derecho a comunicar aparece como un poliedro de inteligibilidad, con muchas caras y posturas de las que emergen posiciones variadas de acuerdo a los escenarios de lucha. Desde la particularidad del proceso estudiado, el derecho a la comunicación se presenta como un umbral de apertura a otros derechos, en un campo de permanente negociación y transacción.

Si miramos el origen de los debates contemporáneos sobre el derecho a la comunicación, vemos que su transformación es vertiginosa debido a que se aboca a legislar, ordenar, regular y proteger a usuarios y avances tecnológicos cada vez más difíciles de

comprender, es decir, se orienta a procesos veloces y complejos. Por otro lado, debido a que el objeto de gobierno del derecho a la comunicación es acelerado y poderosamente influyente en las sociedades actuales, su transformación se ha ido realizando en función de las libertades y protecciones demandadas por los actantes de la comunicación. De este modo, las demandas y luchas de movimientos sociales, colectivos, pueblos originarios, entre otros, han protagonizado la consagración de derechos antes inexistentes. Ello redimensiona, desde un permanente sentido de sospecha, creación y revisión a las legislaciones, a fin de garantizar espacios de libertad entre los gobernados y los gobernantes.

Bajo esta lectura, el derecho a la comunicación exhibe características transaccionales, en la medida en que parte de la propia práctica gubernamental y, también, se constituye como “el efecto de una transacción que separa, por un lado, la esfera de intervención del poder público y, por otro, la esfera de independencia de los individuos” (Foucault, 2010, p. 61). De este modo, el derecho a la comunicación delimita un espacio de independencia en el que el “decir” no es un recurso “cedible”, al contrario, es quizás el único espacio de libertad posible. Tal derecho -importante para la democracia- resguarda la libertad de expresión y no se garantiza con la simple proclamación; al contrario, es necesario batallar para que se pueda ejercer. Éste es el caso de Argentina y el difícil proceso de sanción e implementación de la LSCA. A pesar de ello, como hemos visto, las políticas de comunicación colaboraron para la efectiva realización del derecho a comunicar.

A propósito de las políticas de comunicación, Martín Sabbatella, presidente de la AFSCA, señalaba, en la primera página de un cuadernillo¹⁰⁰ formativo realizado por dicha entidad, lo siguiente:

La LSCA es fruto del cruce de una historia repleta de nuevos protagonistas de la comunicación con la voluntad política de quienes llegaron al gobierno para transformar el país. Es fruto de una sociedad que quiere una comunicación plural, democrática y diversa y de la firme decisión de nuestra presidenta Cristina Kirchner de transformar ese mandato popular en una política pública que ya es ejemplo en todo el mundo. (Katz, 2013, p. 3)

¹⁰⁰ Nos referimos al material de promoción “Productoras audiovisuales comunitarias en el marco de la LSCA” (2013).

De esto, vemos que la promoción y el fomento fueron los principales objetivos de las acciones del gobierno para la aparición de nuevas voces, ya que la ley reconocía una voluntad popular, una “conquista fundamental de grupos, organizaciones, medios, asociaciones, universidades y comunidades que entienden que el derecho a una comunicación diversa, libre, plural y democrática, representa un hecho trascendente: un derecho humano” (Katz, 2013, p. 3). Tal derecho humano y universal es reconocido como una forma de frenar la concentración, los privilegios y la dominación conjugado con un conjunto de acciones dispuestas a favorecer el pluralismo, la diversidad y la libertad como valores de la democracia. Es así como se explicita la fundamentación de la legislación:

La ley vino a garantizar que todos y todas tengan la posibilidad de tomar la palabra y que nadie se imponga sobre el resto (...) para garantizar la efectiva democratización de la palabra no solamente es necesario terminar con las posiciones dominantes y las situaciones de privilegio. También es fundamental promover y fomentar la aparición de nuevas voces que den cuenta de la pluralidad y diversidad de miradas y puntos de vista que conviven en una sociedad democrática. (Katz, 2013, p. 3)

Desde nuestro análisis, entendemos que esta relación ensambló movimientos divergentes en un campo de negociación permanente que no permite estabilizar una noción única del derecho a la comunicación, Dicho esto, consideramos que el derecho actuó en pos de la promoción de ciudadanía, pero que, a su vez, desencadenó efectos multiplicados, especialmente en el caso de los pueblos originarios y la comunicación indígena. A partir de ello, el derecho a la comunicación, en el caso de La Voz Indígena, se presenta como un poliedro puesto que se enlaza con las luchas y resistencias motorizadas por el colectivo. Consideramos que éstas tomaron un nuevo rumbo con el nacimiento del medio de comunicación y en la interacción con las políticas estatales dispuestas a fortalecer la constitución de comunicadores indígenas. En ese sentido, el derecho fue el puntapié de un tumultuoso proceso que no solo configuró un nuevo sujeto de derechos, sino, un sujeto dispuesto a posicionarse frente al Estado y reclamar su autonomía.

La posibilidad de pasar de la invisibilidad a la visibilidad dinamizó las luchas territoriales y las demandas por derechos y reclamos postergados, como ser el acceso al agua, a la educación intercultural bilingüe, a la salud, a viviendas dignas, a un ambiente libre de

contaminación, entre muchos otros. En esta dinamización se reconfiguraron las estrategias desplegadas hasta el momento y en ellas, la comunicación se convirtió en un campo privilegiado de disputa.

Asimismo, estas estrategias se plasmaron en las prácticas de los comunicadores y comunicadoras, quienes, a través de programas como “Resistencia”, “Camino al Cerco”, “Sin Dueños ni Patrones”, “Ara Vera”, “Comunicadores Indígenas en la Noticia”, “Informándote” y “Pájaros metálicos, hicieron de la palabra un acto de resistencia. Desde y en ella se materializaron acciones tales como hablar una lengua indígena, hacer escuchar y difundir música y sonidos ancestrales, hablar con el tono de voz, los regionalismos, acentos y registros propios de las comunidades indígenas, hablar sin responder a los tiempos tradicionales de la radio clásica y expresar sus problemáticas y padecimientos. En el caso de La Voz Indígena, el derecho se inserta también como una forma de resguardo y protección ante el ejercicio del poder del Estado y de otros actores sociales, como las empresas privadas.

Sabemos que la descripción de la incidencia del derecho a la comunicación es extensa; en tal magnitud, consideramos que el colectivo de comunicadorxs de La Voz Indígena da cuenta de apropiaciones particulares en el marco de su existencia y formación previas. Es por ello que la ciudadanía es una expresión de la subjetividad, pero no la única. A continuación, seguiremos esta línea de indagación desde otros aspectos fundamentales que nos permiten entender la riqueza de la experiencia en estudio.

Márgenes estatales, intervenciones y producción de subjetividades

Michel Foucault nos invita a pensar en lxs sujetxs, en cómo se constituyen a sí mismos, al mismo tiempo que nos propone pensar en las luchas y resistencias contemporáneas. Las luchas de los pueblos indígenas parecen siempre tender a la recuperación del territorio, a la defensa de la naturaleza, a la justicia e igualdad frente a la discriminación y frente a las violencias y matanzas contemporáneas. Sin embargo, muy pocas veces se hace referencia a un componente subyacente y muy importante: la autonomía.

Cuando hacemos mención de la autonomía indígena, ésta se presenta, comúnmente, como el rechazo a la sociedad occidental o “blanca” que los ha conquistado. Asume la forma de una suerte de añoranza de los tiempos previos a la conquista, pero también la de una manera de constituirse en el presente como sociedades y modos de vida “otros” y alternativos al capitalismo y al neoliberalismo. Muchas veces, el foco de atención sobre las sociedades indígenas visibiliza miradas exotizantes y expresa la búsqueda de refugios que contengan conocimientos los cuales permitan creer que otro mundo es posible. Sobre eso, muchas veces se ha constituido a lxs otrxs, fabricados en función de los deseos previos. Castro Gómez llama a esto “la invención del otro” y lo describe como un intento de elaborar perfiles de subjetividad, coordinados estatalmente:

Al hablar de "invención" no nos referimos solamente al modo en que un cierto grupo de personas se representa mentalmente a otras, sino que apuntamos, más bien, hacia los dispositivos de saber/poder a partir de los cuales esas representaciones son construidas. Antes que como el "ocultamiento" de una identidad cultural preexistente, el problema del "otro" debe ser teóricamente abordado desde la perspectiva del proceso de producción material y simbólica en el que se vieron involucradas las sociedades occidentales a partir del siglo XVI. (2000, p. 89)

Tales invenciones, muchas veces, se asumen como creencias. Nuestra propuesta busca considerar a lxs sujetxs de La Voz Indígena como actores políticxs del presente, interlocutorxs activos que crean y recrean en función de sus intereses y búsquedas. Esta definición es fundamental para entender las relaciones con las políticas estatales, las luchas y el valor de la palabra en movimiento.

Hemos visto cómo las políticas públicas abogaron por definir a los pueblos originarios del norte de Salta como “vulnerables” y cómo fue mutando esa figura hacia “actores”, “protagonistas”, “agentes de transformación”, soberanxs de su alimentación, entre otros. Así también, revisamos cómo concibió la LSCA a lxs prestadorxs de servicios de comunicación audiovisual y las implicancias de la emergencia de una concepción del indígena productor audiovisual. En conjunto, creemos que estas denominaciones dan cuenta de la intervención gubernamental en los territorios del norte de Salta y de los permanentes intentos por dar solución a algo que se enuncia como la “problemática indígena”. Los pueblos

originarios del norte de Salta aparecen representados como problemáticos, indóciles, basta con escuchar a algunas autoridades y sus dichos sobre los “problemas culturales” de los wichí en referencia a las muertes por desnutrición.¹⁰¹ Consideramos que estas fabricaciones del “otrx”, como problemático, exhiben las deficiencias de los intentos de dominio de los aparatos de gobierno. Del mismo modo, son la evidencia de los entramados coloniales de gran parte de la sociedad que operan en la constitución de las identidades, desde allí, asumen la condición blanca y heredera de la descendencia europea, a pesar de la hibridación y mestizaje que caracteriza a los habitantes del norte de Salta.

Nos situamos ante la complejidad de pensar en la constitución de subjetividades en contextos tan particulares como el norte de Salta, con una composición social mayoritariamente indígena. Estos pueblos, hasta 1917-1920, emprendían batallas contra los conquistadores, mayormente argentinos y bolivianos. Desde aquí surge la pregunta: ¿cómo se configuran lxs sujetxs cuyas experiencias de vida son próximas al dolor de sus padres en las matanzas de la conquista o en la esclavitud a la que eran sometidos en los ingenios azucareros? Son estos los modos de indagación que inciden en nuestros análisis y surgen de interrogaciones transitadas tras varios años de haber conocido las historias de vida de quienes constituyen el colectivo de FM Comunitaria La Voz Indígena.

Mi papá viene de la costa del río Pilcomayo. El nació en Monte Carmelo. Mi mamá es de Bolivia. Mi mamá viene de Bolivia porque mi abuela era boliviana. Él le conoce a mi mamá, se casan y jóvenes ellos vienen. Mi papá viene al Ingenio Tabacal. Famoso “Tabacal” donde todos estaban. Ahí se juntaban de muchas etnias. Estaban los chorotes, también estaban los wichís. Entonces, ellos vienen de Pilcomayo a pie. Mi papá tenía un solo hijo varoncito. Ellos vienen a pie hasta Ingenio Tabacal. Se quedan en el Ingenio Tabacal trabajando muchos años. Me acuerdo, mi papá tenía cicatrices en los pies, en las manos porque ellos trabajaban en la cosecha de caña. Entonces, me acuerdo que mi mamá también tenía muchas cicatrices en los pies, en

¹⁰¹ En referencia a los dichos del gobernador de la provincia de Salta, Juan Manuel Urtubey, al hablar sobre la muerte de niños wichí por desnutrición, en el 2011, ver: <https://www.lapoliticaonline.com/nota/nota-71200/>

las manos. Terminan trabajando en ingenio. Ellos se vuelven a Embarcación (sic). (2019)¹⁰²

Este relato corresponde a la historia familiar de una comunicadora de la radio y es similar a muchas otras, el testimonio fue recopilado durante la investigación. Hemos considerado que pensar en la constitución de subjetividades, nos retrotrae a estas experiencias de vida, tan visibles en las memorias de quienes forman el colectivo, quienes, durante años, constituyeron el Taller de Memoria Étnica. En este recorrido, el colectivo de la radio ha sido alcanzado por las políticas públicas -que ya hemos descripto-, principalmente productoras de una subjetividad “subalterna”. Ella es el punto de partida para la asunción colectiva de un conjunto de problemáticas comunes desde las cuales emergió una experiencia de lucha anclada en la resistencia. En relación a este proceso: ¿se transformó dicha subjetividad subalterna?

Como hemos visto, para la subsistencia de la organización, a través de ARETEDE, el colectivo estableció vínculos con instancias estatales, dando lugar a la constitución de relaciones. Éstas, sostenidas en el tiempo, resultan de interés para la indagación con el objeto de dilucidar la incidencia de los mecanismos de gobierno desarrollados por el Estado en la configuración de una subjetividad. A partir de esta búsqueda analítica, la antropología de las prácticas de gobierno nos ofrece algunas notas para pensar la relación territorial del Estado con las poblaciones indígenas.

En la reconstrucción del escenario histórico -al que hemos hecho referencia en los primeros capítulos- delimita un campo de prolíferas intervenciones estatales y no estatales sobre sujetos empobrecidos y marginales. Entre “vulnerables”, “necesitados” y “marginales”, las poblaciones del norte de Salta, en especial, los pueblos originarios, son preconcebidos y alterizados en torno a estas características. Desde las implicancias de la noción de “margen”, se tiende a imaginar a estos territorios en un estado “al borde” de los cánones normales de la existencia. En palabras de Das y Poole, los lugares son referenciados “como espacios de desorden, sitios en los que el Estado no ha podido instaurar el orden” (2008, p. 23). A partir

¹⁰² Entrevista producida por nosotrxs.

de esas coordenadas se elabora un imaginario de constante necesidad de intervención, ayuda y auxilio para poblaciones visualizadas como “salvajes” e incontrolables.

Esto nos conduce a reflexionar sobre la figura, la acción y la construcción del Estado en relación con los pueblos originarios del norte de Salta. Hemos dicho, en reiteradas ocasiones, que el Estado, siguiendo los aportes de Foucault, no es un *a priori* con poderes preexistentes, sino más bien, es el “efecto de gubernamentalidades múltiples” desplegadas a lo largo de la historia. En ese sentido, consideramos necesario ceñir nuestro análisis a la forma en que se experimenta eso que llamamos Estado, por parte de quienes conforman el colectivo de La Voz Indígena, expresado a través de sus prácticas. Para ello, Das y Poole (2008) destacan la importancia de poner en suspenso y corrimiento la idea que asume a las poblaciones “al margen”. Estas atribuciones revisten formas de resistencia dadas como naturales, por tanto, se ubica a lxs sujetxs por fuera de las redes estatales, en estados de “salvajismo” naturalista. Al contrario, las autoras nos proponen pensar en las formas en que las redes estatales se construyen y reconstruyen en estos espacios, definidos como “marginales”. Siguiendo a Das y Poole en su reflexión sobre los márgenes y su relación con el Estado, las autoras plantean que éstos pueden ser concebidos como aquellos sitios en los cuales existe un naturaleza -imaginada como salvaje y descontrolada. Dado ese estatuto:

... el Estado está constantemente redefiniendo sus modos de gobernar y de legislar. Estos sitios no son meramente territoriales: son también (y quizás sea éste su aspecto más importante) sitios de práctica en los que la ley y otras prácticas estatales son colonizadas mediante otras formas de regulación que emanan de las necesidades apremiantes de las poblaciones, con el fin de asegurar la supervivencia política y económica. (Das y Poole, 2008, p. 24)

En relación a lo expuesto, el aporte de la antropología de las prácticas de gobierno radica en la preocupación por las tecnologías de poder, a través de las cuales se busca controlar o pacificar a las poblaciones “al margen”, pero también -y enfatizamos esta búsqueda-, por entender “los diferentes espacios, formas y prácticas a través de las cuales el Estado está constantemente siendo experimentado y deconstruido mediante la ilegibilidad de sus propias prácticas, documentos y palabras” (Das y Poole, 2008, p. 25).

Complejizando, las intervenciones y prácticas de gobierno dirigen sus acciones hacia los cuerpos, por ello las autoras afirman “el poder soberano ejercido por el Estado no es ejercido sólo sobre el territorio, sino que también (...) sobre los cuerpos” (Das y Poole, 2008, p. 25). Particularmente, nuestro estudio busca entender la incidencia de determinadas instancias estatales en relación con el colectivo de La Voz Indígena, pero no se reduce solamente a este vínculo.

Para ello, necesitamos revisar aquellas posiciones que si sitúan en un análisis por fuera del Estado. Resultan de gran valor los aportes de Rose y Miller (2008) retomados por Papalini, Córdoba y Marengo. Para estos autores, el Estado no resulta el centro organizador del poder político, así como tampoco el principio explicativo de las estrategias que despliega el gobierno. Por el contrario:

...es el propio ejercicio del mando estatal el que se sostiene en el despliegue descentralizado, a lo largo de todo el espacio social, de los múltiples y heterogéneos instrumentos no estatales de gubernamentalidad. Este enfoque permite superar la esterilidad interpretativa de los clásicos binarismos analíticos. (Papalini, Córdoba y Marengo 2012, p.198)

Estas posiciones teórico-analíticas convocan a investigar de manera conjunta las dimensiones interdependientes de la vida de lxs sujetxs, la vida social y económica. Ahora bien, sabemos que la influencia del derecho, de las políticas públicas y los vínculos internos desplegados por el colectivo no son etapas ni elementos separados, sino componentes de un fenómeno complejo, en el marco de determinados procesos subjetivantes que moldearon la experiencia de lxs sujetxs comunicadorxs de La Voz Indígena. En esta complejidad de dimensiones, nos preguntamos cómo actuaron las intervenciones estatales y no estatales, las políticas públicas, las capacitaciones, los TME, los encuentros de mujeres y los talleres de comunicación comunitaria en la formación de una subjetividad, subjetivada y des-subjetivada a partir de la identidad, la comunicación y la memoria. En otras palabras: ¿qué tipo de sujetx se conformó?, ¿qué técnicas, tácticas y artes intervinieron? Y, también, ¿qué continuidades y discontinuidades se evidencian?

Las, lxs y los comunicadorxs: identidad, memoria, resistencia y comunicación

Lxs sujetxs “ingobernables” del norte de Salta se convocan a partir de la experiencia de La Voz Indígena y nos interpelan sobre su desempeño y constitución en el presente. Consideramos que la memoria y la comunicación radial son los componentes que articulan esta experiencia, sus efectos en la formación de la subjetividad se evidencian en los sujetxs que hacen de la acción del “decir” el núcleo de sus prácticas. Así también, quienes hoy conforman la radio, se presentan de la siguiente manera: “Mi nombre es (...) soy comunicadora/comunicador/ comunicadorx wichí/guaraní/toba qom de radio comunitaria La Voz Indígena”. La expresión tan clara ante la pregunta “quién sos” proviene de la producción previa y de la organización de criterios, modos de valoración y reglas que moldearon una experiencia de lucha y resistencia indígena. La subjetividad es, entonces, un efecto de producciones múltiples y de modos de conducción que tendieron a la formación de sujetxs que luchan y resisten al avance de la sociedad occidental/blanca.

Paradójicamente, la existencia de comunicadorxs indígenas en una sociedad pluriétnica constituye un caso inédito, como explicamos en los primeros capítulos de esta tesis, puesto que la participación indígena en los medios de comunicación es muy limitada. Sabemos, así también, que lxs indígenas que acceden a los medios de comunicación lo hacen desde el ocultamiento de sus rasgos, de sus lenguas y de sus tiempos; pues ello les implica adaptarse a las reglas de los medios tradicionales y “blancos”. Por lo tanto, la Voz Indígena puede referenciarse como el único medio indígena del departamento San Martín que se construye y produce visiblemente en torno a la identidad étnica, haciendo de ésta un principio de exclusión e inclusión.

Este hecho, configurado mediante las prácticas de formación en torno al trabajo en los medios de comunicación y la identidad, dio paso a la emergencia de un sujetx disruptivx en la sociedad tartagalense: la/lx/el comunicadorx indígena. Habilitamos así la pregunta: ¿por qué disruptivo? Consideramos que la incidencia de esta figura, desde la historia de sometimiento reciente, del proceso excluyente y de alterización problemática, de la figura estigmatizada de lxs indígenas como sujetxs “mendigxs” -que caminan por las calles de Tartagal pidiendo para comer- y de la representación de “pobres” y “víctimas” ha emergido

una nueva figura. Ésta es la de un sujetx luchadorx, interpeladorx, críticx y hacedorx de su presente. Consideramos, así también, que la comunicación comunitaria ha sido un efecto disparador de procesos de liberación de la palabra y de los cuerpos. Tales corporalidades, luego del horror, pudieron expresar visceralmente sus padecimientos y constituirse a sí mismxs como actores fortalecidxs en el presente.

Atendiendo a la potencialidad de las prácticas de comunicación comunitaria, Mata considera que estas significan:

Recuperar una posibilidad mutilada y perder el miedo a hacerse ver exhibiendo los mismos rasgos que determinaban su exclusión. Decir al mundo y al pueblo sus sufrimientos´ equivalía a trastocar una distribución establecida de los cuerpos y de los bienes materiales y simbólicos y permitir que se viese “vibrar el movimiento. Expresiones con que se aludía a la capacidad de actuar impugnando el orden excluyente y los discursos de ese orden. (2006, p. 6)

Para la autora, las prácticas de comunicación alternativa se constituyen en la medida en que posibilitan “hablar como lo que se es”, promueven la reflexión del poder de la palabra en aquellxs sujetxs y experiencias marginalizadas. Desde estas interpretaciones, vemos que La Voz Indígena y lxs comunicadorxs recuperaron la palabra mutilada por la experiencia de la conquista y las violencias del presente. Desde allí, configuraron un proceso de rearmado de la palabra en base a luchas pretéritas y resistencias actuales. La comunicación comunitaria dio paso a una experiencia intempestiva en la que la práctica del “ver y hacerse oír” se ejerce desde el forzamiento de las barreras de la comunicación. Siguiendo a Mata, no cualquier práctica enunciativa tiene la potencia de configurar la presencia desde la ciudadanía, sino aquella que fuerza las barreras de la comunicación, instaurando una agenda de temas ausentes, apropiándose de la lengua, enunciándose desde las condiciones materiales y simbólicas que se habitan y excluyendo aquellos parámetros normativos que se imponen desde la comunicación hegemónica. Finalmente, para la autora, en estas prácticas resulta central el “obligar” a la sociedad a escuchar aquello que se niega” (Mata, 2011, p. 5).

Desde esta línea argumental, lxs comunicadorxs de La Voz Indígena llevaron la palabra al límite y desde allí, disputaron y se rebelaron contra el silencio, incomodando a los oyentes y a la sociedad que no habla de ciertos temas: agrotóxicos, matanzas, desalojos; todas

estas cuestiones sepultadas e inexistentes en la esfera pública de la agenda mediática. En relación a ello, hablar de las usurpaciones en Yariguarenda, disputar el territorio a quienes dominan el discurso católico de la zona, marchar por las calles pidiendo “justicia, tierra y libertad”, resistir desalojos fueron acciones que posicionaron a lxs comunicadorxs como cuerpos rebelados, anormales e insurgentes. Es así que el paso y quiebre de la invisibilidad a la visibilidad no fue un hecho ligado solo al acto de hablar en un medio. Consideramos que, en este caso, la visibilización de las, lxs y los comunicadores se produjo bajo una forma organizada. Denominamos a esto último “la palabra organizada”.

Lxs comunicadorxs indígenas no formaron parte de un medio como un hecho aislado, sino que lo hicieron en el marco de una organización de lucha que tenía como objetivo disputar la función homogeneizante y excluyente de los medios de comunicación de Tartagal para con los pueblos originarios. La manera, el contenido y la organización existente en torno a la comunicación comunitaria fueron los indicadores de una práctica política de transformación social. En este aspecto, “hablar como lo que se es” establece una relación directa con la identidad étnica. Para lxs sujetxs indígenas de la radio, la identidad es una cualidad, un rasgo de origen, una vivencia y una posición estratégica a través de la cual reivindicán la diferencia a la vez que impugnan a una sociedad local que niega y discrimina a lxs indígenas.



Figura 53. Protesta por la ley de Relevamiento Territorial 26.160. (2017). Fotografía. Fondo de Archivo ARETEDE.

En este sentido, y atendiendo a los aportes de Restrepo (2004), en *La Voz Indígena*, la identidad se constituye como una experiencia singular, histórica y configurada en un campo de relaciones de poder. De este modo, vemos como la identidad étnica se produjo en torno a las memorias de lxs sujetxs y de sus pueblos y de la comunicación como ventana de expresión, visibilización y reafirmación de un modo de ser y estar. Este se traduce en que la lucha por la comunicación es, también, una lucha por la identidad étnica, puesto que la configuración de la subjetividad se produce desde su reivindicación en un campo de disputa interracial. No es posible entender la puja por la reafirmación de la identidad sino es un contexto de discriminación y violencia como el que hemos descripto. Así, la identidad permite resguardar una manera de ser y, también, reserva una porción específica de derechos.

Cuando se sancionó la LSCA y como producto de las demandas de un conjunto de activistas indígenas, se incorporó a los pueblos originarios como sujetxs distinguidos del resto de los medios. Se los concibió como receptores de una condición especial en tanto sujetxs preexistentes a la formación estatal. De esta forma, se elaboró la noción “Comunicación con Identidad” la cual plantea que:

Los Pueblos Indígenas poseemos propios modos y formas de comunicación que son una expresión de cosmovisiones diferentes a la occidental, y que tienen características singulares: son horizontales, no lucrativas, democráticas y explícitamente colectivas. Y esa comunicación se sustenta necesariamente en la identidad indígena, lo que la hace única e irrepetible. (Baraldini et al. 2008, p. 5)

Como podemos leer, una gran porción del activismo indígena en torno a la comunicación argentina propuso pensar a la comunicación indígena sustentada raigalmente en la identidad étnica. Esta definición se alejó de la comunicación comunitaria y de intentos que buscan equiparar las experiencias indígenas con la formación de medios populares, alternativos o comunitarios.

Tal como vimos en el capítulo anterior, la tendencia de los medios indígenas oscila entre la preocupación por la identidad y por nuevas maneras de entender a los medios de comunicación desde la decolonialidad y el Buen Vivir. Particularmente, en Argentina, desde 2009, el debate se centró fuertemente en la identidad. Esto es posible de dar cuenta en la experiencia analizada, donde la identidad indígena se mantiene como un principio rector y preeminente en la conducción del medio y, como mencionamos, éste es “solo para indígenas”. Sin embargo, durante los años de mayor efervescencia de la LSCA, se generaron conflictos que problematizaron la noción “comunitaria”, pues se asumía que se trataba de una categoría “blanca”. Pese a ello, la radio no se aleja de las reivindicaciones identitarias por denominarse “comunitaria”, de hecho, con el paso del tiempo, la identidad se asume cada vez más como un espacio de diferenciación con lxs otrxs no indígenas y como una línea de libertad frente a lo que lxs otrxs “no poseen”, justamente, la identidad.

Desde aquí, se visibiliza que la tensión interétnica es una de las características más visibles de la experiencia la cual no solo se registra en relación a los “blancos”, sino también en el vínculo que establecen los diferentes pueblos. Esto es así debido a que otra particularidad de La Voz Indígena es que no se trata de un medio gestionado por un solo grupo étnico, sino por varios.

En tanto territorio fecundo de luchas y tensiones, la identidad es un espacio de negociación y de disputa en todo el colectivo -y hacia el exterior-; es también, una forma de reivindicación de la diferencia y de resistencia a los modos de control y homogeneización

cultural, propuesto por los medios de comunicación y la sociedad “blanca”. Así es que en el “ver y hacerse oír” de La Voz Indígena, se asocia la identidad étnica con la libertad de hablar, reír, escuchar música, cantar y tomar la palabra crítica y adversativa frente a lxs otrxs y para sí mismxs. Es, por tanto, una experiencia liberadora.

Dicho “ver y hacerse oír” fuerza las barreras de la comunicación dominante, puesto que es la principal característica de las prácticas de comunicación comunitaria (Mata, 2011). En esa línea, llevar al límite el pronunciamiento de aquellos padecimientos, problemas, gustos, alegrías y sentidos sobre la existencia en los entornos de cada comunicadorx es un acto de arrojo cotidiano, pues construye y reconstruye su presencia situada en el singular territorio y, desde allí, se reafirma la persistencia de luchas articuladas entre el pasado y el presente.

“Somos las voces de la resistencia indígena” y “FM Comunitaria La Voz Indígena, una forma de tener presente las luchas por la soberanía de los pueblos originarios” no son consignas vacías. Al contrario, representan el principal constructo de la organización, efectuado por lxs sujetxs de la emisora, quienes entienden la experiencia de la radio y de la palabra como una instancia de lucha en el presente, desde donde se retoman las luchas pasadas. Tales luchas y resistencias actuales provienen, a la vez que continúan, procesos de resistencia y disputa librados en el pasado -por los “antiguos”. Esta continuidad, como hemos visto, se liga a la experiencia e historia de cada comunicadorx, cuyas vivencias en el presente son consecuencias de relatos de violencia y explotación, ya sea en los ingenios, en las cosechas, en los obrajes madereros, etc.

Resulta sumamente importante puntualizar que la relación entre el pasado y el presente es nodal en la configuración de la subjetividad de lxs comunicadorxs, y en todo el colectivo. Esto es así, pues la presencia de la memoria étnica actuó como un factor aglutinador de experiencias compartidas y condujo un sentido de pasado, presente y futuro común, en tanto pueblos indígenas de Tartagal y el departamento San Martín. Esta formación, como hemos visto, tuvo lugar durante los TME, a partir de los cuales, se moldeó la idea de resistencia y lucha.



Figura 54. C.A y B.A. Al aire. (2015). Fotografía. Fondo de Archivo ARETEDE.

Respecto a la pregunta en torno a la incidencia de la radio en este proceso de subjetivación, podemos mencionar que la radio, como hecho social, junto a las prácticas de comunicación comunitaria significaron un quiebre en la genealogía del colectivo. Debido a ello, la emergencia de la comunicación permitió redefinir las luchas a través de la palabra. En el proceso de “recuperar la palabra mutilada”, mediante las historias de la conquista, los relatos dolorosos y sangrientos de las matanzas y el perdurable sentido de pueblos traumatizados, se delimitó un camino de renovación de la existencia, en el presente, y, desde allí, se fraguó la posibilidad de pensar en el devenir de los pueblos originarios.

Podemos enunciar, de este modo que, en este colectivo, la comunicación fue un andar creativo de subjetivación y des-subjetivación, pues a través de las prácticas de comunicación comunitaria, se construyeron -y construyen- como sujetxs desde el ejercicio de la palabra, con la conciencia de que ésta ya no les será negada. Este nuevo sujetx de la palabra, retoma las luchas del pasado y las transforma en la experiencia contemporánea. Aquello que en el pasado fueron batallas armadas, hoy, son batallas desde la palabra. De este modo, “De la flecha a la palabra” resume el proceso que hemos descripto en esta tesis: por la memoria y la

comunicación radial, lxs sujetxs de la radio, comunicadorxs, recrearon sus luchas a través de la palabra.

En este escenario, la comunicación comunitaria -transformada en campo de batalla- permitió reinventar las luchas y, durante todo el camino de capacitación y formación de lxs comunicadorxs como “defensores de su identidad”, se experimentó un proceso de subjetivación. Lxs comunicadorxs, hablantes de sus lenguas nativas, defensores de sus modos de vida y de su identidad, pudieron continuar con las luchas de sus antepasadxs por la libertad perdida, luego de la invasión “blanca”.

Este análisis de la subjetividad nos puede llevar a muchas derivas. Foucault invita a reflexionar sobre “el modo en que un ser humano se convierte a sí mismo en sujeto” (1988, p. 3), lo cual nos plantea revisar las formas en que lxs sujetxs aprenden a reconocerse como parte de determinadas prácticas. Consideramos así, que lxs sujetxs de la experiencia en estudio han sido actores receptores e interlocutores de procesos de formación de una subjetividad basada en la comunicación y la memoria. En estos procesos, la identidad étnica ha actuado como un elemento decisivo en la configuración de la experiencia; es, también un principio de agenciamiento.

Una de las propuestas foucaulteanas para pensar la relación entre sujetxs de una experiencia de lucha y resistencia es analizar por qué luchan y a qué poderes se oponen. Ello nos lleva a pensar en aquellas luchas que están en contra de la individualización y buscan no sujetarse a la identidad de modo constrictivo. En función de este planteo, consideramos que la subjetividad formada en la radio es colectiva y las disputas interétnicas, que se fundan en la identidad, están relacionadas directamente con la experimentación de la lucha. Como consecuencia de ello, se traza una línea de continuidad entre lxs “no indígenas” de la ciudad y los conquistadores. Es así que la lucha se presenta como un actitud y práctica cotidiana contra los pobladores de la misma ciudad, representantes de la discriminación racial sufrida e identificados como “invasores”.

Desde este modo de significar y organizar los sentidos de la lucha -como los poderes a los cuales se oponen-, los invasores de ayer resultan, también, los de hoy. Y esto es consecuencia de la larga historia de dominación y configuración de una ciudad “blanca” sobre territorios indígenas. Este quiebre se manifiesta en aquellas relaciones de fricción

interétnica y hace que la identidad étnica sea un punto de resguardo, de negociación y de enfrentamiento con lxs otrxs no indígenas.

Cuando mencionamos el sentido de fricción, vemos que éste se hace presente en todas las esferas de negociación de la radio, cuando se antepone, constantemente, una conducta de interpelación y desconfianza al otrx no indígena. Desde aquí, es posible trazar un vínculo entre estos modos y las reivindicaciones de autonomías indígenas, que están presentes en las demandas y luchas étnicas. La autonomía indígena se manifiesta, por ejemplo, en las luchas territoriales en las que se evidencia un posicionamiento basado en la negación al gobierno por parte de “blancos”, apropiadores de sus territorios ancestrales.

En el proceso de formación de esta subjetividad, la comunicación comunitaria, sus técnicas y métodos han contenido y dado forma a la experiencia colectiva. En relación a la experiencia ciudadana, Mata (2011) afirma:

La ciudadanía no nombra al conjunto de individuos poseedores de derechos y obligaciones, actores pre-constituidos por las normativas existentes, sino una praxis: la capacidad de ser sujeto en todos los ámbitos en que se construye el poder y, por consiguiente, la participación pública en la elaboración de las reglas que, con validez de norma instituida o legitimada, tienen capacidad de ordenar la vida en sociedad. (p. 18)

La autora considera a las subjetividades de la comunicación comunitaria como expresiones de ciudadanía y, especialmente, plantea a los medios alternativos como espacios de irrupción de la palabra adversativa: “expresiva de proposiciones que confrontan el orden injusto estatuido y pugnan por pronunciarse en la esfera pública y en tanto prácticas orgánicas a esa voluntad” (Mata, 2011, p. 19). El carácter de praxis que adquiere la ciudadanía para Mata, lleva a plantear la cuestión en estos términos:

La ciudadanía, en tanto praxis, cuestiona la organización desigual de las relaciones sociales en su conjunto que conlleva la subordinación de unos al poder de otros. Cuestiona incluso la definición de lo que es político o no lo es y las legitimidades prescriptas para actuar en ese terreno: entre ellas, la de las mujeres que afirman la politicidad de la vida privada; la de los pueblos originarios que denuncian la

existencia de estados nacionales que aún conservan la marca de la exclusión colonial; la de los migrantes que rechazan el ser colocados en los márgenes de la cosa pública siendo sólo aceptados –cuando lo son– como fuerza de trabajo sobre-explotada. (2011, p. 18)

Desde nuestra perspectiva, coincidimos en que la noción de ciudadanía trasciende el carácter clásico de “sujeto de derechos” y remarcamos que, en el caso de lxs sujetxs comunicadorxs, la influencia del derecho ha sido parte del campo de posibilidades de emergencia de este tipo de subjetividad, aunque no el único.

Tanto las políticas públicas y su articulación territorial, los talleres de capacitación y la política interna en torno a la memoria, la resistencia y la lucha han dado paso a la formación de comunicadores que irrumpieron en la escena mediática de Tartagal, reconfigurando la palabra mutilada. En la consideración de este proceso tan particular, recuperamos la perspectiva de Mata (2006, 2011) para pensar a la ciudadanía como una forma de aparición de lxs individuoxs en el espacio físico, aunque nos corremos, puntualmente, de la noción de ciudadanía como eje. Desde nuestro análisis, lxs sujetxs comunicadorxs han podido instalarse en los medios de comunicación como sujetxs activxs, traspasando la frontera de la representación mediática que los confina a ser sujetxs de necesidad, víctimas y “pobres”. En tensión con estos discursos, lxs comunicadorxs se enuncian como sujetxs de acción y decisión.

Respecto a la noción de visibilidad mediática y a la mirada en torno a los medios de comunicación -entendidos como dispositivos de ciudadanía-, estos han sido instancias de preocupación importantes para la autora argentina. Nos servimos de sus aportes para reflexionar sobre el paso de lo no visible a lo visible y, puntualmente, recuperamos sus contribuciones sobre lxs sujetxs en los medios de comunicación. En este punto, consideramos que lxs sujetxs pueden aparecer de muchas formas en los medios de comunicación y, específicamente, en el caso de *La Voz Indígena*, lxs comunicadorxs no son solo sujetxs de decisión y de acción que aparecen en una escena mediática. Más bien, son ellxs mismos lxs productorxs de contenidos y dueñxs del medio.

Vemos, así, que la irrupción del sujetx indígena en un medio de comunicación como enunciadorx de su propia vida sacudió la configuración mediática de Tartagal ya que, por

primera vez, un grupo de indígenas se posicionó en el rol de “comunicadorxs” -término que, hasta ese momento, estaba reservado para los “blancos”-.



Figura 55. En el estudio radial. (2013). Fotografía. Fondo de Archivo ARETEDE.

El paso de lo visible a lo no visible implicó, también, el paso de lo no decible a lo decible; en dicho tránsito, lx sujetx enunciadorx de su propia vida produjo otro efecto: el corrimiento del estigma de ser representados en los medios como “vagos, brutos, sucios, salvajes, ignorantes”, para autodenominarse “las voces de la resistencia, fuerza de la voz, fuerza de la tierra”. Aún hoy es común escuchar en los medios de comunicación descalificaciones cuando se refieren a los pueblos originarios. En ese contexto discursivo y social, las voces indígenas en la emisora lograron tomar la palabra y hablar en primera persona de sus propias realidades, vidas e identidades. Derribaron, de este modo, estigmas y estereotipos para ser ellos mismos los que se representan.

De Certeau (1995), en su famoso libro *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, expresa el valor de la palabra como impugnación de las aceptaciones silenciosas y como protesta. El autor considera que “tomar la palabra” no equivale a tomar el poder:

Así como tampoco sucede al tomar conciencia, tomar la palabra no es una ocupación efectiva ni la toma del poder. Al denunciar su falta, la palabra remite a un trabajo. Es, por excelencia, una acción simbólica, reveladora de una labor que interesa hoy a la totalidad de nuestro sistema. Creerla eficaz por sí misma sería tomarla por una cosa y, por una especie de magia, pretender encadenar las fuerzas con palabras, sustituir con palabrería el trabajo. (De Certeau, 1995, p. 36)

La práctica de “tomar la palabra” en nuestro análisis significó, primero, un principio de liberación de un conjunto de memorias, deseos y búsquedas silenciadas y, al mismo tiempo, la acción del habla organizada motorizó el agenciamiento de un conjunto de personas en pos de esos deseos y búsquedas compartidas. Desde allí, accionaron la fuerza de la palabra liberada con otras actividades y hechos de gran impacto como los desalojos y las protestas.

De este modo, la palabra adversativa en boca de lxs comunicadorxs, incomodó, cuestionó y generó grietas de poder en el sistema de medios de Tartagal. La frase “aquí estamos, queremos ser escuchadas”, proclamada por las mujeres indígenas en las marchas de los Encuentros de Mujeres, se hizo carne de manera sistemática. Llevó a su propio límite la expresión de sujetxs que estaban silenciados; a partir de esta experiencia, encontraron el camino de la manifestación pública.

Asimismo, la posición de liderazgo de las mujeres y disidencias de género en la radio y en la organización, quienes consolidaron su ubicación de lideresas y cacicas de sus comunidades, transformó la palabra y la experiencia en un espacio de reconversión de las vidas y las historias; para muchas, significó desandar un proceso de violencia.



Figura 56. Comunicadoras indígenas. (2014). Fotografía. Fondo de Archivo ARETEDE.

Muchas mujeres recuerdan cómo eran señaladas por sus esposos al asistir a los encuentros, reuniones y actividades que “no les daban nada”; algunas de ellas expresaron que padecían celos y desconfianza. Podemos ver, de esta manera, que liderar una organización social y ser comunicadoras fueron hechos que transformaron las vidas de las mujeres. Pues, los horizontes políticos demarcados, durante los encuentros, se afianzaron a lo largo de la historia del colectivo. Este liderazgo se fue constituyendo y enriqueciendo en función de la participación de lxs demás integrantes del colectivo -proceso que no escapó a los conflictos de género-.

Como parte del dinamismo y la transformación de las posiciones de lxs sujetxs, la conducción de las mujeres fue objeto de disputas y resistencias internas; pese a ello, son ellas quienes hoy dirigen y marcan la agenda política de la organización. En este sentido, la presencia de las reivindicaciones y luchas de género se ensamblan en una proyección y despliegue político que trasciende y convierte a las luchas de las mujeres en luchas de sus pueblos.

A partir de ello, durante los últimos años, la presencia y el liderazgo de las mujeres y disidencias retomó el camino iniciado en los primeros años de la organización, asumió cada vez mayor visibilidad y protagonismo en un contexto nacional caracterizado por el crecimiento de los movimientos feministas. Desde estas caracterizaciones y rasgos mencionados, la experiencia de lxs comunicadorxs de La Voz Indígena nos impulsa a pensar en las relaciones de gobierno y resistencia, en las derivas de quienes habitan los territorios del norte de Salta, los puntos de fuga, presencias y ausencias estatales en los “márgenes” imaginados.

El gobierno y la resistencia en los márgenes

¿Hay que hablar precisamente de la guerra para analizar el funcionamiento del poder? ¿Son valederas las nociones de táctica, estrategia, relación de fuerza? ¿Y en qué medida? ¿El poder es sencillamente una guerra proseguida por otros medios que las armas o las batallas? Debajo del tema hoy corriente, y por otra parte relativamente reciente, de que el poder tiene a su cargo la defensa de la sociedad, ¿hay que entender, sí o no, que la sociedad, en su estructura política, está organizada de manera tal que algunos pueden defenderse de los otros, o defender su dominación contra la rebelión de los otros, o simplemente, una vez más, defender su victoria y perennizarla en el sometimiento? (Foucault, 2000, p. 31)

Foucault, en gran parte de su obra, se preocupa por las relaciones de poder, los sistemas de dominación y la producción de la verdad en las sociedades. Particularmente, en *Defender la Sociedad* contribuye a reflexionar sobre las posibilidades y limitaciones del sistema jurídico. Primeramente, nos propone pensar en las diferentes formas de dominación existentes en las sociedades modernas y, en especial, en el derecho. En tal sentido afirma:

El sistema del derecho y el campo judicial son el vehículo permanente de relaciones de dominación, de técnicas de sometimiento polimorfos. Creo que no hay que ver el

derecho por el lado de una legitimidad a establecer, sino por el de los mecanismos de sometimiento que pone en acción (Foucault, 2000, p. 36).

De acuerdo a esta lectura, el derecho no conllevaría relaciones de libertad sino de sometimiento. En relación a ello, el derecho viene a cimentar el poder del soberano, la legitimidad del soberano y las legitimidades de los súbditos en carácter de libertades. Foucault, nos lleva a pensar, también, en la pregunta por el sujeto en los siguientes términos: “en vez de plantear el problema del alma central, creo que habría que tratar de estudiar —y es lo que intenté hacer— los cuerpos periféricos y múltiples, esos cuerpos constituidos, por los efectos de poder, como sujetos” (2000, p. 38). Desde estas tramas y efectos, el interrogante en torno a cómo los individuos se constituyen en sujetos, se relaciona con el ejercicio del poder. Desde la perspectiva foucaultiana, resulta fundamental comprender su modo de funcionamiento. Para el autor, la noción de poder no es una entidad localizable, sino un modo de circulación:

El poder funciona. El poder se ejerce en red y, en ella, los individuos no sólo circulan, sino que están siempre en situación de sufrirlo y también de ejercerlo. Nunca son el blanco inerte o consintiente del poder, siempre son sus relevos. En otras palabras, el poder transita por los individuos, no se aplica a ellos (Foucault, 2000, p. 38).

El ejercicio del poder está vinculado con los sistemas de dominación, entre ellos, el derecho. Foucault, nos ofrece una pista para pensar otra forma de relación con el derecho; para él no basta con apelar a la idea de derecho desde aquella perspectiva que lo concibe desde la soberanía, sino que “deberíamos encaminarnos hacia un nuevo derecho, que fuera antidisciplinario pero que al mismo tiempo estuviera liberado del principio de la soberanía” (2000, pp. 46-47). De esta manera, el derecho nos interpone la necesidad de entender un ciclo en relación a las subjetividades:

La teoría de la soberanía se propone necesariamente constituir lo que yo llamaría un ciclo, el ciclo del sujeto al sujeto [súbdito], mostrar cómo un sujeto —entendido como individuo dotado, naturalmente (o por naturaleza), de derechos, capacidades, etcétera— puede y debe convertirse en sujeto, pero entendido esta vez como elemento sometido en una relación de poder. (Foucault, 2000, p. 49)

El poder circulante y en tránsito, en relación con el derecho, constituye lxs sujetxs, en principio, como sujetxs de dominación, pero, ¿hay lugar para otra acepción del sujetx?, ¿puede el/lx sujetx transitar un proceso de liberación? Nos acercamos, a partir de estos interrogantes, al planteo de las luchas y resistencias.

En la obra foucaulteana, el lugar de la resistencia y la libertad será un punto de crítica recurrente, sobre todo, por la aparente constitución de los sujetxs arrinconados y presos de las redes del poder. Para Castro Gómez (2010), Foucault atravesó un momento de crisis ante los planteos en contra de sus lecturas agonísticas del sujetx, lo que lo llevó a alejarse del modelo bélico y a explicitar una nueva grilla de inteligibilidad. Desde ella se concentró no tanto en relaciones de fuerzas, sino en las articulaciones dadas en el entramado de tres dimensiones mutuamente implicadas; a saber, el poder, el saber y la subjetividad. Esta compleja interrelación supuso plantear que las formas de saber y los procesos de subjetivación no pueden ser considerados como epifenómenos del poder, pues tan planteo es reduccionista y lineal. Más bien, el autor sugiere entenderlos como instancias de libertad y resistencia a los procesos de dominación (Castro Gómez, 2010).

Como hemos mencionado, anteriormente, Foucault analiza las relaciones entre las luchas y las experiencias de resistencia como catalizadores que permitan conocer y evidenciar las relaciones de poder. De modo tal, las luchas y resistencias se oponen, en principio, a los intentos de dominación, por lo que pueden tener manifestaciones variadas y, en este aspecto, es difícil unificarlas bajo un único criterio. Como guía para una definición sobre las luchas, tomamos la propuesta por Foucault:

En suma, el objetivo principal de estas luchas no es tanto atacar tal o cual institución de poder, o grupo, o élite, o clase, sino más bien una técnica, una forma de poder. Esta forma de poder se ejerce sobre la vida cotidiana inmediata que clasifica a los individuos en categorías, los designa por su propia individualidad, los ata a su propia identidad, les impone una ley de verdad que deben reconocer y que los otros deben reconocer en ellos. Es una forma de poder que transforma a los individuos en sujetos. (1988, p. 7)

Desde estos lugares teórico-analíticos, nos preguntamos puntualmente por las características de las luchas del colectivo de La Voz Indígena: ¿a qué formas de poder se

oponen? Esta pregunta es central porque nos permite desplegar otras reflexiones, entre ellas, la relación con el Estado y con la experiencia colonial. Consideramos que el caso de Tartagal y el norte de Salta merecen especial atención en tanto expresiones contemporáneas de aquello que aborda como “colonialismo” y alude a la persistencia de formas de dominación actuales, ancladas en la categoría de raza.

La región comprendida por el Bermejo y el Pilcomayo, compuesta por los territorios de los departamentos San Martín, Orán y Rivadavia Banda Norte, plantea particularidades en relación al estudio del proceso colonial en el presente. Como hemos visto, no son sociedades cuyas experiencias de la conquista hayan comenzado en 1492, ni siquiera durante el auge de la colonia en Argentina. Su historia remite a territorios recientemente conquistados e incorporados al territorio argentino.



Figura 57. Marcha de pedido de reconocimiento del pueblo Weenhayek. (2020). Registro propio.

Referido a esto, 1924 se creó la primera comisión municipal de Tartagal, lo cual nos lleva a afirmar que, hace menos de 100 años, se ha dado inicio al proceso de creación de la

ciudad. Esta histórica reciente deja ver que, hasta fines de 1917, estos territorios estaban bajo el dominio de los pueblos indígenas. Estos hechos históricos nos invitan a reflexionar sobre aquello que tradicionalmente se llama “colonia”, pues no es equiparable con el proceso vivido en Tartagal -al menos cuando esto intenta referir a un proceso homogéneo-. Según hemos revisado, los territorios indígenas del norte de Salta no fueron conquistados directamente por españoles,¹⁰³ sino que fueron conquistados por argentinos y colonos migrantes, especialmente provenientes de países árabes, de Grecia y, en menor medida, de Italia. Nos parece importante referir a esto ya que entendemos que la experimentación de la conquista y la resistencia no constituyen un *a priori*. En estos territorios, el sentido de invasión es totalmente actual, hecho que reviste a la noción de “colonialismo” de otras características. Respecto a las marcas de la reciente conquista, éstas se observan en la organización de la ciudad y en el acrecentamiento de las fronteras divisorias entre “indígenas” y “blancos”.

En una entrevista realizada por Hernández González y Rodríguez Mora (2012), Santiago Castro Gómez, propone diferenciar aquello que los pensadores de los estudios sobre la colonialidad/decolonialidad llaman “colonialismo”; proceso que comprende la violencia, el saqueo y las desigualdades iniciadas por la conquista europea en 1492. Atendiendo al autor, la colonialidad se comprende como un modo:

... en que esas violencias y desigualdades se han vuelto una herencia histórica que permea el modo de ser de los sujetos en estos países hasta hoy, y que funciona con una lógica distinta a la de las instituciones políticas y los modos de dominación colonial o neocolonial. (Hernández González y Rodríguez Mora, 2012, p. 190)

Para Castro Gómez, el colonialismo es un fenómeno de orden molar que sitúa a los países de América Latina en una relación global asimétrica de dependencia, mientras que la colonialidad es:

En cambio, es un fenómeno de orden “molecular”, que atañe al modo en que los sujetos valoran sus relaciones con los demás, con el conocimiento y consigo mismos.

¹⁰³ Nos referimos específicamente a que la experiencia de la conquista es un fenómeno cercano, y que no se la relaciona directamente con la presencia de la corona española, más bien, la conquista refiere a la presencia del Estado.

La colonialidad (del poder, del saber y del ser) es, por tanto, un modo de valoración que no puede simplemente derivarse de la lógica económica y geopolítica del colonialismo. Si bien ambos fenómenos se encontraban al comienzo genéticamente ligados (siglos XVI-XVIII), la colonialidad se desarrolló históricamente como un fenómeno relativamente independiente del colonialismo después de las guerras de independencia. (Hernández González y Rodríguez Mora, 2012, p. 190)

Tomamos los aportes de Castro Gómez para pensar en el fenómeno de la colonialidad como un modo de valoración actual en los territorios del departamento San Martín, que conlleva en sí “herencias coloniales” que atraviesan las subjetividades del presente. Desde estos marcos, entendemos a la experiencia de La Voz Indígena transversalmente constituida por aquellas herencias coloniales, que se hacen explícitas en la genealogía de sus luchas contra las amenazas y efectos de poder actuales.

Entender a estos territorios en relación a sus herencias coloniales resulta clave. Consideramos que éstas son necesarias de indagar para comprender las configuraciones del presente, los modos en que se recrean y producen las identificaciones y por qué parecieran habitar los “márgenes”, pese a la multiplicidad de intervenciones de las que son objeto las poblaciones.

En los primeros capítulos, hemos visto que los intentos de gobierno sobre las poblaciones indígenas se ejecutaron desde contactos estatales mediante acciones de dominación forzada, exterminio y sometimiento esclavista -como las campañas militares, luego los ingenios azucareros y los emprendimientos madereros-. Con la presencia estatal consolidada, la relación entre los pueblos originarios y organismos estatales devino en conflicto y tensión. Fue, de este modo, que aquellas acciones de conversión e integración a la vida “civilizada”, bajo el orden estatal, se desplegaron mediante dispositivos como la escuela y las iglesias; asimismo, oscilaron entre la renuencia a caer en los dominios estatales y la desadcripción étnica.

En la actualidad, asistimos a una eclosión de estrategias de gobierno, con instituciones creadas específicamente para la atención a los pueblos originarios como el INAI (Instituto Nacional de Asuntos Indígenas) y organismos provinciales descentralizados como el IPPIS (Instituto Provincial de Pueblos Indígenas de Salta), este último administrado por indígenas.

A estos, se suma la ANSES, los ministerios de Desarrollo Social, Educación, Trabajo, Ambiente, entre otros. Las dependencias de tales organismos, también abordan aquello que se denominó como “problemática indígena”. Por fuera de las dependencias oficiales estatales se encuentran numerosas ONGs, las cuales intervienen en los territorios indígenas con propósitos de ayuda humanitaria.

El campo del gobierno de los pueblos originarios del norte de Salta nos devuelve una imagen a primera vista desordenada. En muchos casos, pareciera exceder a las mismas redes estatales. Consideramos importante definir a estos territorios como “intervenidos”, compuestos y abordados por estrategias diversas que objetivan a los individuos y buscan establecer cierto ordenamiento.

En su análisis sobre las misiones jesuíticas del Paraguay y el neoliberalismo, Ruidrejo (2019) retoma el pensamiento de Louis Baudin, un economista neoliberal francés interesado por las relaciones entre socialismo e indigenismo, quien se centra en las experiencias de Perú y Paraguay. Este economista dejó aportes para pensar los vínculos entre las acciones de gobierno individualizantes desplegadas por el poder pastoral y la opción por el socialismo. En su defensa del neoliberalismo, considera que, a pesar de los años de intervención, los sacerdotes jesuitas no lograron transformar radicalmente la subjetividad indígena. Según la perspectiva de Baudin: “Ese orden económico teológico, a pesar de los intentos de promover el desarrollo de la propiedad privada y la conciencia de la individualidad, produjo relaciones de gobierno que redujeron a los indígenas a la condición de una infancia permanente” (Ruidrejo, 2019, p. 375).

La idea de “infantilización” de lxs sujetxs indígenas nos permite pensar en las innumerables acciones de conversión propuestas para aquellos actores que parecen no poder, definitivamente, integrarse a la sociedad “occidental”, según determinadas perspectivas. Lo que, para Baudin, se presenta como un problema relativo a no poder convertirse en *homo economicus*, se visibiliza, en la actualidad, en muchos intentos exotizantes e inferiorizantes de los organismos estatales y privados, que apuestan por la producción de subjetividades “vulnerables”.

Desde estas consideraciones dadas en torno a las políticas de gobierno y las experiencias indígenas, el caso de La Voz Indígena constituye un proceso inusual, pues se

trata de una organización indígena que se definió a sí misma desde la lucha y resistencia. Además, desarrolló acciones en ese sentido y creó un espacio colectivo de vida. En los territorios intervenidos y fragmentados, La Voz Indígena pudo constituir y sostener una experiencia que apuesta por lo colectivo. A través de diálogos y vínculos estratégicos con redes estatales, organizaciones internacionales, universidades y con la fuerte formación en torno a la identidad, a la memoria y a la comunicación comunitaria, el colectivo de La Voz Indígena es posible.

Ese tránsito por la identidad, la lucha y la resistencia posee rasgos que nos animan a reflexionar sobre el lugar del gobierno y su relación con una sociedad construida en torno a los conflictos, las oposiciones y las herencias coloniales. Esto se evidencia en las fuertes fricciones interétnicas que dan cuenta de las pugnas de dominación y contra la dominación, en diferentes niveles.



Figura 58. El monte es vida eterna. Actividad en el marco de la presentación judicial por la comunidad Territorios Originarios Wichí. (2019). Registro propio.

Como hemos visto, las luchas y resistencias de La Voz Indígena recrean el sentido del pasado heroico de quienes lucharon contra los invasores de la conquista. Desplazados y

actualizados, los invasores, hoy, son: sojeros; actores de la industria petrolera y de los emprendimientos madereros; los médicos que maltratan en el hospital y quienes ejercen discriminación en las escuelas, agentes de la municipalidad, entre otros. Desde estas coordenadas de sentidos y experiencias históricas actualizadas, la relación con las redes estatales es de sospecha y de desconfianza y el enemigo presenta muchas caras: es el Estado, las empresas e incluso la misma sociedad no indígena.

Nos parece importante señalar que los estudios que abordan la colonialidad y el gobierno de la vida y la muerte en el norte de Salta deben tener en cuenta las precauciones propias de las características e historias de estos cuerpos sometidos, cuyas genealogías distan de parecerse a la de los diagnósticos europeos. Tal es la experiencia de La Voz Indígena, pues nos muestra cómo en la existencia contemporánea se dio forma a sujetos polivalentes, anclados en la identidad como principio de exclusión, pero también, forjadores, disputantes y en ejercicio del rechazo a “ser gobernados de tal forma”. Tales sujetos se hallan situados en posiciones estratégicas de utilización y recreación de la identidad, en función de intereses y propósitos distintos.

Con esto, buscamos promover el abandono de la idealización y alterización de los sujetos indígenas como naturalmente incapaces, condenados al resguardo de las bondades de la humanidad, representados y contruidos como inferiores, infantilizados. A través de la experiencia de La Voz Indígena, vimos cómo, desde la complejidad de la interseccionalidad -concepto que nos sirve para pensar en el entrecruzamiento de identidades de género, de raza y de clase- y con la intervención de muchas personas -indígenas y no indígenas- se ha configurado un colectivo que ofrece un modo de vida distinto, desde donde disputa el poder y ofrece resistencia a las técnicas coloniales de dominación.



Figura 59. Marcha del pueblo Weenhayek (2020). Registro propio.

No obstante, estas reflexiones no deben hacernos concluir en la constitución de un sujetx plenamente emancipado. Creemos, más bien, en la emergencia de una subjetividad en constante lucha contra sí misma y contra otros, y se halla en un emprendimiento de des-subjetivación. Desde este análisis, la comunicación ha sido la práctica fundante en este proceso de configuración del locus de enunciación, el cual define la voluntad de ser, situado en las contradicciones del presente.

Desde estas líneas analítico-interpretativas, Foucault nos invita a reflexionar sobre los procesos colectivos de lucha y resistencia para dilucidar las estrategias del poder vigentes, en el marco de relaciones entre gobernantes y gobernados. Es así que la existencia de una formación de verdad “subalterna” se entrelaza con prácticas de des-gobierno que, asumiendo las marcas de la subalternidad, intentan dar forma a una sociedad con mayor autonomía para los pueblos originarios. Desde esta experiencia de subalternidad, lxs sujetxs comunicadorxs devienen hacedores del presente con la identidad étnica como hilo conductor, en el marco de una sociedad incrustada en herencias coloniales de violencia, donde los márgenes se reinventan permanentemente.



Figura 60. Isologotipo de La Voz Indígena. (2018). Imagen. Fondo de Archivo ARETEDE

Conclusiones

El caso de radio comunitaria La Voz Indígena constituye una experiencia compleja compuesta por numerosos procesos que convergen e interactúan en el entramado colectivo que la caracteriza. Tanto la memoria étnica, el componente de género, la comunicación comunitaria y la condición pluriétnica de la organización son partes de un tejido dinámico y multiforme que pone en evidencia una experiencia singular.

Hemos visto, durante todos los capítulos de la tesis, cómo interactuaron las diferentes condiciones de posibilidad de la radio comunitaria, ARETEDE y el Taller de Memoria Étnica. Nuestra intención fue mostrar, además, que la formación colectiva excede la cuestión de la pertenencia étnica indígena. A partir de ello, propusimos incluir una variable que dé cuenta de las personas no indígenas, comúnmente llamadas “blancas”, cuyas influencias y efectos se hacen visibles en la experiencia en cuestión.

Nuestra intención fue complejizar el abordaje del caso, asumiendo los puntos problemáticos como instancias que, desde sus entrecruzamientos, permiten enriquecer el estudio de experiencias como la que aquí nos convoca. Por lo tanto, siguiendo esta línea argumentativa, al asumir tal complejidad, propusimos caracterizar al caso de La Voz Indígena como un colectivo interseccional. La primera concepción de la interseccionalidad proviene de los feminismos de las mujeres afrodescendientes, en tanto respuesta a sus vivencias de racismo y discriminación. Estos debates se hallan materializados en tal concepto, propuesto por Kimberlé Crenshaw, en 1989. Para esta autora, la interseccionalidad alude a “las formas en las que la raza y el género interactúan, y cómo generan las múltiples dimensiones que conforman las experiencias de las mujeres Negras en el ámbito laboral” (2012, p.89). Esta primera caracterización se fue problematizando, paulatinamente, desde apropiaciones y lecturas teóricas diferentes. En la actualidad, la interseccionalidad reúne un amplio abanico de posicionamientos e interpretaciones, de los cuales da cuenta Viveros Viyoga (2016) al reflexionar sobre la interseccionalidad como una aproximación situada a la dominación.

Sabemos así, que este concepto, surgido como un intento de crítica y de respuesta a los puntos ciegos de ciertos sectores del feminismo blanco y occidental, y desde las vivencias

colectivas de los feminismos y movimiento de mujeres y disidencias negras, indígenas, campesinas -entre otros sectores-, está íntimamente relacionado con las experiencias de la opresión y la discriminación racial. En tal aspecto, con la categoría interseccionalidad se pretende dar cuenta de las condiciones de existencia de cada una de estas poblaciones, atravesadas por relaciones de exclusión y violencia fundadas en su pertenencia racial, de clase, de etnia y de género.

Estos estudios subrayan la necesidad de impugnar aquel ordenamiento que unifica a todas las mujeres y disidencias bajo la óptica del género, pues deja de lado las desigualdades y exclusiones que operan de acuerdo a la nacionalidad, la pertenencia étnica, la pertenencia de clase, etc. Con esto, queremos remarcar que no todas las mujeres y disidencias son iguales, a pesar de la condición de género. Desde estos puntos de análisis y reflexión, Viveros Vigoya señala que:

La apuesta de la interseccionalidad consiste en aprehender las relaciones sociales como construcciones simultáneas en distintos órdenes, de clase, género y raza, y en diferentes configuraciones históricas que forman lo que Candace West y Sarah Fentersmaker llaman “realizaciones situadas”, es decir, contextos en los cuales las interacciones de las categorías de raza, clase y género actualizan dichas categorías y les confieren su significado. (2016, p. 12)

Si bien no es nuestra intención extendernos en describir los debates en torno a esta categoría, lo que sí buscamos es valernos de la propuesta de la interseccionalidad, en tanto manera de entender las interacciones sociales en una experiencia configurada en torno a la multiplicidad de relaciones y conexiones de etnia, género y clase. En consecuencia, comprendemos que el colectivo de La Voz Indígena se constituyó desde las relaciones de poder étnicas, de clase y de género y desde configuraciones interculturales e interétnicas, a sabiendas de que se trata de un grupo conformado no solo por personas autoidentificadas como indígenas. Es, justamente, la característica de interconexión, de pugna y de negociación entre actores de diferentes pueblos y sectores -indígenas, mujeres, transgéneros, varones y activistas “blancas”- lo que nos lleva a posicionarnos lejos de lecturas puristas en torno a lo indígena. Ello nos aproxima a la complejidad de la experiencia, en especial, teniendo en cuenta la sociedad intercultural en la que se inserta.

Así también, hemos visto que la experiencia de La Voz Indígena se ha constituido como un entramado de diferentes componentes, entre los que se destacan la memoria étnica y la comunicación -atravesados por la perspectiva de género y el activismo-. Respecto al lugar que la memoria ocupa en la definición de la experiencia y en la constitución de la subjetividad de lxs comunicadorxs, consideramos que éste es central. Durante los Talleres de Memoria Étnica, se fueron elaborando narrativas de la resistencia indígena y, a la par de la conjugación entre la memoria y la comunicación, se produjo el nacimiento de las “voces de la resistencia”. Desde este diálogo e interacción entre memorias y comunicación comunitaria, se abrió paso a un fructífero camino de reafirmación identitaria y de actualización del sentido político de las luchas y resistencias indígenas, en clave contemporánea. Consideramos que la relación entre estos dos componentes es interdependiente, puesto que el objetivo de la memoria fue transitar un proceso de desocultamiento, visibilización y reafirmación de una verdad propia. Es así que el ensamblaje memoria-comunicación-verdad se encuentra en la base de las otras estrategias desplegadas para la subsistencia del colectivo, tanto las vinculadas a las políticas públicas, como las referentes a las relaciones establecidas con instituciones, como la Sede Regional Tartagal de la Universidad Nacional de Salta.

Hemos afirmado que todos los elementos confluyeron en una política de la identidad, en consonancia con lo que Castillo (2016) considera una “política del daño”. Esto es, un tejido que entrecruza las memorias y narrativas del pasado de la pre-conquista, que se incrusta en el presente. Dicho tejido, al encontrar la conexión con la comunicación, otorga la posibilidad de hacer audibles sus identidades y disputar el orden simbólico-político dominante -construido en base al rechazo a los pueblos originarios-. Desde la configuración de este conjunto de memorias disidentes, se posiciona una “memoria (...) erigida no solamente contra el olvido, sino, sobre todo, contra un régimen político que oculta y niega el crimen en el presente” (Traverso, 2007, p. 83).

Desde el movimiento y la conversión de las memorias en discursos radiofónicos, se logró tomar presencia en la escena mediática y entrar en el espacio público. En ese lugar, los cuerpos y voces se dejaron ver y mostraron las dolencias, pero también las fortalezas y la vitalidad de los pueblos que, a pesar de la crisis en la que se encuentran, no sólo forman parte del pasado, sino que luchan y resisten desde el presente.

En el marco de este proceso de incidencia de la memoria y la comunicación, hemos identificado cómo el colectivo pudo apropiarse de ciertas políticas públicas para adecuarlas al perfil y a la política de la organización. Ello se dio en conjunción con la aparición en escena del derecho a la comunicación, lo cual produjo un activo proceso de intercambios. Fue así que la formación de la subjetividad de lxs comunicadorxs indígenas se puso en diálogo con el reconocimiento del derecho a la comunicación, en tanto instancia posibilitante de acciones, desde la introducción de la figura del “prestador de servicios de comunicación audiovisual”. Es este el contexto que permitió el afianzamiento del proceso formativo y el desplazamiento del discurso de los pueblos indígenas, entendidos como “vulnerables y desprotegidos”, para ser enunciadxs desde la capacidad de gestión de sus propios medios de comunicación.

Este desplazamiento se explicita, claramente, en la transformación enunciativa de las políticas públicas que intervinieron en la experiencia y, también, en la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual. Es importante advertir que no consideramos que el simple cambio en las denominaciones implique un efecto en la realidad. En este sentido planteamos recaudos, pues tejidxs en continuidad con la línea argumental de lo O'Malley, Rose y Valverde, consideramos que ciertos estudios culturales tienden a considerar que “los discursos mismos crean realidades e identidades” (2012, p. 123). Contrariamente, estos autores sugieren que el lenguaje y otros sistemas de clasificación son “un elemento entre muchos para volver gobernable la realidad” (2012, p. 123).

Hemos visto, a lo largo del trabajo, que la acción de las políticas públicas y la LSCA en La Voz Indígena, se efectuó desde aquellas prácticas entramadas en el seno de los debates e intercambios de relaciones, cuyos principales efectos se encuentran en la formación de un modo de conducción interno y en la configuración de una subjetividad colectiva. Como hemos dicho, lxs sujetxs que forman parte del colectivo: memoristas, muralistas, operadorxs y productorxs radiales, en general, comunicadorxs indígenas, se constituyeron a sí mismxs en las intersecciones de lo que el derecho genera, como condición posibilitante de ciudadanía; aunque no únicamente desde dicho elemento. Más bien, el proceso de subjetivación analizado no se agota en el derecho a la comunicación, sino que lxs sujetxs apelan y se reconocen como comunicadorxs indígenas desde los recuerdos de sus historias personales y colectivas como indígenas, desde sus vivencias y padecimientos de género y desde sus desigualdades

económicas y sociales. En ese marco, la resistencia se produjo como un *ethos*, en el cual se moldea la actitud crítica de lxs comunicadorxs, sujetxs disidentes, interpeladores de su entorno y combatientes, quienes se desempeñan como líderesxs de sus propias comunidades y llevan adelante procesos de lucha contra el despojo territorial y sus consecuencias nocivas en la vida los pueblos indígenas.

Desde la indagación en las prácticas de resistencia nos lleva a concluir, retomando los aportes de Foucault (2006), que la experiencia de La Voz Indígena ha configurado una forma colectiva de vida y lucha frente a los intentos individualizantes y destructores de la existencia común. Esto pone en la escena el ejercicio de una contraconducta, es decir, una manera de evadir la conducción de otrxs. A saber, las contraconductas, desde la perspectiva foucaultea, son aquellos movimientos que tienen por objetivo otra conducta: “(...) querer ser conducidos de otra manera, por otros conductores y otros pastores, hacia otras metas y otras formas de salvación, a través de otros procedimientos y otros métodos.” (Foucault, 2006, p. 225). Por otro lado, tales movimientos intentan, al menos eventualmente, correrse, escapar de los modos de conducción de otrxs, para así poder definir la propia manera de conducción.

En un contexto de despliegue de técnicas de poder destinadas a la individualización y a la fragmentación de los pueblos originarios, La Voz Indígena ha logrado anteponer una contraconducta y configurar un modo colectivo de existencia, reivindicando y proponiendo, cotidianamente, la opción por lo común. Desde allí, se rebela ante las redes de gobierno que insisten en la promoción de la individualidad. Esta contraconducta, manifestada en un devenir colectivo, es también una conducta que expresa la voluntad de eludir los avasallamientos y posicionarse como sujetxs colectivxs, dispuestos a luchar por una sociedad diferente.

A lo largo de las últimas décadas, la comunicación se ha convertido en una práctica predominante de los pueblos originarios de la zona para llevar adelante sus reclamos y presentarse como demandantes ante el Estado, haciendo públicas sus problemáticas y dejando en un lugar de incomodidad a las autoridades. Podemos decir que, en los últimos años, el campo de la comunicación indígena se ha afirmado como el espacio de la denuncia y la reivindicación de la voz propia. A principios del 2000, en el norte de Salta, la aparición

de los pueblos originarios en los medios de comunicación locales era escasa o nula, en el presente, el impacto de las políticas de comunicación y cultura -que incluyeron la entrega de *netbooks* mediante el programa Conectar Igualdad, la LSCA y la promoción del derecho a la comunicación junto con el incremento del uso de las redes sociales y plataformas transmediáticas- han incidido en el aumento de la presencia indígena en el escenario mediático. Por su parte, el acceso a las redes sociales ha sido central para este desplazamiento, pues, hoy, la generación y difusión de información se traslada fuertemente a los escenarios digitales. Ello debido a la facilidad para insertarse y constituirse como medios de comunicación virtuales en dichos entornos.

Como parte de este proceso, muchos indígenas se hacen presentes desde sus propias redes personales o mediante participaciones en páginas de Facebook. En consecuencia, consideramos que nos encontramos ante un nuevo modo de aparición de lxs sujetxs indígenas en los medios de comunicación, desde lo que podríamos definir como “ciberactivismo indígena”. Respecto a esto, y sin analizar la construcción de opinión pública o el sesgo político del ciberactivismo indígena local, es posible vislumbrar que el principal impulso es el de dejar de ser nombradxs o representadxs por otrxs. Sin embargo, la particularidad del caso de La Voz Indígena -y todo el colectivo lo constituye- radica en que el camino transitado es único en Tartagal y el norte de Salta. Y, diferencia de las nuevas apariciones de activismo digital indígena, ha sido capaz de construirse y reconocerse como un espacio colectivo de resistencia y promoción de los derechos indígenas, desde la disputa contra lo dominante.

En esa trayectoria, indudablemente, la comunicación comunitaria ha sido la opción colectiva capaz de comprender la complejidad inter y pluriétnica que nuclea a la experiencia. Consideramos que la comunicación comunitaria, en el caso en estudio, ha sido la práctica preeminente en la colectivización y visibilización pública de los intereses, sentidos y narrativas construidas en torno a las memorias originarias disidentes, al mismo tiempo que ha configurado en y desde el propio cuerpo de lxs comunicadorxs la lucha desde la palabra crítica.

Hemos visto que la comunicación indígena se ha reafirmado en las últimas décadas en Argentina, puntualmente desde el 2000, como un tipo específico de comunicación que, si bien recoge aportes de la comunicación comunitaria, alternativa o popular, se diferencia de

esta última desde posicionamientos étnicos. En tal sentido, coincidimos con Agurto y Mescco, quienes señalan que: “la comunicación indígena es constitutiva del sujeto social indígena y de sus expresiones simbólicas, tejido nervioso de la trama o tejido que le da identidad sociocultural” (2012, p. 4). Es en esa urdimbre mencionada donde la experiencia de La Voz Indígena asume la comunicación originaria con identidad como su locus de enunciación. Tal espacio social, discursivo y enunciativo lxs habilita a la elaboración y construcción cotidiana de discursos y estrategias de disputa; en ellos prevalecen las luchas y resistencias indígenas, desde un claro posicionamiento contra el orden colonial dominante.

Son estas las dimensiones desde las cuales la comunicación indígena mediática se constituye como un campo particular, que problematiza las tradicionales concepciones de comunicación y, a su vez, se ratifica como un espacio para el ejercicio de las luchas de los pueblos originarios. En el caso estudiado, observamos que la comunicación indígena se afirma, claramente, como una práctica de lucha y resistencia en la que los discursos materializan, de manera incisiva, el malestar y el rechazo al sistema dominante que cotidianamente intenta someterlos y silenciarlos. De modo tal, la resistencia al avance de la frontera agropecuaria, a la depredación del monte nativo, a las violencias de género y discriminaciones que sufren las mujeres y disidencias indígenas son aquellas manifestaciones de la comunicación indígena elabora, desde la experiencia en estudio.

Así también, creemos importante subrayar que en el caso de La Voz Indígena se conjugan elementos de las culturas originarias, imágenes, colores, formas, memorias, idiomas que hablan de las cosmovisiones indígenas y, fundamentalmente, asumen y configuran conductas de indocilidad y disputa, en un clima de creciente hostilidad y pugnas por los territorios y contra el extractivismo. En este proceso de formación de la subjetividad colectiva de lxs comunicadorxs originarios de La Voz Indígena, se apropian de un rol atípico para el común de las representaciones mediáticas -y hegemónicas- de los pueblos originarios. En tal apropiación, logran desplazarse de la imagen pasiva de víctimas, pues, como hemos visto, son estas las representaciones que inmovilizan y habilitan acciones verticalistas de asistencialismo.

Desde lo analizado, la comunicación constituye un entramado y una estrategia fundamental para las luchas que diferentes comunidades indígenas de la zona llevan adelante

desde hace varios años. Desde 2014, las poblaciones indígenas que han sido desalojadas, viven en permanente estado de amenazas por conflictos territoriales con privados o bien, padecen los efectos de las fumigaciones con agrotóxicos por la expansión de la frontera agropecuaria, han promovido acciones comunicativas de denuncia, escrache y visibilización.

Puntualmente, en el caso de La Voz Indígena, las comunidades Territorios Originarios Wichí, Oka Puckie, Imakta Nacke Wichí, Kyelhyuktaj (Mi Troja) y Taperigua llevan adelante iniciativas judiciales para frenar el avance de emprendimientos sojeros e inmobiliarios sobre sus territorios. Estos reclamos se han centrado, discursivamente, en la reafirmación de la importancia de evitar la depredación del monte nativo y de proteger la naturaleza. Si bien sabemos que la emergencia de las problemáticas ambientales en la actualidad es un hecho con precedentes históricos, observamos la transformación de los ejes temáticos dentro del colectivo, desde la preocupación por la identidad y la cultura a la centralidad de la naturaleza como nuevo dominio de interés.

Anteriormente, hemos analizado cómo transmutaron las temáticas en torno al derecho en La Voz Indígena, desde los derechos de los pueblos y las mujeres originarias en tanto seres humanos, a los derechos de la naturaleza y los seres que la habitan. En relación a esto, señalamos que la comunicación:

Ha motivado la incorporación de una nueva faceta de lucha, caracterizada por la reivindicación de los derechos de la naturaleza y la toma de la palabra del monte nativo, a través de la radio. Las expresiones culturales del pueblo wichí, en particular, el estrecho vínculo con el monte, fueron visibles desde los primeros productos radiofónicos de la emisora. No obstante, nos interesa subrayar, que a partir de los reclamos de la comunidad Territorios Originarios Wichí, la lucha se ha transformado, y la naturaleza y los seres que la habitan, han tomado forma de sujetos de derechos. (Ortega, 2020, p. 14)

En ese mismo artículo, analizamos cómo las estrategias de comunicación de la radio y la comunidad Territorios Originarios Wichí sirvieron para “incluir a actores de la naturaleza en el campo de disputa discursiva, transformando la resistencia de los humanos en resistencia de los árboles, espíritus, animales y personas” (2000, p. 15). De este modo, podemos afirmar que la comunicación comunitaria e indígena, en la experiencia en estudio, es un campo de

interacción. Es aquí donde, también, el sentido de la noción de interseccionalidad nos resulta operativo, pues favorece y enriquece los cruces entre diferentes temáticas y los posicionamientos étnicos, de clase, de género y de raza. A partir de esto, creemos que la potencialidad de la noción de interseccionalidad abre un nuevo camino de desafíos y replanteos para el campo de la comunicación comunitaria y/o indígena, pues brinda pistas para pensar cómo se interrelacionan los medios de comunicación con los movimientos sociales de lucha, entre ellos, aquellos llevados adelante por pueblos indígenas.

Al momento de iniciar esta investigación, nos preguntábamos por qué en las grandes movilizaciones multisectoriales de Tartagal y Mosconi, entre fines de 1990 y principios de los 2000, la participación indígena aparecía invisibilizada o solapada, incluso en los reclamos concretos que se enunciaban mediante petitorios. En ese marco, consideramos que el proceso organizativo de las mujeres indígenas constituyó un claro punto de quiebre en las genealogías de las luchas indígenas contemporáneas al marcar la emergencia de nuevas formas de agenciamiento motorizadas por los reclamos étnicos y de género.

El colectivo que nos convoca en esta tesis logró constituirse como un movimiento indígena que lleva adelante luchas por los derechos de los pueblos originarios, posicionándose desde la identidad étnica y, desde allí, establece una línea divisoria con otros movimientos locales -los cuales no diferencian, ocultan, o bien, no reconocen a lxs indígenas como sujetos iguales y con luchas propias-. En relación a esto, la experiencia de La Voz Indígena promovió una incipiente ruptura en la historia reciente de Tartagal y sus movimientos políticos, ya que fue capaz de configurarse como un colectivo indígena de resistencia y lucha por el territorio y la naturaleza. Al ser comandado por mujeres y disidencias sexuales, se logró hacer de sus identidades un elemento fortalecedor para disputar el dominio de un entramado social racista y colonial, el cual permea, también, a muchas otras formas de organización política. Desde aquí, tomamos las palabras de Castro Gómez, cuando afirma que la necesidad de:

Entender que una cosa son las luchas anti-imperialistas, y otra muy distinta son las prácticas decoloniales, porque éstas no están dirigidas primariamente a combatir factores externos, sino a transfigurar las formas de valoración y de gobierno a través de las cuales hemos devenido sujetos. (2012, p. 194)

A partir de estas líneas reflexivas, consideramos que la experiencia de La Voz Indígena emprende prácticas decoloniales de comunicación radial, arte y literatura, las cuales buscan impugnar el orden colonial y discriminatorio que constituye el tejido de la sociedad tartagalense. La importancia que condensa este colectivo deviene, también, del contexto en el que se inserta. Éste deja ver cómo adquiere mayor relevancia proponer y reafirmar las causas y modos de vida indígenas, que cuestionan no solo el gobierno, sino también a los modos en que los ciudadanos no indígenas de Tartagal se constituyen a sí mismos, desde el rechazo a las raíces originarias. En relación a esto, el colectivo de resistencia instaló, con claridad, la diferencia étnica como principio de agenciamiento y de disputa en relación a otras experiencias de organización colectiva. Así, ubicó las demandas y reclamos indígenas en las agendas de las luchas y levantamientos históricos de Tartagal.

En el intenso movimiento del presente, vemos cotidianamente cómo las temáticas ambientales y de género ocupan las agendas mediáticas y políticas. En ese marco, resulta oportuno pensar cómo este colectivo de comunicación y memoria étnica se inscribe en el plano global de las nuevas luchas e iniciativas contra la depredación del entorno natural. Entendemos que estamos ante un momento bisagra, que obliga a pensar cualquier análisis social desde la complejidad de las relaciones y tejidos que se configuran en los contextos. Esto, en especial, en el escenario donde nos insertamos, con sociedades pluriétnicas e interculturales, en las cuales conviven e interactúan los pueblos originarios chaqueños con migrantes bolivianos -de los cuales muchos son indígenas del altiplano andino-, junto con campesinos y mestizos. Bajo estas coordenadas geográficas, debemos pensar en la coexistencia de estos grupos.

El reciente fallo de la Corte Interamericana de Derechos Humanos,¹⁰⁴ referido a la demanda motorizada por la organización indígena Lhaka Honat -respecto de los ex lotes 55 y 14-, logró la condena al Estado argentino. Este último tuvo que devolver 400 mil hectáreas al pueblo wichí, bajo la forma de propiedad comunitaria. El fallo constituye un punto de quiebre en la historia contemporánea de la zona. Entendemos que este hecho inaugura un

¹⁰⁴ Para su consulta, ver: <https://www.cels.org.ar/web/2020/04/la-corte-interamericana-de-derechos-humanos-condeno-al-estado-argentino-y-fallo-a-favor-de-las-comunidades-indigenas-saltenas/>

momento trascendental en las demandas de autonomía de los pueblos originarios del norte de Salta, ya que posibilita y alienta los reclamos que aún no consiguen vehiculizarse.

Respecto a este proceso mencionado, la Voz Indígena es una experiencia de lucha y resistencia que, con características¹⁰⁵ diferentes al caso de Lhaka Honat, se enfrenta, igualmente, a un contexto de gran hostilidad para los pueblos originarios. En este escenario disorde, permanentemente, se producen y recrean estrategias de bio y thanatopolítica.

Desde la dureza de la cotidianeidad, la experiencia entreteje formas de resistencia al avance de la frontera agropecuaria, al sistema productivo y de consumo, al patriarcado feroz que se agudiza en lo profundo de la ruralidad, al capitalismo y a los intentos de gobierno de lo salvaje e indomable. Desde los cuerpos y la palabra en el aire, en la escucha y en la proclamación de la historia e identidad de lo propio, el caso de la FM Comunitaria La voz Indígena siembra su lugar de lucha y resignifica las historias y memorias ancestrales como un derecho de vida.

¹⁰⁵ Nos referimos, principalmente, a aquellas cuestiones vinculadas a aspectos geográficas y a la condición pluriétnica.

Bibliografía

Agosto, P. (2003). Una historia a la luz del petróleo. En: *C. d. Popular, Cortando las rutas del petróleo. Memorias piqueteras. Sistematización de la experiencia de lucha de la Unión de Trabajadores Desocupados de Mosconi.* (pp. 78-89). Buenos Aires: Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo.

Agurto, J. y Mescco, J. (2012). La comunicación indígena como dinamizadora de la comunicación para el cambio social. En: *XI Congreso Latinoamericano de Investigadores en Comunicación.* Montevideo: ALAIC. Recuperado de: https://www.servindi.org/pdf/ALAIC_comunicaci%C3%B3nindigena2012.pdf

Albornoz, L., Hernández, P., Mastrini, G. y Polstolski, G. (2000). Al fin solos: el nuevo escenario de las comunicaciones en la Argentina. En: L. Albornoz, *Al fin solos...La nueva televisión del MERCOSUR.* Buenos Aires: CICCUS-La Crujía.

Álvarez Leguizamón, S. (2015). *Neocolonialismo, capitalismo, pobreza y resistencias subalternas.* Rosario: Prohistoria Ediciones.

Amnistía Internacional. (s/f). *Informe Estado de Situación de la Ley de Emergencia Territorial Indígena 26.160.* Recuperado de: https://amnistia.org.ar/wp-content/uploads/delightful-downloads/2019/10/Informe_EstadodeSituacion20160_ok.pdf

Arcila Calderón, C., Barranquero, A. y González Tanco, E. (2018). From Media to Buen Vivir: Latin American Approaches to Indigenous Communication. En: *Communication Theory* (28), 180-201. Recuperado de: https://www.academia.edu/38177066/Arcila_Barranquero_and_G_Tanco_2018_FROM_MEDIA_TO_BUEN_VIVIR_Latin_American_approaches_to_indigenous_communication_Communication_Theory_28_1

ARETEDE (2003). *Lunas, tigres y eclipses. La voz de las mujeres indígenas.* Buenos Aires: CAPI.

----- (2005). *El anuncio de los pájaros. Voces de la resistencia indígena.* Buenos Aires: CAPI.

Aruguete, N. (2009). Estableciendo la agenda. Los orígenes y la evolución de la teoría de la Agenda Setting [versión electrónica], *Ecos de la comunicación*, 2(2), 11-38. Disponible en: <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/7119>

Asociación Regional de Trabajadores en Desarrollo. (2019). *Informe sobre la situación de los pueblos indígenas del Departamento San Martín.* (Informe inédito).

Avellaneda, A. (2015). Las escalas del poder político. Artes, redes y técnicas en los Estudios de Gubernamentalidad. *Astrolabio*, (14), 93-120. Recuperado de: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/article/view/10740/12035>

Avellaneda, A., & Vega, G. (2019). *Conductas que importan. Variantes de análisis de los Estudios en Gubernamentalidad*. Corrientes: Editorial de la Universidad Nacional del Nordeste.

Baraldini, V., Cañicul, M., Cian, C., Chico, J. y Melillan, M. (2011). *Comunicación con Identidad. Aportes para la construcción del modelo de la comunicación indígena en Argentina*. Buenos Aires: INAI.

Baranchuk, M. (2009). Canales 11 y 13. La primera privatización de la década menemista. En: G. Mastrini, *Mucho ruido, pocas leyes* (pp. 215-237). Buenos Aires: La Crujía.

----- (2011). Una ley para la democracia. En M. Baranchuk y J. Rodríguez Usé, *Ley 26.522. Hacia un nuevo paradigma en comunicación audiovisual* (pp. 6-12). Lomas de Zamora: Universidad Nacional de Lomas de Zamora.

Barbero, M. (1987). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Barcelona: Gili.

----- (2008). Políticas de la comunicación y la cultura. Claves de la investigación. *Dinámicas interculturales N°11*, (pp. 5-35). Barcelona: Edicions Bellaterra.

Barth, F. (1969). Introduction. En: F. Barth, *Ethnic Groups and boundaries. The social organization of cultural difference*, (pp. 9-38). Londres: Allen and Unwin.

Baumann, V., Villegas, D., Seggiaro, R. y Azcurra, D. (2015). Carta de peligrosidad geológica 2363-1. Tartagal. Provincia de Salta. Instituto de Geología y Recursos Naturales. Boletín N°48. Buenos Aires: Servicio Geológico Minero Argentino.

Becerra, M. (2015a). Cambia, Todo Cambia: Sistema de Medios y Regulación en la Argentina Reciente. En: *Revista Culturas Jurídicas*, 2(4), 146-167.

----- (2015b). *De la concentración a la convergencia. Políticas de medios en Argentina y América Latina*. Buenos Aires: Paidós.

Becerra, M., y Mastrini, G. (2009). *Los dueños de la palabra. Acceso, estructura y concentración de medios en la América Latina del siglo XXI*. Buenos Aires: Prometeo.

----- (2016). Políticas de Medios del kirchnerismo. Análisis de las Políticas de Comunicación 2003-2015 y Agenda Pendiente. En: *Análisis*, (pp. 3-26).

Becerra, M., Mastrini, G. y Marino, S. (2011). Media concentration, digitalization and regulation. The case of Argentina. Ponencia presentada en la Conferencia de la International Association of Media and Communication Research. Estambul: Kadir Has University.

Becker, H. y Geer, B. (1982). Participant observation: the analysis of qualitative field data. En: R. Burgess, *Field Research: a sourcebook and field manual*, (pp 239-250). Londres: George Allen and Unwin.

Beltran Salmón, L. R. (2004). La comunicación y el desarrollo democráticos en América Latina. Comunicación. Estudios venezolanos de comunicación. En: *Revista del Centro Gumillas*, (126), 79-94.

----- (2005a). III Congreso Panamericano de la Comunicación. Problemática de la Comunicación para el Desarrollo en el Contexto de la Sociedad de la Información. La Comunicación para el Desarrollo en América Latina: Un Recuento de Medio Siglo, (pp. 1-54). Buenos Aires: Carrera de Comunicación Universidad de Buenos Aires.

----- (2005b). Un momento latinoamericano del Informe McBride: sigue en pie el catecismo de utopías. En: *Quaderns del CAC*, (21), 31-34.

Beltrán Salmón, L., Herrera Miller, K., Pinto, E. y Torrico, E. (2008). *La comunicación antes de Colón. Tipos y formas en Mesoamérica y Los Andes*. La Paz: Centro Interdisciplinario Boliviano de Estudios de la Comunicación.

Benclowicz, J. D. (2009b). La invención del Otro en el Chaco Salteño. De la Expropiación y el Trabajo Forzado de los Pueblos Originarios a la Segregación y la Invisibilidad. En: *VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires*. (pp. 1-10). Buenos Aires: Asociación Latinoamericana de Sociología.

----- (22 de junio de 2009a). Tesis de Doctorado. *Genealogía del Movimiento Piquetero de Tartagal-Mosconi. Salta, Argentina. 1920-2001*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina: Filo Digital Repositorio Institucional de la Facultad de Filosofía y Letras UBA.

Benedetti, A. (2013). Los Espacios Fronterizos Binacionales del Sur Sudamericano en Perspectiva Comparada. En: *Revista GeoPantanal*, (15), 37-62.

Bergel, P. (2003). Nuevas formas asociativas: asambleas vecinales y Movimientos de Trabajadores Desocupados (MTD). En I. González Bombal, *Nuevos movimientos sociales y ONGs en la Argentina de la crisis*. (pp. 81-110). Buenos Aires: Centro de Estudios de Estado y Sociedad.

Berlo, D. (1960). *The process of communication*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Bialet Massé, J. (2010). *Informe sobre el estado de las clases obreras argentinas*. La Plata: Ministerio de Trabajo de la Provincia de Buenos Aires.

Buliubasich, C. y González, A. (2009). *Los Pueblos Indígenas de la Provincia de Salta. La Posesión y el Dominio de sus Tierras. Departamento San Martín*. Salta Capital: Centro Promocional de las Investigaciones en Historia y Antropología (CEPIHA)-Universidad Nacional de Salta.

Buliubasich, C. y Rodríguez, H. (2009). *Panorama Etnográfico, histórico y ambiental en Los Pueblos Indígenas de la Provincia de Salta. La posesión y el dominio de sus tierras. Departamento San Martín*. Salta: CEPIHA.

Burke, P. (2000). La Historia como Memoria Colectiva. En P. Burke, *Formas de Historia Cultural*, (pp. 65-87). Madrid: Alianza Editorial.

Bustamante, E. (2004). Políticas de comunicación y cultura: nuevas necesidades estratégicas. En: *Questiones Publicitarias*, 1(9), 9-31.

Califano, B. (2009a). Comunicación se Escribe con K. La Radiodifusión Bajo el Gobierno de Néstor Kirchner. En G. Mastrini, *Mucho Ruido y Pocas Leyes* (pp. 341- 374). Buenos Aires: La Crujía Ediciones.

----- (2009b). *Medios y Políticas de Comunicación en Argentina bajo el Gobierno de Néstor Kirchner 2003-2007*. Buenos Aires: Secretaría de Cultura de la Nación.

----- (2012). Comunicación, Estado y Políticas Públicas: Apuntes para la Investigación. En; *Question*, 1(35), 38-52.

----- (2013). Políticas públicas de comunicación: historia, evolución y concepciones para el análisis. En: *Revista Brasileira de Políticas de Comunicação*, (3), 1-21.

----- (2015). Perspectivas conceptuales para el análisis del Estado y las políticas de comunicación. En: *Austral Comunicación*, 4(2), 283-318.

Campi, D. (2009). Contrastes cotidianos. Los Ingenios del Norte como Complejos Socioculturales, 1870-1930. En: *Varia Historia*, 25(41), 245-267.

Capriles, O. (1989). ¿Política de comunicación o comunicación alternativa? En M. Simpson Grinberg, *Comunicación Alternativa y Cambio Social. Tomo I América Latina*. (pp. 171-185). México: Premio Editora.

Carra, J. y López Mac Kenzie, J. (2006). Los caminos del poder popular. Los proyectos productivos de la UTD. En: (E. d. Rebeldía) *Cortando las rutas del petróleo. Piqueteros Mosconi*. (pp. 133-150). Buenos Aires: Asociación Madres de Plaza de Mayo.

Castells, M. (2000). *La Sociedad Red*. Madrid: Alianza Editorial.

Castells-Talens, A. (2011). ¿Ni indígena ni comunitaria? La radio indigenista en tiempos neoindigenistas. En: *Comunicación y Sociedad*, (15), 123-142.

Castelnuovo, N. (2017). Memorias Territoriales en las Luchas de los Pueblos Indígenas. Clepsidra. En: *Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria*, 4(8), 108-131.

Castillo, A. (2016). Feminismos de la (des)identificación poscolonial latinoamericana. En: Segato Rita (coord.), *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África y Oriente* (pp. 113-124). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: IDAES.

Castro Gómez, S. (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro. En: CLACSO, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, (pp. 88-98). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

----- (2010). *Historia de la gubernamentalidad. Razón de estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

----- (2014). Cuerpos racializados. Para una genealogía de la colonialidad del poder en Colombia. En Cardona Rodas, H. y Pedraza Gómez, Z. (Comp.) *Al otro lado del cuerpo. Estudios biopolíticos en América Latina*, (pp. 79-90). Bogotá: Ediciones Uniandes.

Castro Gómez, S., Hernández González, F. y Rodríguez Mora, T. (2012). Genealogía de las herencias coloniales. Entrevista a Santiago Castro Gómez. En: *Andamios*, 9(20), 187-199.

Cerbino, M. y Belloti, F. (2016). Medios comunitarios como ejercicio de ciudadanía: experiencias desde Argentina y Ecuador. En: *Comunicar*, 24(47), 49-56.

Ceriani Cernadas, C. (2015). Campanas del Evangelio. La Dinámica Religiosa Indígena en los Ingenios Azucareros del Noroeste Argentino. En: L. Córdoba, F. Bossert y N. Richard, *Capitalismo en las Selvas: Enclaves Industriales en el Chaco y Amazonías Indígenas (1850-1950)*, (pp. 45-64). San Pedro de Atacama: Ediciones del Desierto.

Coalición por una radiodifusión democrática (2008). *Hacia una nueva ley de radiodifusión. 21 puntos básicos por el derecho a la comunicación*, (pp. 1-8). Buenos Aires: Coalición por una radiodifusión democrática.

Com, S. (2009). Alfonsinismo, Contexto Sociopolítico y Medios de Comunicación. En G. Mastrini, *Mucho Ruido y Pocas Leyes*, (pp. 189-214). Buenos Aires: La Crujía Ediciones.

Componente de atención a la población indígena. (2005). *Informe de gestión (1999-2005)*. Buenos Aires: Ministerio de Desarrollo Social/Instituto Nacional de Asuntos Indígenas.

Cortes, L. (1997). *La comunicación al ritmo del péndulo: medio siglo en busca del desarrollo*. Bogotá: Mimeo.

Crenshaw, K. W. (2012). Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias y violencia contra las mujeres de color. En R. Platero, *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. (pp. 87-122). Barcelona: Belaterra.

Cuesta Moreno, O. (2012). Investigaciones radiofónicas: de la radio a la radio indígena. Una revisión en Colombia y Latinoamérica. En: *Anagramas*, 10 (20), 181-196.

Das, V. y Poole, D. (2008). El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas. En: *Cuadernos de Antropología Social*, (27), 19-52.

De Certeau, M. (1995). *La toma de la palabra y otros escritos políticos*. México: Universidad Iberoamericana. Biblioteca Francisco Xavier Clavijero.

De Charras, D. y Lozano, L. (2017). El derecho a la comunicación como una búsqueda supranacional de los pueblos. En: *Alcance. Revista Cubana de Información y Comunicación*, 6(13), 3-25.

De Charras, D., Lozano, L. y Rossi, D. (2013). Ciudadanía(s) y derecho(s) a la comunicación. En: G. Mastrini, A. Bizberge y D. De Charras, *Las Políticas de Comunicación en el Siglo XXI. Nuevos y Viejos Desafíos*, (pp. 25-50). Buenos Aires: La Crujía.

Díaz Bordenave, J. (1981). La educación rural y el desarrollo nacional. Conferencia presentada en la Alianza Francesa. Asunción.

----- (1984). Comunicacao Rural: da extencao a participacao. En: *Comunicacao y Sociedade* (11), 47-56.

----- (1998). Relación de la comunicación con los procesos de movilización comunitaria para la salud. En U. J. *Children/USAID, Movilización comunitaria para la salud: diálogo multidisciplinario*, (pp. 77-103). La Paz: Universidad Johns Hopkins.

Domínguez Rubio, L. (2016). “Archivos militantes”. Notas a partir del caso de los acervos documentales del anarquismo argentino. *Actas de las 1º Jornadas de reflexión sobre la construcción del archivo. Archivos, cultura y patrimonio*, (pp. 128-145). San Martín, Buenos Aires: Biblioteca Central de la Universidad Nacional de San Martín.

Doyle, M. (s/f.). *Los medios masivos de comunicación en las luchas de los pueblos indígenas. Abordaje desde los estudios sobre comunicación en América Latina*. Tesis de maestría (Inédito). Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.

Elíades, A. (2008). Informe especial Panorama actual jurídico-comunicacional. En: *Oficios Terrestres*, (pp.168-223).

Equipo Mapa Guaraní Continental (2016). *Cuaderno Mapa Guaraní Continental: Pueblos Guaraníes en Argentina, Bolivia, Brasil y Paraguay*. Campo Grande: Gráfica Mundial.

Escobar, A. (2007). *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana.

Florence, M. (1984). Michel Foucault. En: *Dictionaire des philosophes*, (pp 1-8).

Flores Klaric, M. (25 de junio de 2011). Tesis de Doctorado. *Etnicidad, Política y Territorialidad: Conflictos Territoriales y Procesos Organizativos Indígenas Tartagal-Salta (1995-2010)*. Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina: Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires.

Fortaleza, P. (2012). La implementación del programa Jóvenes con Más y Mejor Trabajo en ámbitos subnacionales. En: *CIPPEC*, (94), 1-56.

Foucault, M. (1979). *Microfísica del poder*. Madrid: Las ediciones de La Piqueta.

----- (1982). Mesa Redonda del 20 de mayo de 1978. En: M. Foucault, *La Imposible Prisión: debate con Michel Foucault*, (pp. 55-79). Barcelona: Anagrama.

----- (1985). Poderes y estrategias. En: M. Foucault, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, (pp. 73-86). Madrid: Alianza.

- 1988). El sujeto y el poder. En: *Revista Mexicana de Sociología*, 50(3), 3-20.
- (1995). ¿Qué es la crítica? En: *Revista de Filosofía*, (11), 5-25.
- (1998). *Genealogía del racismo*. La Plata: Altamira.
- (1999a). El cuidado de la verdad. En M. Foucault, *Estética, ética y hermenéutica*, (pp. 369-380). Barcelona: Paidós.
- (1999b). *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- (2000). *Defender la Sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- (2003). *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2005). *El Orden del Discurso*. Buenos Aires: Tusquets Editores.
- (2006). *Seguridad, Territorio y Población. Curso en el College de France: 1977-1978*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2010). *Nacimiento de la Biopolítica. Curso en el College de France (1978-1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Fuster, Ruiz, F. (2001). Archivística, archivo, documento de archivo. Necesidad de clarificar los conceptos. En: *Anales De Documentación*, (2), (pp. 103-120). Universidad de Murcia, Facultad de Ciencias de la Documentación. Recuperado de: <https://revistas.um.es/analesdoc/article/view/2631>
- García Leiva, M. (2009). Fin de Milenio: Concentración, Continuidad y Control. Una Mirada sobre las Políticas de Radiodifusión del Gobierno de Fernando de la Rúa. En G. Mastrini, *Mucho Ruido, Pocas Leyes*, (pp. 291-312). Buenos Aires: La Crujía Ediciones.
- Gómez, M., & Sciortino, S. (2015). Mujeres indígenas, derechos colectivos y violencia de género. Intervenciones en un debate que inicia. En: *Revista de la carrera de Sociología*, 5(5), 37-63.
- Gordillo, G. (2002). The breath of the devils: memories and places of an experience of terror. En: *American Ethnologist*, 1(29), 33-57.
- (2006). *En el Gran Chaco. Antropologías e historias*. Buenos Aires: Prometeo.
- Gordon, C. (2015). Gubernamentalidad. Una introducción. En: *Nuevo Itinerario Revista Digital de Filosofía*, 10(10), 1-58.
- Graziano, M. (1980). Para una definición alternativa de la comunicación. En: *Revista ININCO*, (1), 1-6.
- Grimson, A. (2001). *Interculturalidad y comunicación*. Bogotá: Norma.

Grondona, A. (2019). ¿Lost in translation? Una mirada periférica sobre los Governmentality Studies. En: Avellaneda A. y Vega G. *Conductas que importan. Variantes de análisis de los Estudios en Gubernamentalidad*, (pp. 142-180). Corrientes: Editorial de la Universidad Nacional del Nordeste.

Guber, R. (2011). *La etnografía: Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Gumucio Dagrón, A. (2001). *Haciendo olas. Historias de Comunicación Participativa para el Cambio Social*. La Paz: Plural Editores.

Gumucio Dagrón, A. y Tufte, T. (2008). *Antología de comunicación para el cambio social. Lecturas históricas y contemporáneas*. La Paz: Plural Editores.

Habermas, H. (1981). *Historia y Crítica de la Opinión Pública*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.

Hammersley, M. y Atkinson, P. (1994). *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós Ibérica.

Herrera Huérfano, E., Sierra Caballero, F. y Del Valle Rojas, C. (2016). Hacia una Epistemología del Sur. Decolonialidad del saber/poder informativo y nueva Comunicología Latinoamericana. Una lectura crítica de la mediación desde las culturas indígenas. En: *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*. (131), 77-105.

Herrera Miller, K. (2006). *¿Del grito pionero...al silencio? Las radios sindicales mineras en la Bolivia de hoy*. La Paz: Plural Editores.

Huberman, D. (2012). *El archivo arde*. La Plata: Cátedra Filología Hispánica de la Universidad Nacional de La Plata.

International Council on Archives (s/f) *Multilingual Archival Terminology*. Recuperado de <http://www.ciscra.org/mat/mat/term/3035> (23/03/2021).

Iñigo Carreras, N. (1984). *Campañas militares y clase obrera. Chaco, 1870-1930*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

----- (2010). *Génesis, Formación y Crisis del Capitalismo en el Chaco 1870-1970*. Salta: Editorial de la Universidad Nacional de Salta.

Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI Editores.

Justiniano, M. F. (2005). El Poder del Azúcar en el Proceso Político Salteño a Fines del Siglo XIX y Comienzos del Siglo XX. En: *Revista Escuela de Historia Facultad de Humanidades Universidad Nacional de Salta*, 1(4), 1-24.

Kantor, L. (21 de marzo de 2012). Tesis de licenciatura. *Rebeliones olvidadas y resistencias actuales entre los tobas del Chaco*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina: Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires.

Katz, G. (2013). *Productoras audiovisuales comunitarias en el marco de la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual*. Buenos Aires: Autoridad Federal de Servicios de Comunicación Audiovisual.

Kaufman, A. (2003). Sobre el drama de la memoria y la identidad en la Argentina. En: Virgin, A. y Trímboli, J. *Imágenes de los noventa* (pp. 151-178). Buenos Aires: Libros del Zorzal.

Kejval, L. (2009). *Truchas. Los proyectos político-culturales de las radios comunitarias, alternativas y populares argentinas*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

----- (2018). *Libertad de antena. La identidad política de las radios comunitarias, populares y alternativas argentinas (1983-2015)*. Buenos Aires: UNDAV Ediciones Punto de Encuentro.

Korol, C. (2003). Memorias piqueteras. En: C. d. popular, *Cortando las rutas del petróleo. Sistematización de la experiencia de lucha de la Unión de Trabajadores Desocupados de Mosconi*. (pp. 7-41). Buenos Aires: Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo.

----- (2006). Guerras y emancipaciones en las tierras del petróleo. En E. d. Rebeldía, *Cortando las rutas del petróleo. Piqueteros Mosconi*. (pp. 51-83). Buenos Aires: Asociación Madres de Plaza de Mayo.

Lamas, E. y Villamayor, C. (1998). *Gestión de la radio comunitaria y ciudadana*. Bogotá: AMARC.

Lerner, D. y Schramm, W. (1967). *Communication and change in the developing countries*. Honolulu, Hawaii: East-West Center Press, University of Hawaii.

Ley 26. 522. Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual. Publicada en el Boletín Oficial, 10 de octubre de 2009. Argentina.

Linares, A. (2013). Servicio Público de Radiodifusión: Reflexión latinoamericana de un concepto dinámico. En: *AVATARES de la Comunicación y la Cultura* (6), 1-16.

----- (2017). *Los medios del Estado nacional durante el kirchnerismo: protagonismo y limitaciones en un escenario audiovisual comercial y concentrado*. Tesis de Doctorado. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

Lizondo, L. (2015). *Comunicación con identidad o comunicación comunitaria. El caso de la FM La Voz Indígena*. La Plata: Maestría en Planificación y Gestión de la Comunicación. Universidad Nacional de La Plata.

Lois, I. (2014). La comunicación popular y comunitaria desde una perspectiva intercultural. Recuperado de file:///C:/Users/Usuario/Downloads/Lois_Ianina_La_comunicacion_popular_y_co.pdf

Loreti, D. (2014). *El Derecho a Comunicar. Los Conflictos en Torno a la Libertad de Expresión en las Sociedades Contemporáneas*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Loreti, D. y Lozano, L. (2012). El rol del Estado como garante del derecho humano a la comunicación. En: *Infojus. Derecho Público*, 29-55.

Maldonado, P. (2006). *Atlas del Gran Chaco americano*. Buenos Aires: Agencia Alemana de Cooperación Técnica.

Marques de Melo, J. (2007). *Entre el saber y el poder: pensamiento comunicacional*. Monterrey: UNESCO.

Martini, E. (2000). *Periodismo, noticia y noticiabilidad*. Buenos Aires: Editorial Norma.

Mata, M. C. (1993). La radio: una relación comunicativa. *Diálogos de la Comunicación*, 10-13.

----- (2002). Comunicación, Ciudadanía y Poder. Pistas para pensar su articulación. . *Diálogos de la Comunicación*, 64-75.

----- (2006). Comunicación y ciudadanía. Problemas teórico-políticos de su articulación. En: *Fronteiras-Estudos midiáticos*, 8(1), 6-15.

----- (2009). *Comunicación comunitaria en pos de la palabra y la visibilidad*. En: *Área de Comunicación Comunitaria- UNNER, Construyendo comunidades: reflexiones actuales sobre la comunicación comunitaria* (pp.22-34). Buenos Aires: La Crujia.

----- (2011a). Comunicación popular: continuidades, transformaciones y desafíos. En: *Oficios Terrestres*, 1-22.

----- (2011b). Comunicación y Ciudadanía: Dilemas Pendientes. En: Alem, B. y Arneigeiras, A. *Culturas populares y culturas masivas. Los desafíos actuales a la comunicación*, (pp. 1-11). Buenos Aires: Prometeo.

Mendoza, Breny (2010). La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En: Espinosa Miñoso Yuderkis (coord.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*, (pp. 20-36). Buenos Aires: En la Frontera.

Milana, P., Ossola, M. y Sabio Collado, M. (2015). Antropología social y alteridades indígenas. Salta (1984-2014). En: *Papeles de Trabajo*, 16(9), 192-226.

Ministerio de Cultura de la Nación (17/3/2021). Puntos de cultura. Recuperado de <https://www.cultura.gob.ar/institucional/programas/puntos-de-cultura/>

Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, Secretaría de Derechos Humanos y Pluralismo Cultural, Instituto Nacional de Asuntos Indígenas. (13 de enero de 2020). Portal de datos abiertos de la justicia argentina. Recuperado de <http://datos.jus.gob.ar/dataset/listado-de-comunidades-indigenas>

Montani, R. (2015). El ingenio como superartefacto. Notas para una etnografía histórica de la cultura material wichí. En: Córdoba, L., Bossert F. y Richard, N. *Capitalismo en las*

Selvas: Esclaves Industriales en el Chaco y Amazonías Indígenas (1850-1950). (pp. 19-44). San Pedro de Atacama: Editorial del Desierto.

Naharro, N., Flores Klaric, M. y Kantor, L. (2009). Situación de las comunidades en relación a las distintas formas de tenencia de la tierra. En: Buliubasich C. y González A. (Comps.), *Los pueblos indígenas de la provincia de Salta. La posesión y el dominio de sus tierras. Departamento San Martín*, (pp. 59-66). Salta: Cartoon.

Operti, E. (2013). *Plan estratégico de desarrollo local del municipio de Tartagal*. Salta: Gobierno de la provincia de Salta.

Ortega, M. (2014). *La comunicación comunitaria en la radio La Voz Indígena*. Tesis de licenciatura. Tartagal, Salta: Sede Regional Tartagal-Universidad Nacional de Salta.

----- (2020a). Actuar en el territorio: la relación entre la carrera Comunicación Social de la Universidad Nacional de Salta Sede Regional Tartagal y el proyecto de extensión “La Voz del Pueblo Indígena”. En: *Perspectivas Revista de Ciencias Sociales* (9), 747-775.

----- (2020b). La comunicación comunitaria y las estrategias de lucha por los derechos de la naturaleza: análisis del caso de la comunidad Territorios Originarios Wichí. En: *AVATARES de la Comunicación y la Cultura* (19), 1-18.

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

Papalini, V., Córdoba, M. y Marengo, L. (2012). Estudios de la gubernamentalidad. La subjetividad como categoría de la política. En: *Astrolabio. Nueva Época* (8), 190-208.

Paulizzi, C. (2015a). Entre moribundos y piqueteros-trabajadores. Ensayo en torno de la Unión de Trabajadores Desocupados de General Mosconi (1997-2012). En S. Álvarez Leguizamón, *Neocolonialismo, capitalismo, pobreza y resistencias subalternas*. (pp. 247-294). Rosario: Prohistoria Ediciones.

----- (2015b). Re-configuración del Estado y re-invencción de lo social en la Argentina actual. El gobierno de la pobreza (2003-2012). En: *Trabajo y Sociedad* (24), 183-202.

----- (2016). Las prácticas de resistencia y autogobierno de la Unión de Trabajadores de Mosconi-Salta. Aproximación crítica. En: *Andes* (27), 1-29.

Pellichi, P., Remedi, J. y Gobelli, R. (1995). *Misioneros del Chaco Occidental. Escritos franciscanos del Chaco Salteño (1861-1914)*. San Salvador de Jujuy: Centro de Estudios Indígenas y Coloniales Departamento Editorial.

Peralta, M. L. (2016-2017). Los archivos de lxs militantes lgtb. La historia del movimiento en su propia voz. En: *Políticas de la memoria* (17), 252-256.

Pojasi, A. (2013). *Tartagal, Salta, República Argentina. Sus orígenes y demarcaciones de límites (1864-1925)*. Salta: Fondo Editorial Secretaría de Cultura de la Provincia de Salta.

Pulleiro, A. (2012). *La radio alternativa en América Latina: experiencia y debates desde los orígenes hasta el siglo XXI*. Buenos Aires: El río suena.

Quijano, A. (1992) “Colonialidad y Modernidad/Racionalidad”. En: Bonilla, H. (Comp.) *Los Conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas* (pp. 437-449). Quito: FLACSO / Ediciones Libri Mundi.

----- (2014). Colonialidad del poder y clasificación social. En: Quijano, A. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 286-327). Buenos Aires: CLACSO.

Rabinow, P. (2008). *Marking time: on the anthropology of the contemporary*. Princeton: Princeton University Press.

Reboratti, C. (2009). *El Alto Bermejo: Realidades y Conflictos*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: La Colmena.

Red de Comunicación Indígena. Boletín Mensual N°32 de noviembre de 2008. *La Voz del Pueblo Indígena comunica a las comunidades desde Tartagal*. Red de Comunicación Indígena, (p. 5).

Red Interuniversitaria de Comunicación Comunitaria, Alternativa y Popular (2019). *Informe final Relevamiento de los servicios de comunicación audiovisual comunitarios, populares, alternativos, cooperativos y de pueblos originarios en argentina*. Buenos Aires: RICCAP.

Remedi, J. (1995). *Misioneros del Chaco Occidental. Escritos franciscanos del Chaco Salteño (1861-1914)*. San Salvador de Jujuy: Centro de Estudios Indígenas y Coloniales. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Jujuy.

Resolución 905. (17/3/2021). Reglamento de las Acciones de Entrenamiento para el Trabajo, Secretaría de Empleo, Buenos Aires, Argentina, 27 de julio de 2010. Recuperado de: <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/170000-174999/170074/texact.htm>

Restrepo, E. (2004). *Teorías contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault*. Cali: Editorial Universidad del Cauca.

----- (2008). Cuestiones de método. Eventualización y problematización en Foucault. En: *Tabula Rasa* (8), 111-132.

----- (2018). *Etnografía. Alcances, técnicas y éticas*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor.

Rincón, O. (2007). La fórmula de la comunicación ciudadana: + ciudadanía, + narración, + activismo. En: Rincón, O.; Saffon P.; Cadavid, A. y Villegas, A. *Ya no es posible el silencio. Textos, experiencias y procesos de comunicación ciudadana*. (pp. 5-13). Bogotá: Centro de Competencia en Comunicación para América Latina/Friedrich Ebert Stiftung.

Rioja, L. (1997). *Tartagal y el Norte del Bermejo (tierra olvidada). Apuntes, Crónicas y Relatos sobre su Historia y Geografía*. Tartagal: 3L Ediciones.

Rodríguez, C. y El'Gazi, J. (2007). La poética de la radio indígena en Colombia. En: O Rincón, O.; Saffon P.; Cadavid, A. y Villegas, A. *Ya no es posible el silencio. Textos, experiencias y procesos de comunicación ciudadana*. (pp. 239-262). Bogotá: Centro de Competencia en Comunicación. Friedrich Ebert Stiftung.

Rogers, E. (1962). *Diffusion of innovations*. New York: The Free Press.

----- (1976). Communication and development: The passing of the dominant paradigm. En: Rogers, E. *Communication and development – Critical perspectives*. (pp. 121-148). Beverly Hills: CA, Sage.

Rose, N. (2007). ¿La muerte de lo social? Reconfiguración del territorio de gobierno. En: *Revista Argentina de Sociología*, 5(8), 111-150.

Rose, N., O'Malley, P. y Valverde, M. (2012). Gubernamentalidad. En: *Astrolabio*, (8), 113-152.

Rossi, D. (2009). La Radiodifusión entre 1990-1995: Exacerbación del Modelo Privado-Comercial. En: Mastrini, G. *Mucho Ruido, Pocas Leyes* (pp. 239-259). Buenos Aires: La Crujía Ediciones.

Ruidrejo, A. (2019). Las misiones jesuíticas del del Paraguay: neoliberalismo y poder pastoral. En: Avellaneda, A. y Vega, G. *Conductas que importan. Variantes de análisis de los Estudios de Gubernamentalidad*. (pp. 371-403). Corrientes: Editorial de la Universidad Nacional del Nordeste.

Rutledge, I. (1987). *Cambio agrario e integración. El desarrollo del capitalismo en Jujuy: 1550-1960*. San Miguel de Tucumán: Cooperativa de Trabajadores Gráficos de Tucumán COOTGRATUC.

Sánchez Amaya, T. (2010). La caja de herramientas como opción metodológica. En: *Análisis* (76), 71-102.

Santamaría, D. J. (2008). *Esclavos en el paraíso. Misioneros franciscanos en los pedemontes andinos*. San Salvador de Jujuy: Purmamarka.

Shore, C. (2010). La Antropología y el Estudio de la Política Pública: Reflexiones Sobre la "Formulación" de las Políticas. En: *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* (10), 21-49.

Sierra Caballero, F. (2006). Políticas de comunicación y cultura. Un nuevo marco para el desarrollo. En: Sierra Caballero F. *Políticas de comunicación y educación: Crítica y desarrollo de la sociedad del conocimiento*. (pp. 23-61). Barcelona: Gedisa.

Stoler, A. L. (2010). Archivos coloniales y el arte de gobernar. En: *Revista Colombiana de Antropología*, 46(2), 465-496.

Svampa, M. (2003). Organización de Trabajadores Desocupados. El modelo General Mosconi. Un estudio de caso. En: González Bombal, I. *Nuevos movimientos sociales y ONGs*

en la Argentina de la crisis. (pp. 51-78). Buenos Aires: Centro de Estudios de Estado y Sociedad.

----- (2006). La experiencia de la UTD. En: E. d. Rebeldía. *Cortando las rutas del petróleo. Piqueteros Mosconi*. (pp. 151-157). Buenos Aires: Asociación Madres de Plaza de Mayo.

Swiderski, G. (2016). La construcción del patrimonio documental en la Argentina. *Actas de las 1° Jornadas de reflexión sobre la construcción del archivo. Archivos, cultura y patrimonio*. (pp. 8-27). San Martín, Buenos Aires.

Tahar, Malik. La teología de la liberación en América Latina: una relectura sociológica. En: *Revista Mexicana de Sociología* 69 (3), 427-456.

Teruel, A. (1995). Introducción, notas y selección de textos. En: Pellichi, P.; Remedi, J.; Iturralde, P. y Gobelli, R. *Misioneros del Chaco Occidental. Escritos de Franciscanos del Chaco Salteño (1861-1914)* (pp. 8-12). San Salvador de Jujuy: Centro de Estudios Indígenas y Coloniales Departamento Editorial.

----- (2005). *Misiones economía y sociedad. La frontera chaqueña del noroeste argentino en el siglo XX*. Quilmes: Editorial Universidad Nacional de Quilmes.

Thuar, A. (1997). *A través del Gran Chaco 1883-1887*. La Paz: Editorial Los Amigos del Libro.

Traverso, E. (2007). Historia y memoria. Notas sobre un debate. En: Franco, M. y Levín, F. *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en reconstrucción*. (pp. 67-96). Buenos Aires: Paidós.

Tremblay, G. (1988). *La noción de servicio público*. Madrid: Télos.

Trincherro, H., & Valverde, S. (2014). De la “guerra con el indio” a los pueblos originarios como sujetos sociales y políticos: del Centenario al Bicentenario argentino. En: Trincherro, H. H. *Pueblos indígenas, estados nacionales y fronteras: tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina*. (pp. 175-222). Ciudad Autónoma de Buenos Aires.: Editorial de la Facultad de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires.

Uranga, W. y Bruno, D. (2001). Formación Académica e Imaginarios Profesionales de Comunicador y del Planificador de Procesos Comunicacionales. En: *Cuaderno de Cátedra* (pp. 1-29). Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

Van Cuilenburg, J. y McQuail, D. (2005). Cambios en el Paradigma de Política de Medios. Hacia un Nuevo Paradigma de Políticas de Comunicación. En: *European Journal of Communication*, 18(2), 181-207.

Viano, C. (2014). Voces (des-encontradas) en los Encuentros Nacionales de Mujeres en Argentina. En: *Páginas* (11), 49-68.

Vinelli, N. (2014). Comunicación alternativa: Ni dogma ni pureza, conflicto. En: *Actas de XVI Congreso de REDCOM "Nuevas configuraciones de la cultura en lenguajes, representaciones y relatos"*. Red de Carreras de Comunicación Social y Periodismo - Universidad Nacional de La Matanza.

Vinelli, N. y Rodríguez Esperón, C. (2008). *Contrainformación. Medios alternativos para la acción política*. Buenos Aires: Darío vive.

Viveros Vigoya, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. En: *Debate feminista*, (pp. 1-17).

Weinberg, M. y Mercolli, P. (2015). Azúcar amargo. Historias de San Martín del Tabacal. En: Córdoba, L.; Bossert F. y Richard, N. *Capitalismo en las Selvas. Enclaves industriales en el Chaco y Amazonías Indígenas (1850-1950)*. (pp. 93-106). San Pedro de Atacama: Ediciones del Desierto.

Yúdice, G. (2002). *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Barcelona: Gedisa Editorial.