

17 coerrentes

práticas e teorias
indígenas da
comunicação
na américa latina



editora
UEA



17 coerentes sintomas

práticas e teorias indígenas da comunicação na américa latina



editora
UEA



Governo do Estado do Amazonas

Wilson Miranda Lima
Governador

Universidade do Estado do Amazonas

Cleinaldo de Almeida Costa
Reitor

Cleto Cavalcante de Souza Leal
Vice-Reitor

*editora*UEA

Maristela Barbosa Silveira e Silva
Diretora

Maria do Perpetuo Socorro Monteiro de Freitas
Secretária Executiva

Sindia Siqueira
Editores Executivos

Samara Nina
Produtora Editorial

Maristela Barbosa Silveira e Silva (Presidente)
Allison Marcos Leão da Silva
Almir Cunha da Graça Neto
Manoel Luiz Neto
Erivaldo Cavalcanti e Silva Filho
Jair Max Furtunato Maia
Mário Marques Trilha Neto
Silvia Regina Sampaio Freitas
Jucimar Maia da Silva Junior
Conselho Editorial

Gemma Orobitg (UB)
Elena Nava Morales (UNAM)
Guilherme Gitahy de Figueiredo (UEA)
Organizadores

Profa. Dra. Neiva Maria Machado Soares (até 31/01/2022).
Profa. Dra. Tatiana de Lima Pedrosa Santos (a partir de 01/02/2022).
Editoria-Chefe

Msc Rafael Seixas de Amoêdo
Gerência-Executiva

Aline de Souza Rocha
Lauriane Teixeira de Oliveira
Michel Albuquerque Maciel
Secretários-executivos

Priscila Nunes Duarte de Amorim
Msc Betânia de Assis Reis Matta
Msc Patrícia Torme de Oliveira
Assessoria de Relações Públicas e Comunicação

Dr. Alex Hilsembeck (Faculdade Cásper Líbero/FCL)
Dra. Aline Yuri Hasegawa (SESC/SP e UFABC)
Dra. Angela Maria Meili (UNESPAR) -
Dra. Antônia Costa da Silva (UFRR)
Msc Bruno Braga (PUC-SP)
Dr. Carlos F. Baca Feldman (Centro de Investigación de Tecnologías y Saberes Comunitarios)
Msc Diego Omar da Silveira (CESP-UEA)
Dr. Florêncio Vaz (UFOPA)
Dr. Francisco Caminatti (UNESP)
Dr. Luiz Davi Vieira Gonçalves (UEA)
Dra. Maria Luiza de Castro Muniz (Universidad Central del Ecuador/UCE)
Dr. Márcio Couto Henrique (UFPA)
Dr. Michel Justamand (UNIFESP)
Dr. Pedro Rapozo (PPGICH-UEA)
Dr. Sócrates Vásquez García - Cultural Survival/ Radio Comunitaria Jënpoj
Msc. Tatiane Klein(USP)
Msc. Ytanajé Cardoso (UFAM)
Dra. Ana Lúcia Enne (UFF)
Dra. Claudia Magallanes Blanco - Universidad Iberoamericana Puebla
Dr. José Manuel Ramos Rodríguez - Universidad Iberoamerica na Puebla
Dr. Gabriel Izard Martínez (Universidad de Barcelona)
Dra. Ana Cristina Suzina (Loughborough University London/LUL)
Dr. Gustavo Torrezan (CPF/SESC)
Dra. Gloria Carrillo Vallejos (Universidad Católica de Temuco)
Dra. Antônia Costa da Silva (UFRR)
Dra. Patricia Guerrero (UFSC)
Msc. Paulo Lima (Saúde & Alegria e IESPES)
Msc. Nelly Duarte (doutoranda do Museu Nacional)
Msc. Júlio César Caldeira Ferreira (REPAM)
Msc. Luis Cristián Peralta Celis - Universidad Católica de Temuco
Msc Joelma Viana (Rede de Notícias da Amazônia e UNAMA)
Msc. Rodrigo Ruiz (doutorando da Universidade de Viena)
Msc. Romy Cabral (UEA/ doutoranda da UFAM)
Comitê Científico (Dossiê de nº 17)

André Yukio Tanaka
Erick Cundiff
Giuliana Loureiro
Samara Nina
Silas Menezes
Projeto Gráfico

Sumário

Artigos

- 5 – 7 **Apresentação: Práticas e Teorias Indígenas da Comunicação na América Latina.** Gemma Orobitg, Elena Nava Morales, Guilherme Gitahy de Figueiredo.
- 8 – 30 **“Você ouviu a Rádio Yandê, a rádio de todos nós”: a construção de uma etnomídia indígena cidadã.** Alberto Efendy Maldonado, Anápuaka Muniz Tupinambá Hã Hã Hãe, Raquel Gomes Carneiro.
- 31 – 52 **Los tiempos largos de la comunicación indígena en Argentina: Trayectorias nacionales y análisis de un caso.** Mariana Ortega, Liliana Lizondo, Magdalena Doyle.
- 53 – 69 **A disputa pelo território midiático: os povos indígenas do Baixo Tapajós e Arapiuns pautando os discursos a partir do programa A Hora do Xibé.** Tatiana Castro Mota e Luís de Camões Lima Boaventura.
- 70 – 96 **Común-en-acción: la búsqueda por autonomía comunicativa en la amazonía ecuatoriana.** Maria Luiza Muniz e Andrés Tapia.
- 97 – 124 **A comunicação Wampís em sua produção radiofônica.** Leandro Bonecini de Almeida.
- 125 – 147 **Radio más allá de la radio. Reflexiones en torno a los medios comunitarios: A partir de la experiencia de Radio Azul Tilcara (noroeste argentino).** Francisco M. Gil García y Daniel Gaspar.
- 148 – 167 **A utilização das mídias sociais on-line pelo povo indígena Tembé-Tenetehara durante a festa do moqueado.** Nice Hellen Mateus Oliveira Miranda e Analaura Corradi.
- 168 – 192 **Lógica de la comunicación mapuche contemporánea.** Jesús Antona Bustos.
- 193 – 215 **Práticas comunicacionais acionadas para a construção do movimento indígena brasileiro.** Patrícia Kolling e Karla Maria Müller.

- 216 – 240 **Los videos musicales en quichua: educar la sensibilidad lingüística desde nuevos espacios comunicacionales.** Fernando Garcés V.
- 241 – 260 **Estudo da rede de comunicadores Wayuri: espacialização e territorialidades construídas a partir da comunicação popular.** Jéssica Cristina Lozovei.
- 261 – 280 **Potyguês: Um manifesto lyteráryo decolonyal de demarcação do Ymagynáryo-Terra.** Alessandra Guterres Deifeld e Artur de Vargas Giorgi.

Relatos

- 281 – 287 **Uma trajetória militante no rádio na Amazônia.** Florêncio Almeida Vaz Filho.
- 288 – 293 **Las transformaciones de la comunicación Wampis a la era digital.** Celso Petsain Yacum.
- 294 – 297 **Rádio Yanekuema: comunicação indígena e tecnologia como construções coletivas.** Mariany Martins Santos e Guilherme Gitahy de Figueiredo.
- 298 – 304 **Saúde dos povos indígenas e comunicação social: a experiência de um projeto de extensão.** Larissa Campagna Martini, Willian Fernandes Luna, Amanda Vitoria da Silva, Ana Paula Alves da Silva, Denis Delgado da Silva, Gabriele Helena de Oliveira, Guanilce Soares, Ivanildo da Silva Ferreira, Vanessa Carneiro Borges, Vanusa Vieira Gomes, Mariana de Almeida Prado Fagá.
- 305 – 315 **Porque ondas curtas: Relato de experiência de radiofonia em ondas curtas da Rede Fonias Juruá na Reserva Extrativista Alto do Juruá, Acre.** Francisco Antunes Caminati, Jacinta Kariú-Kariri, Antonio Barbosa de Melo, Raphael Maia Aveiro Cessa.

PRÁTICAS E TEORIAS INDÍGENAS DA COMUNICAÇÃO NA AMÉRICA LATINA

A Abya Yala tem visto a comunicação indígena proliferar nas últimas décadas. No México, os levantes zapatistas (1994) e da Assembleia Popular dos Povos de Oaxaca (2006) chamaram a atenção do mundo para as suas táticas de apropriação dos meios eletrônicos e digitais. A invenção de mídias indígenas na Colômbia tem sido acompanhada da produção teórica indígena sobre os “meios próprios” e “meios apropriados”, combinando a pesquisa indígena dos saberes dos anciãos com a dos conhecimentos e ferramentas da era industrial, cuja utilização leva à atribuição de novos significados e valores. No Peru, a comunicação indígena tem combinado mídias diversas com processos de construção de autonomia, emergência étnica e a aprendizagem das línguas e histórias que haviam sido violentamente reprimidas. No Brasil, com a pandemia, a internet, o rádio, as editoras e outros meios têm visto crescer dia a dia a presença da comunicação indígena, mas ainda há muito por se fazer para consolidar um campo de pesquisas nesta área, que possa também ser apropriada por comunicadoras e comunicadores indígenas através de táticas de diálogo e aliança, e também na medida em que mais pesquisadores/as indígenas escolham a comunicação para as suas práticas e investigações dentro e fora da academia.

Algumas abordagens sobre comunicação indígena da antropologia têm se debruçado sobre as formas de uso, “indigenização” (PRINS, 2004 e GINSBURG, 2008) ou domesticação das tecnologias e mídias. Em outras disciplinas, há autores apontado a importância de se pensar a autodeterminação tecnológica (MCMAHON, 2013). Existem importantes pesquisas sobre como os povos indígenas na América Latina estão produzindo suas práticas e teorias comunicativas, estabelecendo diálogos e ajudando a visibilizar os seus atores. Inspirados na ideia da produção indígena da modernidade (OROBITG e PITARCH, 2012) materializada na comunicação indígena, convidamos na chamada para este dossiê pesquisadoras/es e comunicadoras/es de diversas origens para publicar em espanhol e português.

A resposta ao convite não poderia ter sido melhor. Recebemos 25 artigos e relatos de variadas procedências, dos quais 17 foram aprovados por pareceristas anônimos diversas/os. O presente número traz 21 autoras e 19 autores do Equador, Argentina, Peru, México, Espanha e, no Brasil, do

Amazonas, Acre, Pará, Rio Grande do Sul, Santa Catarina, São Paulo, Rio de Janeiro e Mato Grosso. Além de professores/as e estudantes de universidades, há ainda aqueles/as que se destacam por atuarem em projetos de comunicação indígena importantes como a Rádio Yandê, Rádio Azul de Tilcara, Rádio Yanecuema, o Programa Xibé, a Rede Fonias do Juruá, o setor de comunicação da Confederação de Nacionalidades Indígenas da Amazônia Equatoriana (CONFENIAE) e a Escola de Comunicação do Governo Territorial Autônomo da Nação Wampis.

Uma novidade deste número é a inclusão da modalidade “relatos”, que teve como objetivo ampliar as possibilidades de diálogo entre pesquisadores/as, comunicadores/as e leitoras/es. O “relato” é uma escrita próxima das práticas cotidianas de contação de histórias, que por sua vez abarca diferentes gêneros e métodos de produção e diálogo de saberes vitais não só entre povos indígenas, mas também para pesquisadores acadêmicos, embora isso nem sempre seja reconhecido. Por outro lado, é comum que comunicadoras/es sejam também pesquisadores. Assim, tivemos comunicadores/as enviando artigos e doutores acadêmicos escrevendo relatos, diferentes caminhos para a redução das barreiras e a promoção do trânsito entre saberes e ações produzidos dentro e fora das universidades. São processos que também estão documentados e analisados em vários dos trabalhos aqui publicados a respeito das experiências de comunicação indígena.

Várias são as maneiras pelas quais academia e experiências de comunicação se cruzam nos trabalhos aqui publicados: autoras/es docentes e estudantes que são militantes em rádios indígenas; comunicadores/as indígenas que se engajam na universidade como pesquisadores/as ou trazendo relatos e tecendo alianças; pesquisadores/as, estudantes e comunicadores/as que escrevem em coautoria; comunicação indígena apoiada por projetos de extensão e vice-versa; conceitos indígenas levados ao debate da academia, e conceitos da universidade apropriados por comunicadores/as; bricolagens metodológicas das formas de produção do saber da ciência e de epistemologias outras; produção indígena da escrita e das linguagens dentro e fora da ciência, deslocando fronteiras e compromissos; apropriação tecnológica e da ciência; “retorno” ao relato para buscar oportunidades de interlocução entre povos indígenas e não indígenas; e, como não poderia faltar, a tradicional pesquisa científica como aprendizagem na construção de relações de alteridade.

As formas de comunicação indígena e as pesquisas que ecoam neste número mostram que a revista alcançou uma significativa capilaridade em

universidades e territórios, de onde emergem experiências efervescentes. Elas são potentes, mas estão dispersas, de modo que se faz necessário construir espaços e redes acadêmicas que ajudem a fortalecer esses trabalhos, estimular a sua continuidade e proliferação, e a tecer redes entre comunicadores, estudantes e pesquisadores, consolidando este campo de pesquisas. Na história do capitalismo a ciência tem tido um papel fundamental na invenção das instituições e tecnologias de dominação e exploração, daí que seja importante a sua apropriação por povos que estão construindo contra-hegemonia e o bem viver. Isso é particularmente importante para as experiências de comunicação que trazem as suas tecnologias ancestrais e se apropriam de tecnologias do mundo industrial, podendo, através da descolonização da ciência, levar ainda mais longe as possibilidades da comunicação indígena e da produção indígena da modernidade.

Organizadores

Gemma Orobitg (Universitat de Barcelona)

Elena Nava Morales (Universidad Nacional Autónoma de México)

Guilherme Gitahy de Figueiredo (Universidade do Estado do Amazonas)

“VOCÊ OUVI A RÁDIO YANDÊ, A RÁDIO DE TODOS NÓS”

a construção de uma etnomídia indígena cidadã

Alberto Efendy Maldonado

Professor Titular/Pesquisador do PPGCC – UNISINOS; coordenador do GP PROCESSOCOM e da Rede AMLAT. Autor de pesquisas de referência sobre problemáticas epistemológicas, metodológicas, teóricas e de processos comunicacionais na América Latina.
ORCID: <<https://orcid.org/0000-0002-5704-4544>>.
E-mail: efendymaldonado@gmail.com.

Anápuàka Muniz Tupinambá Hã Hã Hãe

Estudante de Jornalismo da Faculdade Católica Paulista, etnocomunicador, fundador e produtor executivo da Rádio Yandê, Casa Yandê, Prêmio da Música Indígena Contemporânea – Yby Festival, Yby MANI, especialista em HiperMuseus, RedSkin Money.
ORCID: <<https://orcid.org/0000-0001-9169-6311>>.
E-mail: anapuakamuniztupinamba@gmail.com.

Raquel Gomes Carneiro

Mestre e Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação da UNISINOS – São Leopoldo/RS. Linha de Pesquisa 3 – Cultura, Cidadania e Tecnologias da Comunicação. Membro do Grupo de Pesquisa PROCESSOCOM, integrante da Rede AMLAT.
ORCID: <<https://orcid.org/0000-0002-4755-4532>>.
E-mail: raquel.gomes.carneiro@gmail.com.

Resumo: A proposta em decurso apresenta a *etnomídia indígena* elaborada pela Rádio Yandê, autointitulada “*a primeira web rádio indígena do Brasil*”, como hipótese de uma comunicação mais humana, comunitária, inclusiva e democratizante ao promover o diálogo e a escuta de seres, valores, narrativas e saberes de culturas ancestrais. Nosso objetivo é o de apresentar um recorte de nossa investigação de Mestrado ao refletir como os *sujeitos comunicacionais indígenas* tecem seus processos e fluxos etnocomunicacionais, reconfigurando suas identidades étnicas ao elaborar e fomentar um território comunicacional de informação e resistência no exercício de uma cidadania comunicativa. A partir de uma mirada transmetodológica, elaboramos processos e consideramos dimensões que acolhem e trabalham imbricações sociopolíticas, culturais e antropológicas do meio web rádio pensado por *sujeitos comunicacionais indígenas*, que são *multidimensionais* e que geram ambiências de encontros comunicacionais e interculturais. Nossa artesanaria final nos permite concluir que a *etnomídia indígena* e os *processos etnocomunicacionais* da Rádio Yandê fortalecem uma

proposta de comunicação popular alter/nativa aos modos dominantes de desenvolvimento e de conhecimento, liberta de paradigmas estrangeiros e coloniais. Abre caminhos para apreendermos de uma comunicação indígena contemporânea, que luta pela autonomia de expressão no direito à informação produzida e veiculada *por e para* indígenas e não indígenas.

Palavras-chave: Rádio Yandê; Etnomídia Indígena; Cidadania Comunicativa; Sujeito Comunicacional Indígena

Resúmen: La propuesta actual presenta la etnomedia indígena elaborada por Rádio Yandê, autodenominada “la primera webradio indígena en Brasil”, como hipótesis para una comunicación más humana, comunitaria, inclusiva y democratizadora, promoviendo el diálogo y la escucha de seres, valores, narrativas y conocimiento de culturas ancestrales. Nuestro objetivo es presentar un extracto de la investigación de nuestra Maestría reflexionando sobre cómo los sujetos comunicacionales indígenas tejen sus procesos y flujos de etnocomunicación, reconfigurando sus identidades étnicas elaborando y fomentando un territorio comunicacional de información y resistencia en el ejercicio de una ciudadanía comunicativa. Desde una perspectiva transmetodológica, elaboramos procesos y consideramos dimensiones que acogen y trabajan imbricaciones sociopolíticas, culturales y antropológicas del medio webradio concebido por sujetos comunicacionales indígenas, que son multidimensionales y generan ambientes de encuentro comunicacional e intercultural. Nuestra artesanía final nos permite concluir que la etnomedia indígena y los procesos de etnocomunicación de Rádio Yandê fortalecen una propuesta de comunicación popular alter/nativa a los modos dominantes de desarrollo y conocimiento, liberados de paradigmas extranjeros y coloniales. Nos abre caminos para entender una comunicación indígena contemporánea que lucha por la autonomía de expresión en el derecho a la información producida y transmitida por y para pueblos indígenas y no indígenas.

Palabras-clave: Radio Yandê; Etnomedia Indígena; Ciudadanía Comunicativa; Sujeto Comunicacional Indígena.

INTRODUÇÃO

Para o verdadeiro (re)conhecimento das raízes ancestrais, os seres humanos têm a necessidade de contar e viver seus valores, modos de vida e

cosmovisões para tornarem-se parte efetiva de uma coletividade da qual compartilham sua existência. O Artigo 27 da Declaração Universal dos Direitos Humanos da Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas (ONU) reforça que é direito de todo indivíduo “tomar parte livremente na vida cultural da comunidade, a gozar das artes e participar do progresso científico e nos benefícios que deles resultem” (ASSEMBLEIA GERAL DA ONU, 1948). Considerando o que instituem “as peles de papel”, como se refere Davi Kopenawa (2015), do povo Yanomami, como desfrutar da cultura de sua própria etnia de modo livre, se é preciso a luta diária pelos direitos fundamentais, assegurados em uma Constituição totalmente infligida? Onde está o direito de falar a própria língua, se não há investimento em escolas e a valorização da educação indígena? Se conglomerados midiáticos multiplicam mecanismos de expulsão, marginalização e subordinação de culturas, como lutar pela voz do sujeito comunicacional indígena? As sabedorias ameríndias, exploradas e investigadas ao longo de décadas por diversas áreas epistemológicas ainda são pouco dialogadas e tensionadas em ambiência comunicacional, esfera que consideramos a base para toda e qualquer transmissão do conhecimento em relação a outros campos do saber. É importante caminho para garantir o direito ao cidadão indígena a ser ouvido nas decisões que concernem ao seu bem viver, a expressar-se nos meios massivos e, essencialmente, resistir em defesa da autonomia, incentivo e respeito aos seus próprios meios multimidiáticos de comunicação.

O presente texto é um recorte de nossa trajetória de estudos de mestrado intitulada *Sujeitos comunicacionais indígenas e processos etnocomunicacionais: a etnomídia cidadã da Rádio Yandê*¹, na qual investigamos a constituição das práticas etnocomunicacionais por meio da produção multimidiática da primeira web rádio indígena do Brasil, fundada

¹ *Iané*, palavra do Nheengatu, uma das línguas oficiais do Alto Rio Negro, no Amazonas, significa "nosso". A expressão foi transposta para o Tupi antigo, *Yandê*, sendo assim uma web rádio "para todos nós", educativa e cultural. “Temos como objetivo a difusão da cultura indígena através da ótica tradicional, mas agregando a velocidade e o alcance da tecnologia e da internet. Nossa necessidade de incentivar novos ‘correspondentes indígenas’ no Brasil, faz com que possamos construir uma comunicação colaborativa muito mais forte, isso comparada as mídias tradicionais de Rádio e TV. (...) Nossa grade de programação possui programas informativos e educativos que trazem para o público um pouco da realidade indígena do Brasil. Desfazendo antigos estereótipos e preconceitos ocasionados pela falta de informação especializada em veículos de comunicação não indígenas”. Rádio Yandê: Disponível em: <<https://radioyande.com/>>. Acesso em: 20 nov. 2021.

pelos comunicadores indígenas Anápuàka Muniz Tupinambá Hã Hãe, Renata Machado Tupinambá e Denilson Monteiro Baniwa em 11 de novembro de 2013, no Rio de Janeiro. Autodenominada um ponto de mídia livre, a Rádio Yandê opera 24 horas no ar e prioriza a produção e veiculação de música e informação realizados exclusivamente por cidadãos indígenas, em uma rede que conta com 800 colaboradores no Brasil e América Latina. Uma de suas principais características é o respeito à oralidade ao valorizar narrativas dos povos indígenas, incluindo a preservação de informações nas línguas originárias, sem a tradução para o português ou espanhol. Atualmente, a artista plástica e comunicadora Daiara Tukano é a coordenadora.

Há 8 anos, a Yandê iniciava a sua programação com o auxílio de seus fundadores na elaboração do acervo de música e informação, além de solicitarem aos parentes² materiais por e-mail e pelo Orkut, rede social filiada ao Google e extinta dois meses antes do início das atividades da web rádio. Hoje, o conteúdo veiculado é recebido pelo serviço de mensagens instantâneas Messenger, pelas redes sociais Facebook e Instagram, e o aplicativo multiplataforma WhatsApp.

A partir disso, procuramos compreender como os *sujeitos comunicacionais indígenas* elaboram suas práticas, mobilizando marcas identitárias étnicas em busca de uma *etnomídia indígena* cidadã. Para tanto, articulamos em sua fundamentação teórica conceitos como *sujeito comunicacional indígena*, *cidadania comunicativa* e *etnomídia indígena*. Constatamos, assim, a presença de uma ambiência etnomidiática indígena brasileira composta por redes comunicacionais multidimensionais por meio da escolha de um caminho transmetodológico, o que significa dizer acolher e trabalhar *com* os saberes de cidadãos indígenas e seus produtos etnomidiáticos.

² Parentes é uma expressão utilizada pelos nossos coprodutores, bem como sujeitos multidimensionais indígenas com os quais experienciamos nossa pesquisa para se referirem a indígenas de etnias distintas.

A MIRADA TRANSMETODOLÓGICA PARA UMA INVESTIGAÇÃO CRÍTICA EM COMUNICAÇÃO INDÍGENA

Para a construção de uma pesquisa científica *com sujeitos comunicacionais indígenas* se faz necessária a abertura da escuta do aprendiz-pesquisador para com a educação e a cultura de um povo. Adentramos ao universo da educação indígena e aos entrecruzamentos da educação escolar indígena com conhecimentos não indígenas. Ao serem ambas apropriadas pelo sujeito étnico significam, para Gersem Luciano dos Santos, da etnia Baniwa (2006), um caminho para a concretude de projetos socioculturais que fortalecem identidades culturais para dar conta das demandas que chegam do mundo globalizado e midiaticizado.

Assim sendo, compreender a comunicação indígena implica em apreender a educação de uma cultura como premissa etnocomunicacional. Para os Kaiowá³, por exemplo, está na família o alicerce da comunidade que se fundamenta na prática da reciprocidade – dar e receber bens materiais e imateriais (*pytyvõ ñangasa*) – e da bela conversa (*ñe’ e vy’a*) para estabilidade e proteção em âmbito emocional-afetivo enquanto o pertencimento ao grupo se fomenta como metodologia educativa (BENITES, 2012). Trata-se de epistemologias indígenas transmitidas por gerações e a família, como a sua grande educadora.

Em um de seus textos no blog da Rádio Yandê, a jornalista Renata Machado Tupinambá (2016b) nos conta que os anciãos são conhecedores “[...] dos ciclos da terra e do céu, a música oculta que se manifesta em todas as coisas e desperta o que está adormecido”. A escuta das histórias, dos conselhos e dos cantos de sua avó materna na infância, bem como vivenciar os seus exemplos e, assim, continuar a transmiti-los “fez a cultura permanecer viva tomando formas, se adaptando em novos lugares”. Para distender e alcançar os fios do passado, faz-se necessária uma delicadeza

³ O povo Guarani-Kaiowá é um dos subgrupos da etnia Guarani, presente no Mato Grosso do Sul e Paraguai. A última estimativa da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), de 2008, aponta para 31 mil cidadãos. Os grupos Guarani-Ñandeva, Guarani-Kaiowá e Guarani-Mbya existentes no Brasil apresentam "diferenças nas formas linguísticas, costumes, práticas rituais, organização política e social, orientação religiosa, assim como formas específicas de interpretar a realidade vivida e de interagir segundo as situações em sua história e em sua atualidade". Portal Povos Indígenas do Brasil (PIB). Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Guarani_Kaiow%C3%A1>. Acesso em: 20 nov. 2021.

que nem sempre o cânone do pensamento hegemônico branco permite, nos adverte Márcia Mura. Ela afirma que para recuperar forças à afirmação de pertencimento “[...] é preciso se reconectar espiritualmente aos antepassados, ir puxando os fios da memória e vivenciar coletivamente o modo de ser indígena” (2018, p. 54) na cultura e no comprometimento com as lutas políticas e sociais dos povos originários.

Nutrir-se dessas experiências e visões concretas, encontrando o lugar dos cidadãos indígenas, apesar dos obstáculos socioculturais, econômicos, políticos e dos oligopólios midiáticos é um movimento desafiador no desenvolvimento de uma ecologia científica. Isto porque, para reconhecimento da transformação do mundo, acreditamos que é preciso considerar a razão multilética para trabalhar a artesanaria do conhecimento, ou seja, há necessidade de considerar o diálogo com epistemologias outras para compreender “processos, fenômenos e práxis de interrelacionamentos dialéticos, múltiplos, que expressam a densidade e a riqueza do concreto em movimento” (MALDONADO, 2013, p. 41).

As aproximações empíricas no percurso exploratório pedem exercícios metodológicos que possibilitem construir, reconstruir, desconstruir, reformular para que possamos tecer construções próprias em resposta às nossas problemáticas, ou seja, elaborando uma verdadeira artesanaria metodológica “[...] sensível às especificidades do concreto” (BONIN, 2011, p. 38). Para tanto, é preciso compreender a multidimensionalidade que constitui os sujeitos indígenas, categoria à qual Maldonado (2013) refere-se como formada por lógicas consistentes e para/consistentes, pela pluralidade estética, diversidade cultural, pelas multiplicidades linguística e discursiva, advindos de grande riqueza psíquica de tais cidadãos.

Em âmbito histórico, a partir da colonização e dos processos vindouros de miscigenação e influências culturais, o indígena elabora diferentes estratégias para a sobrevivência diante da opressão, especialmente em contexto urbano, como explica a jornalista Renata Machado Tupinambá:

[...] Nas grandes cidades a presença indígena ficou camuflada, espíritos, ossos e vozes abafados no cimento das calçadas. O concreto cresceu e ainda cresce com força em solos sagrados. Filhos e netos, para onde foram, onde estão? O que muitos não-indígenas buscam apenas nas faces ou vestimentas das pessoas nas ruas, são incapazes de ver nas histórias e o que guardam no coração. A cidade é um espaço urbano construído

dentro de antigas aldeias. Embaixo e em cima dos concretos vozes desejam ser libertadas [...] (MACHADO TUPINAMBÁ, 2016a).

A complexidade e a multidimensionalidade dos *sujeitos comunicacionais indígenas* bem como fenômenos etnomultimidiáticos produzidos por eles colocam-nos o desafio de movimentações metodológicas configuradas a partir de múltiplas perspectivas. Para concretizar a pesquisa exploratória, foram elaborados os seguintes caminhos metodológicos para a coleta de informações: 1) movimentos macroexploratórios de observação participante em encontros, debates e palestras para conhecimento de ambiências, demandas e temáticas nas quais se insere o cidadão indígena no Rio Grande do Sul, São Paulo, Bahia e Rio de Janeiro; 2) observação do trabalho comunicacional da Rádio Yandê realizado nas redes sociais Facebook e Instagram, bem como por meio dos perfis pessoais de seus fundadores; 3) entrevistas semiestruturadas em profundidade com recorte na vida comunicacional com os fundadores da web rádio Anápuaka Muniz Tupinambá Hã Hã Hã e Denilson Monteiro Baniwa, de modo virtual e presencial; 4) observação das redes sociais Facebook e Instagram da web rádio e dos perfis pessoais da sua também fundadora, jornalista e poeta Renata Machado Tupinambá e da coordenadora Daiara Tukano, bem como análise documental constituída por suas produções textuais para as redes sociais e portal da web rádio, além da observação de habilidades e competências, através de arte e poesia; 5) escuta atenta da grade de programação da web rádio durante o período de uma semana (CARNEIRO, 2019).

Para este artigo, trazemos como recorte alguns apontamentos a partir dos movimentos de entrevistas semiestruturadas e de análise documental das produções textuais que constituem o corpus de nossa investigação.

SUJEITO COMUNICACIONAL INDÍGENA E A HISTÓRIA DE VIDA EM AMBIÊNCIA COMUNICACIONAL

Para abarcar a pluralidade e riqueza formadora das histórias de vida com foco na ambiência comunicacional de nossos coparticipes de pesquisa, partimos da compreensão de *sujeitos multidimensionais indígenas*. Significa dizer que os consideramos cidadãos inseridos em multicontextos e, para Maldonado (2013), operacionalizam lógicas culturais, sociais, linguísticas, estéticas e psíquicas, em diversos caracteres constitutivos e revolucionários tecnológicos. A singularidade desses sujeitos, para além de suas identidades

étnicas, se insere em uma realidade latino-americana múltipla, não sendo meros reprodutores de estruturas.

O modo de *ser multidimensional indígena* é elaborado por histórias de “sobrevivência, luta, engenhosidades, improvisações, resoluções de problemas múltiplos, solidariedade, violências, sacanagens, exclusões que vão muito além da vida midiática” (MALDONADO, 2013, p. 98-99). Então, cristalizar esse sujeito em um passado longínquo nas repetidas narrativas dos livros de história ou nas construções que a mídia massiva tenta nos impor é desconsiderar a presença de um sujeito histórico que age por meio de suas sensibilidades e inteligências construídas ao longo do tempo, invisibilizando a existência do *modo de ser múltiplo* (*Ava kuera reko reta*) como compreende o povo Avá Kaiowá.

Ao nos trazer conhecimentos sobre a organização social de sua etnia, Tónico Benites (2012) enriquece o diálogo com nossos aportes teóricos metodológicos, ao discorrer sobre o modo de ser e do estilo comportamental (*teko laja*) de cada família Kaiowá, uma formação constituída pela vida contemporânea variada de cada sujeito, que traz experiências diversas e de contextos históricos determinados. Dessa maneira, ao invés de uma fragmentação, as famílias foram aprimorando estratégias e cada uma foi elaborando um modo de ser peculiar (*teko laja kuera*) que combina com a realidade contemporânea caracterizada pelo *teko reta*, o modo de ser múltiplo dos conjuntos das famílias indígenas Kaiowá. No entanto, o *teko reta* “continua sendo um *ñande reko*, um ‘nosso modo de ser’ sempre contraposto ao *karai kuera reko*, o modo de ser não-índio” (BENITES, 2012, p. 23). Sinaliza assim que concebem e interpretam a realidade cotidiana vivida sob a sua própria tradição, a partir da qual produzem as explicações e planejam as suas ações com os *karai*, os não indígenas, nesse contexto histórico.

O *modo de ser múltiplo* Avá Kaiowá nos fala sobre a importância de compreendermos a existência da multidimensionalidade oriunda de cada etnia e, portanto, fortalece nossas pistas acerca de um modo de ser comunicacional específico de cada povo, corroborado em nossa investigação por meio de nossos coprodutores de pesquisa. Desse modo, entendemos como *sujeitos comunicacionais indígenas*, uma vez permeados por estilos discursivos, lógicas produtivas, modelos ideológicos e informativos produzidos por indústrias culturais, mas em seus cotidianos, sujeitos que superam estratégias, formatos, gêneros, matrizes por meio de suas

particulares contradições e suas informações a partir desses sistemas hegemônicos.

“Sou pai de cinco filhos, avô e comunicador indígena”. Ao ouvir pela primeira vez a frase e escutar o nome de nosso principal coprodutor de pesquisa, Anápuàka, uma constelação de sentidos se abriu em nosso caminho investigativo, a respeito de um sujeito de nome Tupinambá e que na carteira de identidade registra-se “Erick”. Na esteira civilizatória de origem portuguesa, também carrega o sobrenome Muniz. Apesar de gerado na aldeia Caramuru Paraguassu, do povo Pataxó Hã Hã Hãe, na cidade de Pau Brasil, no Sul da Bahia, Anápuàka nasceu em São Paulo, atual favela Nova Divineia, embalado pelo sonho da família em tentar a vida na cidade grande. Lembra com orgulho a inauguração da linha azul do metrô da cidade em 1974, porque sabia que o pai, na época pedreiro, havia construído o trecho que liga a estação Jabaquara à Santana.

No entanto, a separação da família em razão da entrada do pai para o movimento indígena, o retorno para a aldeia e a luta pela retomada de terras ao lado da comunidade, sem poder ir à escola e sem acesso aos meios de comunicação por um ano, o segundo casamento da mãe com um homem rico, levando-o a morar com eles no Rio de Janeiro, são algumas das vivências que permeiam a sua existência. Aos 12 anos de idade, de volta ao centro urbano, o menino, que aprendeu a ler aos cinco, devorava livros, gibis, fitas cassetes, vinis, programas de TV, jornais e revistas. Neste período, Anápuàka produziu seu primeiro *fanzine* com um vizinho de condomínio que denunciava na capa o esquema carioca de refinamento da cocaína. A repercussão do exemplar lhe rendeu uma conversa na delegacia. Anos mais tarde, da montagem das aparelhagens de som e da programação de computadores, seguiu para as mesas de *sampler*. Se tornou DJ nas festas da escola e organizou tantas outras pela cidade. Gravou *jingles* publicitários que o impulsionaram para os microfones de rádios comunitárias e comerciais. Fez a graduação em Marketing e decidiu, por fim, trilhar o mesmo caminho do pai: entrar para o movimento indígena e, através da comunicação, fortalecer as inter-relações entre as comunidades.

Sair do Rio Negro, sonhar em ser ator como Bruce Lee ou Van Damme, após brincar de lutar boxe e assistir *Telecatch*⁴. Na década de 1990, a televisão

⁴ *Telecatch Montilla* foi a versão brasileira de um programa de lutas livres e um dos programas responsáveis por alavancar a audiência da TV Globo na década de 1960.

era uma vitrine de possibilidades para o artista plástico, designer gráfico e também fundador da Rádio Yandê, Denilson Baniwa. Pensava que essa possibilidade talvez não fosse para sua gente e nem para os brancos. Mas era uma ideia de mudança real e imaginava como seria legal ter um filme ou espaço para um programa na TV. No entanto, vivenciava um cotidiano repleto de adversários reais, travestidos na crueza da invisibilidade, do preconceito, da miséria e da impossibilidade de mudança⁵.

Durante o tempo em que viveu na casa dos avós para cursar o Ensino Fundamental, em Barcelos, no Amazonas, duas situações marcaram muito a sua vida: acompanhar a eleição do presidente Fernando Collor de Melo pelo televisor de tubo dos avós, e o medo que sentiu assistindo *Alien, O Oitavo Passageiro*, filme de 1979, dirigido por Ridley Scott. Embora tenha frequentado cursos de Informática, o pensamento sempre foi o de fazer Comunicação para poder auxiliar sua comunidade e outros povos. Denilson queria dedicar-se ao marketing de guerrilha, uma produção que utiliza de táticas e poucos recursos financeiros:

[...] O meu pensamento era assim: nós não temos nenhum dinheiro, né? Isso é fato. Índio não tem dinheiro. Como é que eu vou conseguir criar campanha sem dinheiro? E aí, tem uma estratégia de publicidade e de marketing, que chama marketing de guerrilha, que é: ser criativo a ponto de não precisar de muito dinheiro para alcançar um objetivo, uma comunicação [...] (MONTEIRO BANIWA apud CARNEIRO, 2019).

Na adolescência, Denilson participou de reuniões em que ouvia outros parentes sobre a possibilidade de mudar a própria vida, lutando por algo chamado “direito”. Por não existir na época uma escola indígena, frequentou uma instituição salesiana, onde teve acesso a uma vasta

Disponível em: <http://memoriaglobo.globo.com/programas/entretenimento/auditorio-e-variedades/telecatch-montilla.htm>. Acesso em: 20 nov. 2021.

⁵ Do texto “*O que os jovens indígenas querem?*” de Denilson Baniwa, publicado em 10 de dezembro de 2017 no blog da Rádio Yandê. Disponível em: http://radioyande.com/default.php?pagina=blog.php&site_id=975&pagina_id=21862&tipo=post&post_id=770. Acesso em: 20 nov. 2021.

literatura e descobriu a paixão por quadrinhos e pela *pop art*. Foi tentar a vida no Rio de Janeiro, onde cursou Publicidade e Propaganda e experimentou o mundo publicitário carioca até pedir demissão e dedicar-se às artes plásticas que cultivam vínculos cultural, social, político e afetivo com sua comunidade no Alto Rio Negro, elementos refletidos hoje em suas obras⁶.

Renata Tupinambá nasceu em Niterói, no Rio de Janeiro e trabalha com a comunicação indígena desde 2008, a convite da líder Yakuy Tupinambá⁷. Aos 16 anos começou a ter contato com os parentes de mesma etnia, quando (re)encontra a força da memória, da narrativa e da comunicação na palavra que lhe fora passada por seus avós, rompendo um processo de silêncio no instante em que procura dar voz a si mesma. Carregar o nome de sua cultura é uma forma de educar o não indígena sobre a inexistência da figura do “índio”, um personagem inventado. No entanto, vai “caminhando por esse direito à voz, por esse direito ao rosto. E por esse direito também à comunicação e a políticas públicas para a comunicação indígena, que não são discutidas no Brasil” (MACHADO TUPINAMBÁ, 2018).

Mestra em Direitos Humanos pela Universidade de Brasília (UnB) e professora de Artes, Daiara Tukano tem os nomes Hori Duhigo, metade da etnia Nambikwara e a outra, Tukano. Hori, que significa “a miração”, é a primeira filha do líder indígena Álvaro Tukano. Nasceu na capital paulista, mas experienciou outros países, como Colômbia e França. Durante a infância, enfrentou constrangimentos na escola quando mostravam a imagem do “índio” e, como não se identificava, não comentava o ocorrido para a família. Sentia-se triste por saber que, se os colegas suspeitassem de suas raízes, poderia não ser acolhida, pois “já era a tímida-gordinha-quatro-olhos-nerd-da-turma, era criança e não tinha maturidade nem coragem de ser mais diferente ainda, ou então ia ser tratada como E.T.” (FIGUEROA SAMPAIO TUKANO, apud CARNEIRO, 2019).

A partir dessas e outras pistas reveladas durante a etapa do processo de construção e sistematização transmetodológica, os *sujeitos comunicacionais indígenas* fundadores e produtores de conteúdo

⁶ Denilson Baniwa. Disponível em: <https://www.behance.net/denilsonbaniwa>. Acesso em: 20 nov. 2021.

⁷ Sobre Maria Yakuy Tupinambá. Cartas Indígenas ao Brasil. Disponível em: <<https://cartasindigenasaobrasil.com.br/biografia/yakuy-tupinamba/>>. Acesso em: 20 nov. 2021.

etnomidiático da Rádio Yandê nos trazem saberes, competências e habilidades comunicacionais e culturais que compõem identidades étnicas multidimensionais fluídas ao transitarem em distintos cenários. Em uma ambiência midiaticizada, na qual estão inseridos e celebram relações históricas com os meios, compreendemos que as apropriações midiáticas são transpassadas por conexões e situações de apropriação de mídias outras. As vivências apreendidas entre aldeia e cidade, constituintes de uma espécie de família ampliada, entendida como uma rede e um local de memórias, nas palavras de Stuart Hall (2003), mostra como os elos permanecem fortes em mais de uma geração e em uma distância não muito longa, como do concreto das cidades de São Paulo e Rio de Janeiro às aldeias no Alto Rio Negro ou localizadas na Bahia.

Por outro lado, ao propor atravessamentos nessa ponte intercultural, ao contrário de formatos fechados e homogêneos de pertencimento étnico indígena, ocorre, sim, uma abertura mais ampla nas fronteiras culturais cultivadas no jogo da semelhança e da diferença. Visualizamos em suas histórias de vida, com foco comunicacional, a noção de fronteiras elaborada por Barth (1969), como pontes interculturais que, por mais que conectem e promovam o livre trânsito objetivo e subjetivo entre a vida na aldeia e a vida em contexto urbano, arquitetam linhas demarcatórias que sublinham o sistema social ao qual sentem-se pertencentes e identificam outros sujeitos inseridos em outras lógicas sistemáticas.

ETNOMÍDIA INDÍGENA: A LUTA DE COMUNICAR PARA DESCOLONIZAR

A *etnomídia indígena*, para Anápuàka Muniz Tupinambá Hã Hã Hãe (2017; CARNEIRO 2019), é um fazer político-comunicacional exclusivo de *sujeitos comunicacionais indígenas* que se apropriam de linguagens multimidiáticas para a produção de suas próprias narrativas, elaborações que diferem daquelas realizadas por comunicadores não indígenas em mídias massivas, posicionados em ambiências históricas, sociais, políticas, culturais, econômicas, emocionais divergentes de enunciação. É uma comunicação, portanto, que acolhe a diversidade cultural flexível e mutável de cada etnia, ultrapassa fronteiras geográficas e permite uma nova mirada dos processos etnocomunicacionais, elaborados desde a relação com o público a novas estruturas de formatos jornalísticos pautadas pelas visões étnicas, como nos coloca Renata Tupinambá:

[...] Etnomídia é uma ferramenta de empoderamento cultural e étnico, por meio da convergência de várias mídias dentro de uma visão etno. Por isso o uso deste prefixo. [...] podendo ser executada por diferentes identidades étnicas e culturais. A apropriação dos meios de comunicar tornou possível aos povos serem seus próprios interlocutores [...] (MACHADO TUPINAMBÁ, 2016b).

Considerando culturas com seus conhecimentos e saberes ancestrais, é possível pensar a *etnomídia indígena* como uma comunicação *alter/nativa*, como nos propõe Torrico Villanueva (2016) para sublinhar o poder de alteridade com o cidadão nativo frente à comunicação. Das raízes de modos de vida do *sujeito multidimensional indígena*, marcadas pela colonialidade à qual foram subjugados e violentados, sustentada em três grandes planos do regime moderno do capital: o poder, o saber e o ser, sugere-se a retomada do desenvolvimento dos povos pré-colombianos quanto às diversas formas de comunicação, enfrentando assim a concepção eurocêntrica da história da comunicação, na qual tem a gênese da exclusão na escrita alfabética com impressão dos tipos móveis.

Os ricos modos de vida ameríndios e afro-americanos que constituem a realidade latino-americana foram reduzidos, como nos lembra Maldonado (2011), a expressões pejorativas como “bagunça”, “atraso” e os anacronismos sociais diante dos parâmetros de vida estadunidense, entendidos como o que há de mais moderno. A partir disso, ficam claras “as carências das elites ineficientes, medíocres e ignorantes que nos governam”, em pleno século XXI, na mesma medida em que não podemos mais fechar os olhos para um cenário mundial repleto de “formas de vida comunitária que conservam formas colaborativas, tribais, ritualísticas e de solidariedade como elementos centrais de sua vida cotidiana e produtiva” (MALDONADO, 2011, p. 4).

Para que se apreenda do tipo de etnomídia que uma aldeia deseja realizar, é necessário compreender as diferentes ambiências que atravessam os sujeitos naquela realidade e, para isso, ao realizar uma oficina de etnomídia em uma comunidade, por exemplo, Anápuàka conta com a didática adquirida no constante trânsito pela ponte intercultural aldeia e cidade:

[...] Então, é bater papo: contar as minhas experiências, rir dela, falar das bobagens. Como eu sou um indígena em contexto urbano, como eu fui um indígena em contexto de aldeia. [...] Eu não posso chegar, simplesmente: "É assim." Mas, o que vocês querem? Eu estou aqui para auxiliar na construção do que vocês querem. "Ah, a gente quer uma

rádio". Mas, vocês sabem como fazer rádio? "Não. Mas, como é uma rádio?". E você tem que ver como é que eles veem isso tudo também. Como é que ele vê um audiovisual, como é que ele vê uma televisão? Como é que ele vê um jornal, como é que ele vai ver aquilo tudo? Porque eu posso simplesmente tirar o sonho daquelas pessoas. Por que? Do jeito que eles pensam é que tem que ser feito [...] (MUNIZ TUPINAMBÁ HÃ HÃ HÃE apud CARNEIRO, 2019).

A partir de anseios e demandas, bem como competências e habilidades apresentados pelos sujeitos comunicacionais, os comunicadores da Rádio Yandê auxiliam a encontrar não apenas o meio comunicacional que aquela aldeia mais se identifica e gostaria de trabalhar. Quando alguns grupos manifestam vontade pela reprodução de formatos midiáticos não-indígenas, destaca-se o papel da educomunicação realizada pela web rádio, o que para Anápuàka Muniz Tupinambá Hã Hã Hãe os incentiva no resgate e fortalecimento de suas identidades étnicas por meio de suas culturas, narrativas e saberes orais:

[...] Se eles pensam que um programa de rádio tem que ser feito no poste, a gente faz no poste. Na programação, se tem que fazer a programação do arrocha, a gente fala: "Sim, é legal o programa do arrocha⁸, mas o arrocha é da tua cultura? Você não gostaria de mostrar muito mais pro povo da cidade, que vocês são indígenas?". [...] Porque o deles [não-indígenas], eles vão ouvir na rádio deles. Agora, é sua rádio. É a rádio do seu povo. É a força de vocês pra comunicar o que vocês pensam, o que vocês querem mostrar culturalmente: a música, a história do seu povo, a história de outros parentes". Então, você tem que chegar pra eles e falar. Eles podem tudo, mas eles querem reproduzir o que o branco também faz? [...] (MUNIZ TUPINAMBÁ HÃ HÃ HÃE apud CARNEIRO, 2019).

Dessa maneira, a dimensão educomunicacional da Rádio Yandê mostra que é possível (re)existir e ressignificar a própria cultura étnica através de

⁸ "O arrocha é um gênero musical que começa a ser produzido e consumido na Região Metropolitana de Salvador no final dos anos 1990. [...] é uma alusão à forma de dançar 'arrochado', ou em outras palavras 'agarradinho'. [...] a base rítmica é composta por um teclado-arrañador (que contém ferramentas específicas para a criação de arranjos) e uma guitarra. As letras têm como assunto principal o sofrimento, sempre de amor [...]" (VLADI, 2015, p. 10).

uma mídia comunitária. Para Peruzzo (2003), um meio realizado neste formato propõe a difusão de temáticas específicas das comunidades que não encontram espaço na mídia massiva para suas demandas; a promoção da participação direta do cidadão que não é um profissional da comunicação; que tem a intenção de contribuir para a elaboração e desenvolvimento das comunidades, amplificando o exercício de direitos e deveres da cidadania; que fomenta redes para articular questões de âmbitos nacional e internacional; que não possui uma finalidade lucrativa, a não ser o apoio para manter e auxiliar colaboradores e correspondentes, como no caso da Rádio Yandê.

Em sua essência, a *etnomídia indígena* proposta pela “primeira web rádio indígena do Brasil” busca maneiras de viver bem, de trilhar um caminho conjunto para os povos originários. Provoca quanto à necessidade e urgência do diálogo e, especialmente, escuta do cidadão indígena para que, assim, reconstitua seu papel de agente histórico, concomitantemente à proposta da superação da colonialidade e libertando o *sujeito comunicacional indígena* em diferentes dimensões, processos e situações.

CIDADANIA COMUNICATIVA: ESTRATÉGIAS PARA A ETNOMÍDIA INDÍGENA

Para que tensionemos nossas observações sobre uma *etnomídia indígena* enquanto processo de autocomunicação, como diria Castells (2013), que seja cidadã, trazemos a nossa compreensão do conceito de cidadania sob a perspectiva de Adela Cortina (2005). A noção pontua um grupo de direitos e responsabilidades que caminham conjuntamente à identidade de um cidadão que se sabe e se sente pertencente. A partir daí, vai tecendo vínculos entre grupos sociais divergentes e, assim, elaborando uma cidadania complexa, plural e diversa. Desse modo, compreendemos a cidadania como um dever de elo entre as sociedades de distintas culturas, promovendo uma “cidadania multicultural, capaz de tolerar, respeitar ou integrar as diferentes culturas de uma comunidade política” (CORTINA, 2005, p. 140), por meio dos princípios do diálogo e escuta entre essas culturas, fazendo com que os seres humanos se sintam cidadãos.

Embora uma árdua luta necessite ser enfrentada ainda pelos povos originários para o pleno exercício de uma cidadania comunicativa, que interrompam discursos violentos, racistas e de exclusão elaborados por oligarquias midiáticas hegemônicas, as iniciativas multimidiáticas indígenas se amplificam em meios digitais com a premissa indispensável do diálogo intercultural. Não podemos pensar nas apropriações de meios

comunicacionais como movimentos de assimilações à cultura dominante. Trata-se de uma possibilidade de conservarem, segundo Cortina (2005), sua adesão a identidades culturais diversas. Embora vivamos em um estado poliétnico, os problemas surgem quando se defrontam visões de mundo divergentes. Para o enfrentamento dessa negação de modos de vida, é necessário o exercício de uma cidadania reivindicativa, que proponha a quebra de raciocínio econômico liberal de exploração de recursos minerais e hídricos em áreas indígenas, ação que atinge diretamente o cerne dos direitos do *sujeito multidimensional indígena*.

Além de respeitar pressupostos políticos, sociais e culturais distintos, a Rádio Yandê trabalha de modo que cada etnia possa exercer a sua cidadania comunicativa, um aspecto fundamental invisibilizado e que, para Anápuàka, é desconsiderado pelos conglomerados midiáticos ao colocarem todo e qualquer cidadão indígena na mesma condição:

[...] Não somos pasteurizados. Nós somos muitos e cada um vai construindo a sua [comunicação]. Kaingang é Kaingang e sempre será. Tá a mídia Kaingang lá pra isso, pra responder por isso. Tem as mídias indígenas do Nordeste, Centro-Oeste, do Alto Rio Negro [no Amazonas]. E quando ele [o indígena] entra nesse ambiente, ele assume essa identidade [de comunicador]. E a Yandê, os colaboradores, os correspondentes fazem isso. Correspondente ainda entra em outro patamar: ele deixa de ser etnocentrista, ele para de olhar só o próprio umbigo e ela passa a olhar que, ele como responsável de construir pautas e conteúdo, ele tem que trabalhar com todo mundo ao redor dele, fazendo essas redes e alianças. E ele, diminui essas distâncias nossas também [...] (MUNIZ TUPINAMBÁ HÃ HÃ HÃE apud CARNEIRO, 2019).

A rede comunicacional da Rádio Yandê, com cerca de 800 correspondentes e colaboradores no país e fora dele, diminui os espaços culturais e geográficos por meio do diálogo e escuta nas redes digitais. Debatem desde questões que envolvem pautas discutidas no Congresso Nacional até temas sobre educação e cultura indígena, como explica a jornalista Renata Machado Tupinambá (CARNEIRO, 2019). Essa comunicação se estabelece nos mais variados cenários e situações: há aldeias em que não é possível falar por telefone, mas pela internet, mesmo com o sinal de transmissão lento ou caindo, como por exemplo nas escolas dentro das comunidades; há, ainda, o comunicador indígena que vai até à cidade para acessar a internet, baixar ou enviar o conteúdo para, depois, retornar à

aldeia com as informações a fim de compartilhá-las aos parentes. Anápuàka explica que apesar das adversidades e dificuldades de acessibilidade às redes digitais, é através delas que ocorre a maior partilha de conteúdo, conhecimento e troca de informações, com simples gesto da abertura ao diálogo:

[...] E, a gente chega [para o cidadão indígena, seja via redes digitais ou presencial], na boa e fala: "Olha, a gente tem um projeto [a Rádio Yandê], quer participar? Quer mostrar sobre a sua cultura? Quer mostrar o melhor de você? Você quer? Você quer auxiliar a ser melhor a tua comunidade? Quer mostrar o melhor do teu povo?"[...] (MUNIZ TUPINAMBÁ HÃ HÃ HÃE apud CARNEIRO, 2019).

Considerando a diversidade étnica indígena de 305 etnias e 274 línguas faladas no Brasil, a aproximação para a construção do diálogo nem sempre é uma tarefa fácil. Para que se concretize, Anápuàka Muniz Tupinambá Hã Hã Hãe, Renata Tupinambá, Denilson Baniwa e Daiara Tukano se articulam e decidem sobre quem vai estabelecer a ponte dialógica. Em uma de nossas primeiras entrevistas, Anápuàka deixa claro que a comunicação pode não ocorrer por entraves sociais, culturais e hierárquicos, seja pelo tempo, pelo gênero, pela influência política e da localidade geográfica daquela etnia específica:

[...] A Renata tem habilidades fantásticas! Aí, tem momento que ela diz: "Anápuàka, eu não consigo. Você que tem que conversar com Fulano, com Beltrano, que eles vão te respeitar por você ser mais velho, por você ser um ancião, por ser um homem, por você estar no movimento [indígena] a mais tempo. Eles não vão abrir isso pra mim. Ou, você conversa com a mulher tal porque a mulher tal é casada com Fulano de tal que você já conhece e diminui as relações..." [...] (MUNIZ TUPINAMBÁ HÃ HÃ HÃE apud CARNEIRO, 2019).

Além da troca de informações entre os comunicadores e colaboradores indígenas da Rádio Yandê, esse processo comunicacional também é realizado com outros cidadãos indígenas, articulados e inseridos em outras redes de comunicação e com aqueles que simplesmente ouviram falar do trabalho realizado pela web rádio e tem a possibilidade de tornarem-se futuros colaboradores. Anápuàka explica como faz essa aproximação, com o auxílio das redes sociais:

[...] [Eu pergunto] E você, meu parente? Você é de onde? ‘Ah, sou da região tal’. E aí, como é que estão as coisas com você? Como é que tá a família, como é que tá os parentes? Como é que tá o tempo aí? E a luta, como é que vai? E você vai gerando os links. ‘Ah, poxa! Aqui na minha aldeia é assim, assim’. Você explica que na sua, você tem problemas iguais, semelhantes [...]. Você dá uma experiência pra ele, que ele não conhecia [...] (MUNIZ TUPINAMBÁ HÃ HÃ HÃE apud CARNEIRO, 2019).

Em suas práticas, a web rádio trabalha com a concepção de uma grande rede comunicacional “nodal”, onde cada *sujeito comunicacional indígena* é um nó dessa tessitura, na qual seus comunicadores se colocam como um elemento “intercambiador” comunicacional na concepção de Castells (1999, p. 17), presente em ambiências em que se imbrica a vida na comunidade e em contexto urbano por uma tecnologia digital que vem redesenhando maneiras de habitar o mundo. Utilizam de metodologias indígenas para a construção das redes etnocomunicacionais, o que significa que não definem o padrão de comunicação, mas os sujeitos comunicacionais da etnia, especialmente os anciãos da comunidade, como nos explica Renata Machado Tupinambá:

[...] eles vão e dizem como eles veem que deve ser esse processo e como é a visão deles de mundo e como é a comunicação deles. Então, a gente ajuda a eles fazerem essa apropriação, mas é o olhar deles, de acordo com o olhar deles. É a comunicação deles, é a metodologia deles [...] (MACHADO TUPINAMBÁ apud CARNEIRO, 2019).

Ainda que o real exercício da cidadania comunicativa seja ameaçado, mediante entraves burocráticos e em nome de privilégios políticos e econômicos de um Estado, o cidadão indígena vai reinventando os modos de comunicar, fomentando diferentes parcerias e projetos, gerando seus próprios processos sociocomunicacionais (PERUZZO, 2016) que sublinhem o respeito ao caráter multicultural e pluriétnico.

É preciso dissolver com a concentração de mídias oligopólicas em poucas famílias, confrontando tais sistemas hegemônicos que se apropriam indevidamente do espectro eletrônico e do bem social comum, sem a promoção do debate e que deseja apenas maximizar lucros e minimizar investimentos (MOGLEN, 2012). Ainda que uma legislação democrática que

garanta a liberdade de expressão esteja muito distante da realidade, a constituição de contrapoderes simbólicos por meio das interconexões tecidas em redes comunicacionais (CASTELLS, 2013) são imprescindíveis. Porque o direito à comunicação é uma condição para a cidadania e para sua concretude, é preciso que comecemos o diálogo. Já nos advertia Paulo Freire que, quanto mais cedo iniciamos a dialogicidade, mais revolução será. Como exigência radical dessa insurgência, o diálogo atende a outra condição drástica: a de que os cidadãos como seres humanos “não podem ser de fora da comunicação, pois que são comunicação” (FREIRE, 2016, p. 172).

PARA FINALIZAR... SEJA UM BOM ANCESTRAL HOJE!

É preciso que nos aprofundemos na produção “alter/nativa” simbólica ao aprender com os povos originários de que maneira se apropriam, utilizam e compartilham dos meios multimidiáticos para a produção e expansão de seus conhecimentos. Desse modo, realizamos uma espécie de caminho de volta para a casa, reaprendendo nossos saberes ancestrais enquanto brasileiros e latino-americanos.

Há urgência na aprendizagem de práticas comunitárias cotidianas a partir das premissas do diálogo e, especialmente, da escuta das narrativas de *sujeitos multidimensionais indígenas* como caminhos profícuos para o desenvolvimento e evolução da cidadania comunicacional e científica. Também reforçamos a apreensão de conhecimentos *com* suas redes comunicacionais coletivas, colaborativas e horizontais. São esses tecidos que lutam e resistem no trabalho da preservação da memória, da tradição e de raízes ancestrais, ao passo que também são movimentos de uma busca incessante de cidadania e dignidade para suas identidades e culturas na contemporaneidade.

Avançar nos estudos de processos e lógicas etnocomunicacionais significa engajar esforços para compreender como as experiências subjetivas de *sujeitos multidimensionais indígenas* atravessam suas experiências históricas, culturais e tradicionais em um tempo que não é sincrônico e que nunca permaneceu cristalizado, mas constituído por uma rede de intencionalidades.

A *etnomídia indígena* não é um fazer político-comunicacional que deseja somente o resgate de uma memória ancestral para que não haja a sua perda. Para além disso, fomenta apreender do passado e presente para uma reelaboração do futuro em novas formas de produzir comunicação e identidades. Os processos etnocomunicacionais indígenas são tecidos no

respeito à natureza, nos descaminhos da informação canonizada do colonizador, na imprevisibilidade e flexibilidade daquilo que parece certo, pronto, arranjado e produzido.

Para o *sujeito comunicacional indígena*, a comunicação se constitui no respeito à fala e à escuta das narrativas tradicionais e suas cosmovisões nutridas pela família, pela comunidade, pelo conselho do fogo e pela sabedoria dos *xapiri*, os espíritos da floresta, como diria Davi Kopenawa (2015). Da mesma forma, são processos que se elaboram nos sinais falhos do *wi-fi*, nas histórias de vida de pais, filhos, netos que vivem nas aldeias ou nas grandes cidades e que revivem a tradição e a novidade.

Na partilha de experiências, ao longo desses quatro anos, Anápuàka sempre faz questão de lembrar a si mesmo e de resgatar em nossa essência de aprendiz-pesquisadores, a frase: “seja um bom ancestral hoje”! Significa dizer do respeito a cada nação indígena que garante a nossa vida presente sobre terras repletas de espíritos e cultivadas por um sangue ancestral o qual, repetidamente, ignoramos por estupidez e racismo estruturais colonizados. Uma ignorância alimentada, diariamente, pelo simples fato de merecer o respeito e a liberdade para ser quem se é: um cidadão indígena. A *etnomídia indígena*, ao utilizar e apropriar-se de meios multimidiáticos, continuará a transgredir e a (re)existir para o exercício de uma cidadania comunicativa e de existências.

REFERÊNCIAS

ASSEMBLEIA GERAL DA ONU. "**Declaração Universal dos Direitos Humanos**". "Nações Unidas", 217 (III) A, 1948, Paris, art. 27. Disponível em: <<http://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights>>. Acesso em: 20 nov. 2021.

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.

BONIN, Jiani Adriana. Revisitando os bastidores da pesquisa: práticas metodológicas na construção de um projeto de investigação. In: EFENDY MALDONADO, Alberto et al. (orgs.). **Metodologias de pesquisa em comunicação: olhares, trilhas e processos**. 2. ed. Porto Alegre: Sulina, 2011.

BENITES, Tônico. **A escola na ótica dos Ava Kaiowá: impactos e interpretações indígenas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2012.

CARNEIRO, Raquel Gomes. **Sujeitos comunicacionais indígenas e processos etnocomunicacionais**: a etnomídia cidadã da Rádio Yandê. Dissertação (mestrado) — Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação, 2019. Orientação: Prof. Dr. Alberto Efendy Maldonado de La Torre. Disponível em: <<http://www.repositorio.jesuita.org.br/handle/UNISINOS/8195>>. Acesso em: 20 nov. 2021.

CASTELLS, Manuel. **Redes de indignação e esperança**: movimentos sociais na era da internet. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

CORTINA, Adela. **Cidadãos do Mundo**: uma teoria para cidadania. São Paulo: Loyola, 2005.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

KOPENAWA, Davi.; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã Yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

MACHADO TUPINAMBÁ, Renata. **Sobre os nossos ancestrais**: Somos as sementes dos sonhos de nossos avós. Texto publicado no blog da Rádio Yandê em 20 de fevereiro de 2016a. Disponível em: <http://radioyande.com/default.php?pagina=blog.php&site_id=975&pagina_id=21862&tipo=post&post_id=513>. Acesso em: 20 nov. 2021.

MACHADO TUPINAMBÁ, Renata. **Etnomídia, uma ferramenta para a comunicação dos povos originários**. Texto escrito para a publicação online Brasil De Fato em 11 de agosto de 2016b. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2016/08/11/etnomidia-por-uma-comunicacao-dos-povos-originarios/>>. Acesso em: 20 nov. 2021.

MACHADO TUPINAMBÁ, Renata. **“Eu quero ligar a TV e ter ali um conteúdo produzido por indígenas”**. Entrevista concedida ao Portal Povos Indígenas do Brasil em dezembro de 2018. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/%E2%80%9CEu_quero_ligar_a_TV_e_ter_ali_um_conte%C3%BAdo_produzido_por_ind%C3%ADgenas%E2%80%9D?utm_source=isa&utm_medium=Redes&utm_campaign=PIB>. Acesso em: 20 nov. 2021.

MALDONADO, Alberto Efendy. **A construção da cidadania científica como premissa de transformação sociocultural na contemporaneidade**. Trabalho

Alberto Efendy Maldonado
Anápuáka Muniz Tupinambá Hã Hã Hãe
Raquel Gomes Carneiro

apresentado ao GT Comunicação e Cidadania do XX Encontro da Compós na UFRGS, Porto Alegre, 14-17 jun. 2011.

MALDONADO, Alberto Efendy. Pensar os processos sociocomunicacionais em recepção na conjuntura latino-americana de transformação civilizadora. In: ROSÁRIO, Nísia Martins do (Org.). **Processualidades metodológicas: configurações transformadoras em Comunicação**. Florianópolis: Editora Insular, 2013.

MOGLEN, Eben. El manifiesto puntoComunista. In: LAGO, Silvia (Comp.). **Ciberespacio y Resistencias: exploración en la cultura digital**. Buenos Aires: Hekht Libros, 2012. p. 69-81.

MUNIZ TUPINAMBÁ HÃ HÃ HÃE, Anápuáka. “**Mídia de massa não funciona para propagar comunicação indígena**”: um dos fundadores e coordenadores da Rádio Yandê, fala sobre as tecnologias de comunicação indígena, da pintura corporal à produção audiovisual, durante o evento Mekukradjá - Círculo de Saberes, ocorrido no Itaú Cultural. São Paulo, 6 de out. 2017. Disponível em: <<https://soundcloud.com/itaucultural/anapuaka-tupinamba>>. Acesso em: 20 nov. 2021.

MUNIZ TUPINAMBÁ HÃ HÃ HÃE, Anápuáka. Entrevista concedida a Raquel Gomes Carneiro. Rio de Janeiro, 20 mai. 2018. In: CARNEIRO, Raquel Gomes. **Sujeitos comunicacionais indígenas e processos etnocomunicacionais: a etnomídia cidadã da Rádio Yandê**. Dissertação (mestrado) — Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação, 2019. Orientação: Prof. Dr. Alberto Efendy Maldonado de La Torre. Disponível em: <<http://www.repositorio.jesuita.org.br/handle/UNISINOS/8195>>. Acesso em: 20 nov. 2021.

MURA, Márcia Nunes Maciel. **Da sutileza de puxar os fios da própria história**. IHU Online. Revista do Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo, edição 527, 27 ago. 2018. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/7399-da-sutileza-de-puxar-os-fios-da-propria-historia>>. Acesso em: 20 nov. 2021.

PERUZZO, Cicília. **Mídia local e suas interfaces com a mídia comunitária**. Trabalho apresentado no Núcleo de Comunicação para a Cidadania, XXVI Congresso Anual em Ciência da Comunicação, Belo Horizonte/MG, 02 a 06 de setembro de 2003.

SANTOS LUCIANO, Gersem dos. **O Índio Brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

TORRICO VILLANUEVA, Erick R. **Hacia la Comunicación decolonial**. Serie Integrar. n. 2. Sucre, Bolivia: Universidad Andina Simón Bolívar (UASB), 2016.

VLADI, Nadja. **O sotaque pop da sofrência**. As estratégias de comunicação do arrocha para se posicionar como música pop mundial. Trabalho apresentado ao GP Comunicação, Música e Entretenimento do XXXVIII Congresso Brasileiro das Ciências da Comunicação. Rio de Janeiro – RJ. Intercom, 2015.

LOS TIEMPOS LARGOS DE LA COMUNICACIÓN INDÍGENA EN ARGENTINA

Trayectorias nacionales y análisis de un caso

Mariana Ortega

Docente, investigadora y activista de la Universidad Nacional de Salta Sede Regional Tartagal. E-mail: *-*-marortega.012@gmail.com. <https://orcid.org/0000-0001-6485-1582>.

Liliana Lizondo

Docente e investigadora de la Sede Regional Tartagal de la Universidad Nacional de Salta. E-mail: kopan63@gmail.com. <https://orcid.org/0000-0002-3205-1721>.

Magdalena Doyle

Docente e investigadora de la Universidad Nacional de Córdoba. E-mail: magdalenadoyle@gmail.com. <https://orcid.org/0000-0002-1847-3514>.

Resumen: El artículo reconstruye la emergencia de las experiencias de comunicación indígena en Argentina, analizando los modos en que se fueron configurando las identidades políticas de las mismas y cómo ellas surgieron en el marco de luchas por derechos de los distintos pueblos de esta región, particularmente las luchas por la propiedad colectiva de los territorios que habitan. Dicho abordaje se realiza a partir de fuentes bibliográficas, del análisis de documentos producidos por las experiencias y entrevistas a algunos/as referentes de las mismas. A su vez se asume, siguiendo a Turner (2002), que resulta central el abordaje de experiencias particulares de comunicación indígena, a fin de dar una atención teórica a las significaciones construidas desde ellas. En ese sentido, el artículo analiza una experiencia que fue pionera en Argentina en la disputa mediática por los derechos indígenas: la FM *La Voz Indígena*, una emisora que dio sus primeros pasos en el año 2002 en Tartagal (provincia de Salta); única en este país en reunir a comunicadores/as de cinco pueblos indígenas diferentes; y que se ha constituido en ámbito de disputa pública y comunalización de esas luchas, contribuyendo a su vez a reconfigurarlas. Ese análisis es producto de trabajos etnográficos desarrollados por las autoras de este artículo y por la participación militante de ellas en la emisora.

Palabras clave: Comunicación indígena; Argentina; Derechos indígenas.

Resumo: O artigo reconstrói o surgimento das experiências de comunicação indígena na Argentina, analisando os modos como se configuraram suas

identidades políticas e como surgiram no marco das lutas pelos direitos dos diferentes povos desta região. Essa abordagem é realizada a partir de fontes bibliográficas, da análise de documentos produzidos pelas vivências e de entrevistas com alguns de seus referentes. Por sua vez, assume-se, seguindo Turner (2002), que a abordagem de experiências particulares de comunicação indígena é central, a fim de dar atenção teórica aos significados construídos a partir delas. Nesse sentido, o artigo analisa uma experiência pioneira na Argentina na disputa midiática pelos direitos indígenas: FM *La Voz Indígena*, emissora que deu seus primeiros passos em 2002 em Tartagal (Salta); o único neste país a reunir comunicadores de cinco diferentes povos indígenas; e que se tornou um espaço de disputa pública e comunalização dessas lutas, contribuindo por sua vez para reconfigurá-las. A referida análise é produto de trabalhos etnográficos desenvolvidos pelos autores deste artigo devido à participação militante na emissora.

Palavras-chave: Comunicação indígena; Argentina; Direitos indígenas

INTRODUCCIÓN

Las experiencias de participación de pueblos indígenas en medios de comunicación en Argentina, y en toda América Latina, reconocen una extensa trayectoria de desarrollo, disputas y transformaciones. En algunos países, es posible reconocer experiencias de comunicación popular con participación indígena desde fines de la década de 1940 (DOYLE, 2013). Pero fue a partir de mediados de la década de 1980, en el marco de un proceso regional de “emergencia indígena” (BENGOA, 2009) y creciente mediatización de todas las prácticas sociales, especialmente las políticas (MATA, 1999), que se produjo un crecimiento exponencial de estrategias desarrolladas por organizaciones y comunidades indígenas para su emergencia en el espacio público mediatizado local, nacional e internacional.

Esas estrategias nacieron como parte de diversas luchas por derechos que estos pueblos protagonizan en el marco de sus inscripciones en los Estados nación: centralmente por el derecho a la recuperación y propiedad comunitaria de los territorios y, de la mano con ello, la lucha por la autonomía política y jurídica; por la intervención en las decisiones sobre los recursos naturales de las zonas en que habitan; por el reconocimiento oficial de los propios idiomas; por políticas públicas que reconozcan el carácter pluricultural de los Estados; etc. Como parte de esas luchas, distintos grupos y líderes indígenas comenzaron a plantearse la existencia de cierto vínculo

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

En el caso de Argentina, un país con al menos treinta y nueve pueblos indígenas reconocidos por el Estado¹, la mayor visibilidad pública de estas experiencias tuvo lugar a partir de 2009, en el marco del debate nacional sobre el proyecto de ley que luego regularía los servicios de comunicación audiovisual y durante el cual cientos de organizaciones indígenas demandaron ser reconocidas como sujetos de derecho en esa normativa (LIZONDO, 2015; DOYLE, 2017; GIL GARCIA, 2020). Sin embargo, un análisis de los tiempos largos de la comunicación indígena en este país permite reconocer cómo esas experiencias se emplazan en trayectorias de larga data, que en algunos casos se remontan al menos a la década del 70 y a la emergencia de las prácticas de comunicación popular durante aquellos años. De este modo, en el artículo realizamos un recorrido histórico por esas trayectorias de las experiencias de comunicación indígena en Argentina, reconociendo el modo en que se fueron configurando los proyectos político-comunicacionales de las mismas. En términos metodológicos, realizamos dicho análisis a partir de fuentes bibliográficas y de documentos producidos por algunas de las experiencias, así como de entrevistas a referentes indígenas nacionales que hemos realizado y recopilado en nuestras respectivas investigaciones sobre esta temática en Argentina (LIZONDO, 2015, 2020; DOYLE, 2013, 2017; ORTEGA, 2014).

¹ De acuerdo con información del Registro Nacional de Comunidades Indígenas y el Programa Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas, publicada en la página web del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas de Argentina (<https://www.argentina.gob.ar/derechoshumanos/inai/mapa>). A su vez, otras comunidades se identifican como integrantes de pueblos que la historia oficial negó durante siglos y están luchando por el reconocimiento estatal, por ejemplo el caso del Pueblo Wheenhayek.

A su vez entendemos, siguiendo a Turner (2002), que resulta central el abordaje de experiencias particulares de comunicación indígena, a fin de dar una atención teórica a las significaciones construidas desde y en torno a ellas. En ese sentido, nos detendremos en el análisis de un medio que fue pionero en Argentina en la disputa mediática por los derechos indígenas: la *FM comunitaria La Voz Indígena*, una emisora que dio sus primeros pasos en el año 2002 en Tartagal (provincia de Salta, noroeste argentino); que es la única en este país en reunir a comunicadores y comunicadoras de cinco pueblos indígenas diferentes; y que ha nacido, apoyado y contribuido a reconfigurar las luchas por derechos territoriales que llevan adelante las comunidades de la zona. Dicho análisis es producto de trabajos etnográficos desarrollados por las tres autoras de este artículo en la emisora, en el marco de las mencionadas investigaciones (LIZONDO, 2015, 2020; ORTEGA, 2014, 2022; DOYLE, 2017), y por la participación activa y militante en la radio². En ese sentido, este análisis se emplaza en un vínculo epistémico y político con el colectivo que gestiona a la emisora, y que se materializó en la construcción de una relación que implica distintos modos de participación colaborativa en actividades de interés político para esa radio. Lo cual, a su vez, se articula con una concepción sobre el trabajo etnográfico que asume, tal como plantea Bartolomé, que esta es la experiencia “antiexótica por excelencia, en la medida en que no supone una visión fugaz y estética de los Otros, sino una convivencia que compromete nuestra cotidianidad y nos involucra en redes personales, políticas, simbólicas, afectivas y culturales que ya nunca más nos podrán ser ajenas” (2003, p. 208).

PRESUPUESTOS TEÓRICOS SOBRE LA NOCIÓN DE COMUNICACIÓN INDÍGENA

Antes de centrarnos en la trayectoria de la comunicación indígena en Argentina, plantearemos algunos presupuestos teóricos en relación a la conceptualización de esa noción.

² Liliana Lizondo acompaña, desde el año 2002 hasta la actualidad, a las comunidades indígenas de la zona con capacitaciones en producción radiofónica, proyectos y proceso de creación y desarrollo de la radio. Mariana Ortega integra el colectivo que actualmente gestiona la emisora y Magdalena Doyle es parte de un grupo de “amigues de la radio” que apoya de distintos modos a la emisora.

A medida que los medios indígenas fueron adquiriendo mayor visibilidad pública, comenzó a ampliarse el espectro de abordajes analíticos en torno al concepto de comunicación indígena, como una manera de advertir la configuración, históricamente situada, de unos tipos específicos de comunicación incluidos en esa categoría³. En ese sentido, nos detendremos en algunas de sus dimensiones centrales.

Estas experiencias, afirman algunos/as autores/as desde los estudios de Etnografía de los Medios, son espacios profundamente políticos en la medida en que, en la mayor parte de los casos, las tecnologías se constituyen en formas de auto-producción colectiva desde las cuales disputar el reconocimiento y reparación de los derechos humanos (GINSBURG, ABU-LUGHOD, Y LARKIN, 2002; SALAZAR, 2014). Y, particularmente, desde las cuales disputar derechos territoriales, entendidos como una condición de posibilidad para la reproducción material y cultural de los pueblos indígenas.

A su vez, un planteo cada vez más claro es que estas experiencias de comunicación indígena no son ámbitos de “reflejo” de unas identidades o tradiciones preexistentes ni de pura difusión de demandas, sino espacios desde los cuales se están produciendo reconfiguraciones de prácticas culturales, saberes y autopercepciones de cada pueblo:

[...] los pueblos indígenas están utilizando los medios para recuperar sus propias historias colectivas e historias -algunas de ellas traumáticas- que han sido borradas en las narrativas nacionales de la cultura dominante y que están en peligro de caer en el olvido dentro de mundos locales. Por supuesto, volver a contar historias para los medios de cine, video y televisión a menudo les obliga a la remodelación, no sólo dentro de las nuevas estructuras estéticas, sino también en la

³ En un repaso por el emergente campo de la comunicación indígena, Arcila Calderón, Barranquero y González Tanco (2018, p. 181) caracterizan lo que para ellos/as constituye una “categoría aún en construcción”. Identifican cuatro tendencias temáticas en la última década: la apropiación de tecnologías de la información; las políticas públicas y leyes de regulación que incluyen a medios de pueblos originarios; los medios indígenas y sus diferencias/similitudes con las experiencias de comunicación comunitaria, popular o alternativa y la emergencia de la comunicación por el Buen Vivir.

negociación con la economía política de los medios de comunicación comerciales [...] (GINSBURG, 2002, p. 40).

De este modo, más allá de las particularidades que adquiere cada caso, la presencia indígena en el espacio público mediatizado involucra tanto una búsqueda de visibilización de demandas como un proceso de resignificación del presente y la memoria social en sus propios términos (MAGALLANES BLANCO y otros, 2013).

En tercer lugar, nos interesa destacar la reflexión en torno a la inscripción de estas experiencias de comunicación indígena y sus luchas mediáticas en los tiempos largos de la comunicación indígena en América Latina. Herrera Huérfano, Sierra Caballero y del Valle Rojas, explican que las experiencias de comunicación indígena en este continente constituyen un “proceso continuo de reflexión teórica desde lo indígena, desde el Sur y desde abajo, que anticipa, claramente, un nuevo modelo de mediación a partir de la singularidad creativa de las culturas negadas por el proceso colonial de la globalización capitalista” (2016, 83). En diálogo con ello, es importante entender a la comunicación indígena como un fenómeno que trasciende a las tecnologías de la comunicación modernas. Los tejidos, cantos, estéticas e imágenes constituyen re-emergencias de prácticas comunicacionales que presentan características y sentidos propios y se relacionan con saberes y pautas culturales preexistentes a la formación de los Estados (BELTRÁN, HERRERA, PINTO, TORRICO, 2008). De este modo, la comunicación indígena se abre a la exploración de diversas formas, soportes y lenguajes que no se reducen a los instrumentos mediáticos. Si bien nuestro análisis se centra en experiencias de medios como la radio, lo que interesa expresar es el modo en que los medios indígenas se configuran en un entramado de prácticas que son mediáticas y otras que trascienden a los medios y vienen a hacer parte, de modos complejos, de las luchas por derechos que llevan adelante las organizaciones y pueblos. Lo cual, entendemos, se vincula con lo que Nava denomina “comunalización” de los medios indígenas: la transformación de éstos en un espacio común, en el cual esos pueblos o comunidades son capaces de practicar la comunalidad, en sus diversas escalas, tanto dentro de la misma estructura organizativa de las radios, en relación con las actividades comunitarias de las cuales participan y en otras dimensiones extralocales (NAVA, 2016, p. 227).

LOS TIEMPOS LARGOS DE LA COMUNICACIÓN INDÍGENA EN ARGENTINA

Las primeras experiencias de comunicación mediática con participación indígena en Argentina datan de inicios de la década del 70. Tal como en otros países de América Latina (DOYLE, 2013), se trató inicialmente de espacios autodenominados de comunicación popular, muchas veces vinculados a la Iglesia Católica o Anglicana, que buscaron promover la participación indígena en medios. Fue el caso, por ejemplo, del Instituto de Cultura Popular (INCUPPO), una entidad no gubernamental fundada en 1969 que “nació bajo la inspiración del modelo de las llamadas instituciones de educación radiofónica que por esa época se extendían en América Latina” (DE DIOS y VIGIL, 1985, p. 56). Desde su creación, INCUPPO trabajó en el norte argentino con comunidades y grupos indígenas (qom, wichí, pilagá y mocoví), campesinos minifundistas, campesinos asalariados y pobladores de barrios o villas con el objetivo de “colaborar con los sectores populares más desposeídos (...) en la gestación y el fortalecimiento de sus organizaciones, en la apropiación y profundización del saber y en la experiencia histórica de protagonismo” (DE DIOS y VIGIL, 1985, p. 56). Entre otras actividades, esta institución desarrolló, a lo largo de los años, “medios e instrumentos de comunicación y educación popular: programas radiales para espacios alquilados a la red comercial; cartillas y folletos con temas específicos; un periódico de publicación mensual; audiovisuales; cassettes [...]” (DE DIOS y VIGIL, 1985, p. 56).

También en la patagónica provincia de Neuquén surgieron experiencias de comunicación popular con participación de gente de Pueblo Mapuche: en 1979 se creó el Servicio Pastoral para la Comunicación del Obispado de Neuquén, que desde 1981 editó la *Revista Comunidad* y desde 1983 produjo materiales radiofónicos que eran transmitidos en diferentes radios de la provincia. En esas distintas producciones, aparecieron muchas veces las voces de organizaciones y autoridades del Pueblo Mapuche (DOYLE, 2017). Así se generó, por ejemplo, la “colección” que se denominó “Memoria de la Tierra”, elaborada durante los Encuentros Zonales de Capacitación de Líderes Comunitarios que tuvieron lugar entre 1989 y 1991 y fueron organizados por el Servicio Pastoral para la Comunicación con la participación de la Asociación Mapuche Urbana Neuquén Mapu, el Centro Mapuche de Junín de los Andes y la Asociación de Cooperativas Comunidades Mapuche Neuquinas (SERPAC, s/a). La colección consistió en una recopilación de relatos de ancianos/as y autoridades de comunidades mapuche, referidos a la invasión militar de su territorio (SERPAC, s/a). Esa

recopilación fue emitida por *Radio Comunidad Enrique Angelelli* (provincia de Neuquén) y otras emisoras de la Patagonia.

Durante la década del 90 -en el marco del fortalecimiento y creciente visibilización de los procesos de resistencia indígena en América Central y del Sur a que aludimos con la noción de emergencia étnica-, muchos/as integrantes de pueblos indígenas, en distintos puntos de este país, comenzaron a apostar por la participación en medios que les permitieran la expresión de sus necesidades y luchas. Y se insertaron a trabajar, principalmente, en radios que se autodefinían populares o comunitarias. Tal como explicaba un comunicador del Pueblo Mapuche y referente nacional de la lucha por los derechos indígenas a la comunicación en Argentina, “En el sur, en Chaco, en Jujuy...Ya había comunicadores que venían trabajando dentro del esquema de las radios comunitarias... Nos conocíamos por diferentes encuentros de capacitación que se habían hecho, a través de las radios comunitarias nos conocimos con varios...” (Entrevista realizada en Buenos Aires, 2017)⁴. *Radio Alas*, de El Bolsón (provincia de Río Negro); *Radio Pocahullo* en San Martín de los Andes (provincia de Neuquén); o las producciones de INCUPO en el Norte argentino fueron algunos de los ámbitos de inserción y formación de miembros de pueblos indígenas.

Desde fines de la década del '90, comenzaron a multiplicarse notablemente los medios autodefinidos indígenas, se organizaron encuentros de comunicadores/as de estos pueblos y se gestaron redes que pusieron en relación a medios y comunicadores indígenas de diversas regiones. Por ejemplo, en el año 2002, en el Noroeste de Argentina, organizaciones indígenas de Chaco y Formosa, con acompañamiento de INCUPO, crearon de la Red de Comunicación Indígena: “una construcción pensada desde la pluriculturalidad (...) hacia la reivindicación de lo invisibilizado, y con la convicción de que esa batalla se debe dar desde el campo de la comunicación (*Diario Chaco Día por Día*, 27/07/2009). Esta Red funcionó hasta el 2012 en las provincias de Salta, Jujuy, Formosa, Chaco y Santa Fe, con corresponsales que elaboraban notas y gacetillas radiales para cerca de doscientos medios de la región.

⁴ Entrevista realizada por una autora de este artículo.

Por otro lado, en 2003 se creó en Quimilí (provincia de Santiago del Estero) la primera radio campesino-indígena del Movimiento Campesino de Santiago del Estero. A ella sucedieron otras cinco emisoras ubicadas en la provincia (DESALVO, 2014).

En el año 2000, jóvenes de la Confederación Mapuche de Neuquén se capacitaron, con gente de la Universidad Nacional del Comahue (provincia de Neuquén), en producción de medios de comunicación con el objetivo de visibilizar las luchas territoriales de esa organización, y a partir de allí produjeron una revista llamada *Tayíñ Rakizuum*. También produjeron programas de radio y documentales audiovisuales. A su vez, a partir del vínculo con FM *Pocahullo* (provincia de Neuquén) y el portal informativo mapuche de Chile, *Mapuexpress*, organizaron tres encuentros de comunicadores mapuche entre 2004 y 2006 (GRILLO, 2009). De esos encuentros, explicaba un comunicador mapuche, “salió esta definición de contar con medios propios” (Entrevista, Buenos Aires, 2015)⁵. Y allí surgió la iniciativa de constituir la Red de Emisoras Interculturales de Neuquén, que funcionó como tal durante 2008 y estuvo integrada por cinco emisoras de esa provincia.

Simultáneamente, otras experiencias daban sus primeros pasos desde inicios de la década del 2000. Por ejemplo, en la provincia de Salta, en el año 2000, un grupo de mujeres y caciques de distintos pueblos indígenas se comenzaron a capacitar en producción radiofónica. Emitieron, desde 2002, el programa “La Voz del Pueblo Indígena” en *Radio Nacional Tartagal*. En Cuesta del Ternero (provincia de Río Negro) y en El Hoyo (provincia de Chubut), dos comunidades mapuche trabajaron desde inicios de la década del 2000 con cabinas radiofónicas que les permitían difundir sus noticias, centralmente las vinculadas a los conflictos territoriales, con colaboración de *Radio Alas*, de El Bolsón (YANNIELLO, 2014).

A su vez, entre el año 2000 y el 2004 se implementaron, desde el Gobierno Nacional, dos iniciativas que dieron lugar al surgimiento de nuevas emisoras vinculadas a comunidades indígenas: en el año 2000 se creó el Programa Radios en Escuelas Rurales y de Frontera, a partir del convenio entre el Comité Federal de Radiodifusión (COMFER) y el Ministerio de

⁵ Entrevista realizada por una autora de este artículo.

Educación, Ciencia y Tecnología de la Nación (Resolución N° 705-COMFER/00). Como parte de ese convenio, en el 2001 el COMFER autorizó por primera vez la transmisión a una radio con programación bilingüe (guaraní y castellano): la radio escolar y comunitaria FM *Cheru Roque* de Misión San Francisco (provincia de Salta). En 2004 se gestó el Programa Radios en Comunidades y Asociaciones Indígenas, producto de un convenio de cooperación entre el COMFER y el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (Resolución N° 0403-COMFER/04), en el marco del cual surgieron nuevas emisoras y se otorgó reconocimiento legal a otras que ya existían: la FM *Newen We Ce* 90.9 (Comunidad Linares, Pueblo Mapuche, Neuquén); la AM *Wajzugún* 800 KHz (Comunidad Leifman, Pueblo Mapuche, Neuquén); FM *Kiñe Cristal Mapuche* 102.5 (Comunidad Hermanos Mapuches de Los Toldos, Pueblo Mapuche, Buenos Aires); FM 90.7 (Comunidad diaguita calchaquí de Seclantás, Pueblo Diaguita calchaquí, Salta); FM 90.7 (Consejo Kolla de Finca Santiago Pueblo Kolla Isla de Cañas, Salta); FM *América* 90.7 (Asociación civil Jóvenes Munaysapas, Pueblo Kolla, Jujuy); FM 90.7 *Radio Qomunitaria* (Asociación civil Cacique Taigoyic. Pueblo Qom, Chaco); FM *Viquen* 90.7 (Asociación El Colchón, Pueblo Qom, Villa Río Bermejito, Chaco); FM *Aletwi Wiñalfe* 90.9 (Comunidad Aigo Pueblo Mapuche, Aluminé, Neuquén) (DOYLE, 2017).

Muchas de las personas que protagonizaron las experiencias a que aludimos, confluyeron en los debates que en 2009 se impulsaron desde el Gobierno Nacional en pos de la formulación de un nuevo proyecto de ley de servicios de comunicación audiovisual. El proceso de lucha política que los pueblos indígenas libraron en torno al reconocimiento legal de sus derechos a la comunicación en dicho proyecto, así como el modo en que ello se materializó en la inclusión de algunos de estos derechos en la Ley Nacional 26.522 de Servicios de Comunicación Audiovisual (SCA) sancionada en octubre de 2009 (LIZONDO, 2015), condujo a un incipiente proceso de transformaciones en lo que refiere a las posibilidades participación indígena en el sistema de medios de Argentina. Principalmente, porque desde la sanción de la Ley SCA, la Autoridad Federal de Servicios de Comunicación Audiovisual otorgó autorizaciones de uso del espectro radioeléctrico a emisoras de radio que ya venían funcionando y, a la vez, mantuvo una política ininterrumpida de otorgamiento de autorizaciones a comunidades que aún no contaban con sus propios servicios de comunicación audiovisual.

Así, desde 2009 se otorgaron aproximadamente cien autorizaciones a comunidades y organizaciones indígenas⁶ y se abrieron convocatorias para el otorgamiento de fondos que permitían a muchas de esas comunidades y organizaciones comprar equipamiento, capacitarse y/o producir contenidos (DOYLE y SIARES, 2018).

Sin embargo, a partir de 2016, en el marco del cambio de gestión de gobierno a nivel nacional luego de la asunción de Mauricio Macri como Presidente, se modificó el rumbo de las políticas públicas de comunicación en Argentina, lo cual impactó también en los medios comunitarios e indígenas (SEGURA Y OTROS/AS, 2019). Se limitó la entrega de autorizaciones para uso del espectro radioeléctrico; se desarticulaban órganos colegiados de decisión sobre políticas de comunicación; y se redujo considerablemente la entrega de fondos públicos que contribuían a la sustentabilidad de dichos medios. Ello, sumado a un agravamiento de la situación socioeconómica general de los sectores de menores ingresos, derivó en el cierre de muchos medios que habían comenzado a funcionar. Así, en 2018 se relevó que estaban funcionando treinta y cuatro medios indígenas en el país (RICCAP, 2018).

A continuación, nos detendremos en un caso particular: la *FM La Voz Indígena* ubicada en Tartagal (provincia de Salta), una emisora pionera en Argentina en lo que respecta a la gestión de medios por pueblos indígenas, atendiendo a su trayectoria en el marco de esos distintos momentos que describimos antes y, especialmente, al modo en que esta radio se fue paulatinamente configurando en un ámbito de comunalización (NAVA, 2016) y de articulación de luchas por derechos, centralmente los derechos territoriales.

EL CASO DE LA VOZ INDÍGENA: LA RADIO EN EL TERRITORIO

Tartagal es una localidad ubicada al norte de la provincia de Salta. Su población asciende, según el último censo realizado en 2010, a 64.530

⁶ Información sistematizada a partir de las resoluciones publicadas en la página web de AFSCA (que, en 2016 pasó a denominarse Ente Nacional de Comunicaciones): <https://www.enacom.gob.ar/normativas>.

habitantes (INDEC, 2010). Esta ciudad es habitada por más de siete pueblos originarios, entre ellos, las naciones Wichi, Guaraní, Toba Qom, Chulupí o Nivaclé, Tapiete, Chorote, Chané, Iogys y Wheenhayek.

La historia de la violencia hacia los indígenas en la zona se remonta a lo que se conoce como la campaña militar de “Conquista del Gran Chaco” que tuvo lugar entre 1870 y 1930 (TRINCHERO y VALVERDE, 2014). Durante ese proceso, y en las décadas posteriores, los pueblos indígenas fueron blanco de acciones sistemáticas de sometimiento e incorporación al sistema productivo capitalista en manos de diferentes actores, entre los que destacan, además del poder político, militares, misioneros y luego empresarios vinculados a las industrias azucareras, madereras y petroleras (IÑIGO CARRERAS, 2010; WEINBERG y MERCOLLI, 2015). A partir de allí, estos pueblos fueron epicentro de desplazamientos y exclusiones, hecho que los llevó a ocupar los márgenes geográficos y simbólicos de la ciudad de Tartagal, en un entramado social que mayoritariamente niega y rechaza los orígenes indígenas de dichos territorios. Situación de exclusión y negación en la cual las mujeres indígenas ven especialmente vulnerados sus derechos (CASTELNUOVO, 2015).

La experiencia de la FM *La Voz Indígena* emerge en ese contexto, tomando como punto de partida la exclusión de los pueblos indígenas de la sociedad en general, pero de los medios de comunicación en particular. Los inicios de la experiencia que en la actualidad nuclea a la FM *La Voz Indígena*, el centro cultural Litania Prado en el que funciona esta radio y la organización de mujeres indígenas ARETEDE que da figura legal a la emisora, se remontan a finales de la década de 1990 con las primeras iniciativas de encuentros de mujeres indígenas. Dicho proceso se consolidó durante la década del 2000 en los Encuentros Departamentales de Mujeres Indígenas (EDMI), grandes eventos que movilizaron a mujeres de distintas comunidades de la zona, impulsadas por la necesidad de transformar sus realidades de exclusión y violencia. Los EDMIs constituyen el antecedente directo de la experiencia radial, que nació en consonancia con el proceso colectivo de activismo y reflexión anclado en la perspectiva de género desde un enfoque interseccional (VIVEROS VIGOYA, 2016).

En 2002, ese grupo inició los talleres de capacitación en comunicación radiofónica, apoyados por la Universidad Nacional de Salta (Sede Tartagal), con el objetivo de revertir la carencia de comunicadores/as indígenas en radios locales. A fines de ese año, el equipo de capacitadores/as y comunicadores/as emitió el primer programa indígena de la zona, llamado “La Voz del Pueblo Indígena”, por la emisora pública estatal. En los años

posteriores se consolidó el proceso de capacitación y organización del cual nació, en octubre de 2008, la FM comunitaria *La Voz Indígena*. Luego, en el marco de las políticas públicas nacionales desarrolladas hasta 2015 para la implementación de la Ley SCA, en 2011 la radio recibió subsidios que permitieron ampliar sus instalaciones y equipamientos y lograr mayor alcance de la señal.

Este medio presenta ciertas características que lo particularizan: una de ellas es su carácter pluriétnico, ya que se trata de una radio gestionada por diferentes pueblos indígenas: Wichi, Whenhayek, Tobas-Qom, Guaraní y Chorote. Asimismo, el protagonismo de las mujeres e identidades no binarias hace que constituya un caso en el que se intersectan las luchas étnicas, de género y de clase. Un protagonismo que se materializa, por ejemplo, en el hecho de que la radio es dirigida por un equipo conformado por mujeres pertenecientes a distintos pueblos que hacen parte de la emisora y con que la mayor parte de locutores/as y operadores/as son mujeres y personas de identidades no binarias. Ello se vincula con la configuración de este medio desde esas intersecciones que hacen parte central de la conformación y cotidianeidad de las comunidades indígenas locales. Emplazada en esa configuración social, la radio fue constituyéndose en espacio de lo común en el cual convergieron luchas y desigualdades transversales a la cotidianeidad de esos pueblos. A la vez que, como veremos, la mediatización de esas luchas en el marco del espacio de la radio, contribuyó de algún modo a reconfigurarlas.

A su vez, otro eje fundante del proyecto político comunicacional de la emisora es la memoria étnica, ya que a la par de la capacitación en comunicación tuvieron lugar los Talleres de Memoria Étnica, coordinados por mujeres activistas indígenas y no indígenas. El ensamblaje entre estos aspectos, memorias étnicas, luchas territoriales, vivencias de género y derechos a la comunicación, se encuentra en la base del colectivo de comunicadores/as originarios/as, quienes desde sus memorias de resistencia a la conquista, sufrimientos y luchas, encontraron en la palabra pública un primer espacio de liberación:

Bueno, así que la suerte de nosotros que... nosotros que éramos del norte, a nosotros nos dio el premio el Presidente

Néstor Kirchner. Entonces cuando hemos recibido “¿Y qué van a hacer con la plata?”, dice él... él nos preguntaba. “Nosotros queremos tener nuestra radio, a donde nosotros podemos ser libres”, le dije (Entrevista a comunicadora guaraní, Tartagal, 2011)⁷.

La puesta en funcionamiento de la radio significó un quiebre en los sentidos dominantes que se construyen sobre los pueblos indígenas en los demás medios locales. Ello promovió, entonces, una primera transformación: el paso de la invisibilidad a la visibilidad pública y la puesta en cuestión de representaciones que estigmatizaban a los/as indígenas en torno a adjetivos discriminatorios (vagos, ignorantes, incapaces, etc.). A su vez, trasladar a los/as indígenas del lugar de la mendicidad por las calles a la producción de programas de radio implicó, también, legitimar demandas que nunca antes habían sido oídas en el espacio público.

A lo largo de su historia, la FM *La Voz Indígena* ha desarrollado un proceso de lucha en el que la palabra pública permitió transformar y vehicular demandas de derechos y planteos críticos ante la sociedad dominante. En esa línea argumentativa, consideramos que esta experiencia ha configurado un tejido de comunicación en el que la indigenidad, las desigualdades de género y las memorias de dolor y reclamos de justicia, son los hilos conductores de sus discursos y acciones de intervención. Proponemos, a continuación, tomar como eje del análisis una dimensión que es transversal al proyecto político de la radio y a esas desigualdades que constituyeron su base: las luchas en torno a los derechos territoriales de las comunidades de la zona. Nos detendremos, en ese sentido, en estrategias comunicativas elaboradas por este colectivo durante desalojos a comunidades indígenas y de denuncias contra los desmontes y la depredación de la naturaleza, para analizar también acciones de intervención que extrapolan a la radio a los territorios profundos y donde las prácticas de comunicación trascienden a las tecnologías y se entrelazan con otros ámbitos comunitarios.

⁷ La entrevistada se refiere a una convocatoria lanzada por el Ministerio de Educación de la Nación, denominada Premio Presidencial “Prácticas Educativas Solidarias en Educación Superior”, ganada por este grupo y con cuyo dinero compraron los primeros equipos para la puesta en funcionamiento de la radio. Entrevista realizada por una autora de este trabajo.

Este medio de comunicación, como hemos dicho, es el único construido por pueblos originarios en la ciudad de Tartagal, en el que se visibilizan las culturas, identidades y problemáticas indígenas. La construcción de su agenda informativa se adecua al contexto local y manifiesta un posicionamiento crítico ante los constantes avasallamientos a los derechos indígenas, tal como expresan Cerbino y Belotti (2016, p. 53) cuando afirman que el vínculo que los medios comunitarios mantienen con el entorno “se traduce en una definición de la agenda fuertemente anclada a lo territorial, es decir a las cuestiones culturales, políticas y sociales cercanas”. En ese sentido, instalar en el espacio público de Tartagal la palabra indígena sobre los conflictos territoriales que viven las comunidades y disputar los sentidos en torno a ellos ha sido siempre un objetivo central de la emisora:

[...] nosotros siempre hacíamos así. Nosotros veíamos que el juez ordenaba un desalojo en una comunidad lejana...que ni siquiera estaban en estado de rebeldía, o sea que siempre los tildaban que era rebeldes. Y bueno, algo así como para aclarar las cosas, para llevar a los que no escuchaban, porque teníamos mucha... lo escuchaban bastante a la radio, el programa, para que vean que el pensamiento del indígena no era tanto, tan así como pensaban ellos.

¿Tan así cómo?

Así que... que son rebeldes, que quieren una cosa, están planteando otra... Ahí se... veían cuál era la... por qué defendían la tierra, que era por una necesidad [...] (entrevista a comunicador guaraní, Tartagal, 2011).⁸

Dos hechos sobresalientes en la cobertura mediática de *La Voz Indígena* fueron los casos de luchas territoriales de la comunidad guaraní Yariguarenda y de la comunidad wichí-weenhayek Quebracho. Durante esos conflictos, en cada reunión comunitaria, cada marcha al Municipio o intento de desalojo, la radio estuvo presente a través de sus movileros y abrió sus micrófonos para la expresión de los/as integrantes de ambas comunidades.

⁸ Entrevista realizada por una autora de este artículo.

Los conflictos territoriales en la comunidad guaraní Yariguarenda se remontan a 1930 (ARETEDE, 2020). Desde entonces, el acaparamiento de tierras por parte de colonos se intensificó, generando la apropiación territorial con fines de explotación agrícola y petrolera. Entre 2005 y 2012, la comunidad resistió diferentes órdenes de desalojo. En el siguiente fragmento se relata la historia de esa lucha:

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 (...) 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 (Documental radiofónico “Historia de Yariguarenda”, La Voz Indígena, Tartagal, 2012)⁹.

El caso de la comunidad wichi-weenhayek Quebracho, ubicada en el área rural de Tartagal, es una de las experiencias más emblemáticas de la historia de *La Voz Indígena*. Esta población se encuentra cercada por plantaciones de soja y otros cultivos, y debido a que fueron denunciados por una terrateniente, titular registral de la propiedad, enfrentaron un violento desalojo policial en el año 2014. La participación del colectivo de comunicadores/as en ese conflicto puede resumirse en la acción de “dar

⁹ Audio disponible en el siguiente enlace: <https://soundcloud.com/user-209132697/historia-de-los-desalojos-de-yariguarenda?si=11a7678ed4b242f182441a6ae236908e>.

voz” y “poner el cuerpo”¹⁰ en la resistencia, sufriendo en carne propia la violencia de la policía. A través de la radio se dio a conocer a la sociedad local lo acontecido con la comunidad desde las voces indígenas:

El día viernes a las 6 de la mañana han venido el personal policial a desalojarnos todas nuestras comunidades, porque son tres comunidades que han quedado afuera, sin techo, sin nada. Hoy estamos en la orilla de la ruta, desde el viernes que estamos ahí, los chicos durmiendo en la intemperie, no tienen donde recostar su cabeza, estamos ahí. Hoy por hoy las comunidades, las dieciocho comunidades se han levantado. Dieciocho comunidades están apoyando a estas comunidades que han sido desalojadas. ¿Por qué? Nosotros nos levantamos como pueblos por todo lo que vivimos, tenemos comunidades que no tenemos títulos. No somos dueños, no tenemos nada, solo tenemos comodatos, que no es nada, comodato es como decirle “yo te presto” y mañana o pasado lo desocupas y me devolvés lo que es mío, esos son los comodatos que están dando a todas las comunidades. Nos están mintiendo. Nos están engañando, dándonos un papel que a nosotros no nos va a servir. Y cuando los dueños, los que dicen ser dueños, cuando nosotros realmente somos los dueños. Los dueños titulares no son nada, lo que pasa es que nosotros no vamos a usurpar. Nosotros estamos posicionándonos en la tierra que es de nuestros ancestros, no estamos usurpando ninguna tierra, estamos ocupando la tierra de nuestros ancestros. (...) Estamos pidiendo que nos devuelvan nuestros territorios, que nos devuelvan nuestras tierras y nuestros territorios, y no vamos a salir de la ruta hasta que nos den una respuesta (Discurso de comunicadora de *La Voz Indígena*, Tartagal, 2015)¹¹.

El relato muestra la centralidad que los reclamos territoriales adquieren en los discursos de estos pueblos. A lo largo de su historia, la

¹⁰ Estas categorías sociales constituyen expresiones desde las que los/as mismos comunicadores/as nombran la transversalidad espacial de sus prácticas de comunicación, desde el estudio de radio a los territorios de las comunidades.

¹¹ Discurso recuperado del Fondo de Archivo ARETEDE, en el que se aloja el contenido radial de *La Voz Indígena*. La indagación en el archivo forma parte de la investigación de Mariana Ortega. Audio disponible en el siguiente enlace: <https://soundcloud.com/user-209132697/testimonio-de-lideresa-wichi-por-el-desalojo-de-la-comunidad-quebracho?si=15887713347b48aa92af950bfc323fcc>

emisora ha construido una persistente línea editorial en torno a la denuncia contra el despojo territorial y a las luchas de los/as indígenas por sus territorios. A la vez, en 2015, luego del conflicto en esta comunidad, comenzó a conformarse y reunirse en el local de la emisora un Consejo Zonal de Tierras integrado por miembros de la radio y treinta autoridades de comunidades de la zona. Así, radio se fue convirtiendo en un espacio político de referencia para las luchas indígenas por la tierra: tanto en el “aire” del dial, como en sus espacios físicos, donde se reúnen periódicamente hombres y mujeres, jóvenes y niños/as de diferentes comunidades a denunciar y construir estrategias colectivas frente a los desalojos y otras vulneraciones de sus derechos.

A su vez, un punto que nos interesa destacar es la centralidad de las mujeres en la radio, y de la mano con ello, el protagonismo que sus voces adquirieron en esos dos conflictos a los que aludimos. Tal como mencionamos, la emisora se vincula, desde sus orígenes, a los Encuentros de Mujeres Indígenas. Desde entonces, en el marco de la emisora se fueron construyendo y fortaleciendo los liderazgos políticos de mujeres indígenas y personas de identidades no binarias, quienes ocupan lugares de toma de decisiones y se fueron constituyendo en referentes de sus pueblos y comunidades. Este movimiento les permitió trascender los límites de lo doméstico e irrumpir en los espacios políticos de visibilidad, dominados por varones indígenas. De este modo, las voces de las mujeres e identidades no binarias originarias “en el aire” no sólo denunciaron los atropellos territoriales, sino que también disputaron el dominio de los hombres en la arena política. Este proceso da cuenta de la formación de un lugar de enunciación en clave de géneros y étnico. Los dos casos de luchas territoriales a que aludimos son ejemplo de ese proceso, ya que en ambos fue notorio el protagonismo de mujeres de cada uno de esos pueblos (Guaraní y Wichí-Weenhayek, respectivamente) que son, a su vez, integrantes fundadoras de la FM *La Voz Indígena*.

EL “AIRE” DE LA VOZ INDÍGENA: UNA TRAMA DE IDIOMAS, TERRITORIOS Y MEMORIAS

En el análisis de la programación consideramos que emergen dos aspectos fundamentales a tener en cuenta: los idiomas, los territorios y las memorias étnicas:

La lengua es un aspecto básico en relación con las culturas, por ello resulta necesario dejar sentado que en muchos casos, por diferentes razones, los miembros de los pueblos originarios

han dejado de hablar la propia lengua para adoptar el español. Esta situación se refleja al interior de “La Voz Indígena”. Sin embargo, no conllevó al abandono de la reivindicación de las lenguas propias; por el contrario, tanto en la artística de la radio como en los contenidos de los programas, existe una reafirmación constante de ella (LIZONDO, 2015, p. 147).

En ese sentido, FM *La Voz Indígena* tiene la particularidad de legitimar y fortalecer en su discurso la diversidad étnica del territorio desde el que emite. Las radios del interior de Argentina suelen tomar como modelo estético los sonidos radiofónicos de Buenos Aires, lo cual soterra no solo voces sino también tonadas e idiomas indígenas. En esta radio, esa diversidad lingüística imprime un carácter diferenciador porque se ponen al aire con la voluntad de visibilizar las diversidades desde la que se habla. La identidad indígena del medio se manifiesta como resultado de un proceso muy dinámico de conjugación de las diferencias.

Simultáneamente, en la defensa del territorio el argumento al que más se recurre es el cuidado de la naturaleza: en los programas y las cuñas aparece la naturaleza como parte del discurso radiofónico. Un dato curioso es que en la programación de la emisora conviven avisos de Greenpeace, organización de claro cariz occidental, con *spots* que afirman: “Decile a Urtubey que pare con los desmontes”¹², o cuñas de claro contenido indígena como “Desde nuestros conocimientos más antiguos los pájaros son portadores de esperanza y alivio”.

A su vez, la programación también da cuenta de una constante demanda de derechos que se entran en la interseccionalidad que está en su origen, y a la que aludimos previamente: se escuchan cuñas y programas que informan centralmente sobre el derecho a los territorios y a la identidad, pero también a la diversidad sexual, a la educación bilingüe, a la comunicación con identidad o a la no-violencia contra las mujeres indígenas.

¹² Exgobernador de la provincia de Salta. Durante su gobierno (2007-2019) la provincia fue víctima del desmonte, tanto que la organización Greenpeace lo llamó “el patrón de los desmontes” (LIZONDO, 2020).

Desde la dimensión histórica, los/as comunicadores/as indígenas pugnan contra el olvido y negación de su existencia y resistencia en la zona. En la programación de esta radio, la memoria se reconstruye, también, mediante la posibilidad de narrar las resistencias al avance sobre sus territorios. Mediatizar la historia de las comunidades del norte de Argentina, de sus saberes e idiomas vinculados a los territorios, se configura como otra forma de resistir. En ese sentido, se produjeron tres radioteatros, un “Calendario indígena” y cuñas radiofónicas donde se retoman datos de la resistencia indígena al proceso de colonización del territorio comprendido entre el río Pilcomayo y el río Bermejo¹³. La mayor parte de esas producciones fueron grabadas en el monte local, de modo que en ellas se hacen públicas e interactúan tanto las voces humanas como los sonidos del viento, del río, los cantos de pájaros y otros animales.

Finalmente, nos interesa destacar que el proyecto político de resistencia indígena que constituye la radio, se traslada también a la dimensión estética. Las “voces de la resistencia indígena” y la relación sonora con el monte, las lenguas originarias, los pájaros, ríos, vientos y demás seres de la naturaleza que están presentes en las narrativas estéticas, conforman un particular universo en el que se conjugan la historia y los saberes ancestrales.

CONCLUSIONES

La emergencia de medios de comunicación indígena en Argentina reconoce una trayectoria de décadas, tal como analizamos en los apartados iniciales. Trayectoria que irrumpió con fuerza política en el año 2009, demandando que esas experiencias y prácticas sean nombradas y reconocidas en la ley que regula los servicios de comunicación audiovisual.

¹³ Desde los inicios de ARETEDE, la historia de la resistencia indígena fue un pilar que sostuvo la realización de proyectos. Desde 2002 hasta el momento, se produjeron dos libros sobre los resultados del Taller de Memoria Étnica, se trata de “Lunas, tigres y eclipses” y “El anuncio de los pájaros”. En el mismo sentido, se grabaron los radioteatros “Los gritos del destierro”, sobre la historia de la resistencia Wichi y sobre la resistencia Qom. A la vez, el Calendario Indígena da cuenta de las fechas históricas de los siete pueblos que habitan la zona. La investigación fue realizada por la antropóloga Leda Kantor, quien integró y acompañó al colectivo ARETEDE.

En esas décadas, las experiencias de comunicación indígena han disputado territorios mediáticos y no mediáticos, así como la transformación de las condiciones que oprimen a los pueblos y comunidades. Con el derecho a la propiedad comunitaria de los territorios desde un enfoque histórico y presente como eje disputa central -pero articulando ese derecho a demandas de género, sociales y culturales diversas- nos aventuramos a aseverar que, en suma, lo que se ejerce desde esos medios es el derecho a la verdad (LORETI; LOZANO, 2014). El derecho de los pueblos indígenas, y de la sociedad toda, a que se conozca lo que esos pueblos tienen para narrar sobre la violenta historia de su inclusión a la nación argentina. También lo que tienen para decir sobre su presente, sus condiciones de vida y sus luchas, los conocimientos, los idiomas.

Con ese análisis como marco, vimos que la comunicación en la FM *La Voz Indígena* constituye una práctica que traspasa lo estrictamente mediático, siendo un modo de habitar el mundo que conjuga pautas culturales indígenas con las posibilidades que brinda la tecnología. La relación entre los/as comunicadores/as y la radio no solo posibilita transitar un proceso de visibilización y toma de la palabra, sino también tejer nuevas maneras de habitar la territorialidad y construir vínculos con la sociedad no indígena desde el fortalecimiento identitario. La comunicación indígena constituye, para este colectivo, además de una estrategia para la visibilización de sus luchas, un modo de posicionamiento y auto-representación que instituye a los pueblos indígenas como interlocutores y sujetos/as activos/as. En otras palabras, se presenta como una práctica generadora de nuevas formas de ciudadanía, de aparición en la escena pública, y de legitimación de sus existencias y luchas.

BIBLIOGRAFÍA

ARCILA CALDERÓN, Carlos, BARRANQUERO, Alejandro y GONZÁLEZ TANCO, Eva. From Media to Buen Vivir: Latin American Approaches to Indigenous Communication. En: **Communication Theory**, n. 28, p. 180-201, 2018.

ARETEDE. **Yariguarenda. Historia comunitaria**. Tartagal: Fondo Ed. ARETEDE, 2020.

BARTOLOMÉ, Miguel. En defensa de la etnografía. El papel contemporáneo de la investigación intercultural. En: **Revista de Antropología Social**, España, n. 12, p. 199-222, 2003.

BELTRÁN, Luis; HERRERA, Karina; PINTO, Esperanza; TORRICO, Erik. **La comunicación antes de Colón. Tipos y formas en Mesoamérica y Los Andes.** La Paz: Centro Interdisciplinario Boliviano de Estudios de la Comunicación, 2008.

BENGOA, José. ¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Latina? En: **Cuadernos de Antropología Social**, n° 29, Buenos Aires, p. 7–22, 2009.

CASTELNUVO, Natalia. **Mujeres guaraníes y procesos de participación política en el Noroeste argentino.** Buenos Aires: Antropofagia, 2015.

CERBINO, Mauro y BELLOTI, Fancesca. Medios comunitarios como ejercicio de ciudadanía: experiencias desde Argentina y Ecuador. En: **Comunicar**, v. 24, p. 49–56, 2016.

DE DIOS, Rubén y VIGIL, Carlos. Diagnóstico participativo de comunidades: la experiencia de INCUPO. En: **Chasqui**, n° 14. Ecuador, p. 56–63, 1985.

DESALVO, Agustina. El MOCASE: orígenes, consolidación y fractura del Movimiento Campesino de Santiago del Estero. En: **Astrolabio**, n. 12, Córdoba, p. 271–300, 2014. Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/article/view/5635>. Último acceso: 19 jun. 2021.

DOYLE, Magdalena. **Los medios masivos de comunicación en las luchas de los pueblos indígenas. Abordajes desde los estudios sobre comunicación en América Latina.** Tesis de Maestría en Comunicación y Cultura Contemporánea, UNC, Córdoba, 2013.

DOYLE, Magdalena. **El derecho a la comunicación de los pueblos originarios. Límites y posibilidades de las reivindicaciones indígenas en relación al sistema de medios de comunicación en Argentina.** Tesis de Doctorado en Antropología, UBA, Buenos Aires, 2017.

DOYLE, Magdalena y SIARES, Emilse. Indigenous Peoples' Right to Communication with Identity in Argentina, 2009–2017. En: **Latin American Perspective**, v. 45, n. 3, California, p. 55 – 67, 2018.

GIL GARCIA, Francisco. Capítulo 5. Definir el medio. Radios comunitarias e indígenas en la Quebrada de Humahuaca y la Puna de Jujuy, noroeste argentino. En: OROBITG, Gemma (coord). **Medios indígenas.** Teorías experiencias de la comunicación indígena en América Latina. España: Editorial Iberoamericana – Vervuert, p. 149–180, 2020.

GINSBURG, Faye. Screen Memories: Resignifying the Traditional in Indigenous Media. En: GINSBURG, Faye, ABU-LUGHOD, Lila y LARKIN, Brian (eds.) **Media Worlds**. Anthropology on new terrain. USA: University of California Press, p. 39-57, 2002.

GINSBURG, Faye; ABU-LUGHOD, Lila y LARKIN, Brian. Introduction. En: GINSBURG, Faye, ABU-LUGHOD, Lila y LARKIN, Brian (eds.) **Media Worlds**. Anthropology on new terrain. USA: University of California Press, p. 1-38, 2002.

GRILLO, Oscar. **Aproximación etnográfica al activismo Mapuche**. A partir de Internet y tres viajes de trabajo de campo. Tesis de Doctorado en la Sociedad de la Información y el Conocimiento, Universitat Oberta de Catalunya, 2009.

HERRERA HUÉRFANO, Eliana, SIERRA CABALLERO, Francisco y DEL VALLE ROJAS, Carlos. 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**, n. 131, Ecuador, p. 77-105, 2016.

IÑIGO CARRERAS, Nicolás. **Génesis, Formación y Crisis del Capitalismo en el Chaco 1870-1970**. Salta: Editorial de la Universidad Nacional de Salta, 2010.

LIZONDO, Liliana. **Comunicación con identidad o comunicación comunitaria**. El caso de la FM “La voz indígena”. Tesis de Maestría en Planificación y Gestión de Procesos Comunicacionales, UNLP, 2015.

LIZONDO, Liliana **Para una perspectiva del debate naturaleza-cultura desde los medios de comunicación**. La cobertura de inundaciones del río Pilcomayo en 2018 según la composición de los mundos. Tesis en el Doctorado en Comunicación, UNLP, 2020.

LORETI, Damián y LOZANO, Luis. **El derecho a comunicar**. Los conflictos en torno a la libertad de expresión en las sociedades contemporáneas. Buenos Aires: Siglo XXI, 2014.

MAGALLANES BLANCO, Claudia, PARRA HINOJOSA, Daniela, LAYUN, Alfredo, FLORES SOLANA, Teresa. Memoria e imaginarios en el discurso mediático indígena: producciones radiofónicas de Oaxaca. En: **Realis**, v. 3, n. 2, p. 156-177, 2013. Disponible en: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/realis/article/download/8796/8771>. Último acceso: 10 mayo 2021.

MATA, María. De la cultura masiva a la cultura mediática. En: **Diálogos de la Comunicación**, n. 56, p. 80-91, 1999.

NAVA MORALES, Elena. Radio Totopo y comunalidad: una experiencia de comunicación indígena en Oaxaca. En: MAGALLANES BLANCO, Claudia y RAMOS RODRIGUEZ, José. **MIRADAS PROPIAS**. Pueblos indígenas, comunicación y medios en la sociedad global. México: Universidad Iberoamericana Puebla, p. 215-232, 2016.

ORTEGA, Mariana. **La comunicación comunitaria en la radio La Voz Indígena**. Tesis de Licenciatura en Comunicación Comunitaria. Sede Regional Tartagal - UNSa, 2014.

ORTEGA, Mariana. Territorios que hablan. Comunicación y resistencias en el norte de Argentina. En: **Temas Sociológicos**, n. 27, p. 489-525, 2020.

RICCAP (2018). **Relevamiento de los Servicios de Comunicación Audiovisual Comunitarios, Populares, Alternativos, Cooperativos y de Pueblos Originarios en Argentina**. Red Interuniversitaria de Comunicación Comunitaria, Alternativa y Popular (RICCAP) y Fundación Friedrich Ebert. Disponible en: <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/109850>. Último acceso: 25 de junio de 2021.

SALAZAR, Juan. Prácticas de auto-representación y los dilemas de la autodeterminación: el cara y sello de los derechos a la comunicación Mapuche. En: BARRIENTOS, Claudio (ed.) **Aproximaciones a la cuestión mapuche en Chile, una mirada desde la historia y las ciencias sociales**. Santiago de Chile: RIL Editores, 2014.

SEGURA, Soledad; LINARES, Alejandro; ESPADA, Agustín; LONGO, Verónica; HIDALGO, Ana; TRAVERSARO, Natalia. Las políticas públicas y la sostenibilidad de los medios comunitarios en Argentina. En: **Eptic. Revista electronica internacional de economia política da informação, da comunicação e da cultura**, v. 21, n. 3, p. 155-173, 2019.

TRINCHERO, Hugo, y VALVERDE, Sebastián. De la “guerra con el indio” a los pueblos originarios como sujetos sociales y políticos: del Centenario al Bicentenario argentino. En TRINCHERO, Hugo, CAMPOS MUÑOZ, Luis y VALVERDE, Sebastián (coords.). **Pueblos indígenas, estados nacionales y fronteras: tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina**. (págs. 175-222). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: UBA, p. 175-222, 2014.

TURNER, Terence. Representation, Politics, and Cultural Imagination in Indigenous Video. General Points and Kayapo Examples. En: GINSBURG, Faye, ABU-LUGHOD, Lila y LARKIN, Brian (eds.). **Media Worlds. Anthropology on new terrain**. EEUU: University of California Press, p. 75-89, 2002.

VIVEROS VIGOYA, Mara. La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. En: **Debate feminista**, v. 52, México, p. 1-17, 2016. Disponible en: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0188947816300603>. Acceso: 25 de junio de 2021.

WEINBERG, Marina, y MERCOLLI, Pablo. Azúcar amargo. Historias de San Martín del Tabacal. En: Córdoba, Lorena; Bossert, Federico y Richard, Nicolás. **Capitalismo en las Selvas. Enclaves industriales en el Chaco y Amazonías Indígenas (1850-1950)**. San Pedro de Atacama: Ediciones del Desierto, p. 93-106, 2015.

YANNIELLO, Florencia. **Descolonizando la palabra. Los medios de comunicación del Pueblo Mapuche en Puelmapu**. Buenos Aires: Ediciones La Caracola, 2014.

OTRAS FUENTES CONSULTADAS

Red de Comunicación Indígena: Siete Años Mostrando lo Invisibilizado. En: **Diario Chaco Día por Día**, 27/07/2009. Disponible en: <https://redaf.org.ar/aniversario-de-la-red-de-comunicacion-indigena-siete-anos-mostrando-lo-invisibilizado/>. Último acceso: 25 de junio 2021.

Documental radiofónico: **Historia de Yariguarenda**, FM La Voz Indígena, Tartagal, 2012.

Memorias de la Tierra. Documento del Servicio Pastoral para la Comunicación (SERPAC) del Obispado de Neuquén. S/a. Mimeo.

ARGENTINA. Resolución 705-COMFER/00. **Acuerdo de Cooperación y Colaboración de Servicios de Radiodifusión entre COMFER y MECyT**. 22 de junio de 2000.

ARGENTINA. Resolución 0403-COMFER/04. **Acuerdo de cooperación y colaboración de servicios de radiodifusión, entre el Comité Federal de Radiodifusión y el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas**. 01 de marzo de 2004.

ARGENTINA. Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010.

Censo del Bicentenario. Pueblos Originarios. INDEC y FCS, UBA, 2015.

Disponible en:

http://www.indec.gov.ar/nivel4_default.asp?id_tema_1=2&id_tema_2=21&id_tema_3=99. Último acceso: 25 de junio de 2021.

A DISPUTA PELO TERRITÓRIO MIDIÁTICO

Os povos indígenas do Baixo Tapajós e Arapiuns pautando os discursos a partir do programa A Hora do Xibé

Tatiana Castro Mota

Doutoranda em Comunicação pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade de Brasília (UnB), linha de pesquisa Imagem, Estética e Cultura Contemporânea. Mestre em Educação pela Universidade de Brasília. Área de Concentração: Comunicação e Educação. E-mail: tatica.mota@gmail.com.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0750-0193>.

Luís de Camões Lima Boaventura

Procurador da República. Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília (UnB). Linha de pesquisa: Movimentos sociais, Conflitos e Direitos Humanos. E-mail: camoes_boaventura@yahoo.com.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6339-2900>.

Resumo: Este artigo apresenta uma experiência de rádio no interior da Amazônia brasileira, em que indígenas universitários constroem e fortalecem suas próprias práticas e teorias comunicativas, mediante processos dialógicos, dando visibilidade a seus costumes, lutas e aspirações. O programa “A hora do xibé”, produto de nossa análise empírica, ao transitar na esfera contra-hegemônica do discurso imposto pelo neoliberalismo, se apropria de novas formas políticas e de novas tecnologias, ampliando suas capacidades de agência e resistência, combatendo anos de silenciamento e transformando os meios de comunicação em novos territórios demarcados. Chegamos a esse entendimento a partir de uma pesquisa elaborada por meio de fontes bibliográficas e documentais, bem como da escuta de diversos episódios do referido programa e conversas informais com os participantes.

Palavras-chave: Juventudes Indígenas; Resistências; Culturas; Mídia.

Resumen: Este artículo presenta una experiencia de radio en el interior de la Amazonia brasileña, en la cual indígenas universitarios construyen y fortalecen sus propias prácticas y teorías comunicativas, a través de procesos dialógicos, dando visibilidad a sus costumbres, luchas y anhelos. El programa “hora do xibé”, producto de nuestro análisis empírico, al transitar por la esfera contrahegemónica del discurso impuesto por el neoliberalismo,

se apropria de nuevas formas políticas y de nuevas tecnologías, para ampliar sus capacidades de agencia y resistencia, de ese modo combatiendo años de enmudecimiento y transformando los medios de comunicación en nuevos territorios demarcados. Llegamos a esta comprensión a partir de una investigación elaborada a través de fuentes bibliográficas y documentales, así como también escuchamos diversos episodios del referido programa y realizamos conversaciones informales con los participantes.

Palabras clave: Jóvenes Indígenas; Resistencias; Culturas; Medios.

INTRODUÇÃO

É cotidiano. Os grandes meios de comunicação de massa exibem, a todo instante, a linha da história dos opressores. A grande mídia funciona como um dos dispositivos sociais que estimulam a adaptação cultural de uma nova forma econômica capitalista. As escolas de comunicação sustentam suas teorias baseadas em modelos que apenas ressaltam o caráter monolítico das mídias comprometidas com os interesses dos grupos hegemônicos. Essa prática nos induz ao desconhecimento das complexidades das mídias na contemporaneidade, principalmente a diversidade de meios de comunicação direcionados às visibilidades dos diferentes grupos existentes no mundo.

A narrativa empregada pela grande mídia constrói-se a partir de uma lógica dominante que suprime saberes, principalmente dos povos colonizados, colocando-os em espaços de subalternidade. Os discursos midiáticos, por exemplo, apresentam uma imagem estereotipada do indígena, reforçando o preconceito e uniformizando as identidades, criando, dessa forma, um modelo de índio. Quando o indígena não é tratado de forma pejorativa pelos programas jornalísticos, ele é colocado – em filmes, novelas e outros gêneros – na perspectiva folclórica, reforçando o senso comum de que a juventude indígena é homogênea, não reconhecendo assim suas diferenças.

Ideias como “não existem mais índios no Brasil”, “os índios estão perdendo sua cultura”, “os indígenas são preguiçosos, não trabalham e ainda querem mais terras”, “os índios têm muito privilégios”, propagadas pelo atual governo brasileiro, ganham amplitude pelas mídias massivas e, sem um debate transparente e intenso, acabam ajudando a construir o imaginário de ser índio hoje em dia no país. “Numa cultura da imagem dos meios de comunicação de massa, são as representações que ajudam a

construir a visão de mundo do indivíduo” (KELLNER, 2001, p. 82). Restringir o conceito de mídia às expressões hegemônicas é, entretanto, um equívoco. Apesar de ser um fenômeno recente, despontam na América Latina diversas experiências de subversão e reinvenção da mídia tradicional que amplificam as vozes dissonantes, transformadoras e subjugadas.

Este artigo apresenta uma experiência de rádio, no interior da Amazônia brasileira, em que indígenas universitários constroem e fortalecem suas próprias práticas e teorias comunicativas, por meio de processos dialógicos, dando visibilidade a seus costumes, lutas e aspirações. O trabalho considera o contexto neoliberal (global e regional) no qual se inserem as formas de agência e resistência indígena, explorando, no entanto, uma perspectiva ampliada de culturas e abordando, como práticas concretas de análise, experiências radiofônicas, com especial destaque para o programa “A hora do xibé”.

Além de examinar fontes bibliográficas e documentais, colocamo-nos a ouvir diversos episódios, em torno de 20 programas, veiculados nos últimos dois anos, bem como tivemos conversas informais com os participantes. Cabe ressaltar que a discussão ora proposta faz parte de uma pesquisa em estado inicial. Portanto, os dados e análises apresentados estão concisos e a investigação em andamento.

CULTURAS, COLONIALIDADES E RESISTÊNCIAS

O capitalismo é inseparável da realidade de suas transformações, ou seja, ele é histórico e sempre atual, nunca sendo igual a ele mesmo. A cada crise, uma nova expressão de poder, uma nova forma; a cada período vivido, uma especificidade característica. Para Dardot e Laval (2016, p. 17), a faceta do capitalismo na atualidade é a mercantilização minuciosa de toda a sociedade por meio do neoliberalismo.

Essa forma concreta do capital intitulada neoliberal não se caracteriza apenas como outro regime de acumulação, não tem suas forças destinadas somente à questão financeira e mercantil. O neoliberalismo é uma nova racionalidade do capital, que saiu exclusivamente do “corpo” da economia para se expandir a todas as outras esferas, construindo uma espécie de cosmo social que regula todas as relações de vida do indivíduo, estando incorporado igualmente nas formas culturais, jurídicas, sociais e subjetivas, reforçando as modelagens capitalistas, eurocentradas, patriarcais, racistas, coloniais e modernas.

Nesse contexto neoliberal, é preciso pensar a atualidade das questões indígenas. De um lado, tem-se o discurso político desenvolvimentista atrelado aos interesses privados (como exemplo, mineradoras, hidrelétricas, madeireiros, agronegócio de larga escala em geral) e a suposta necessidade de se rever o vínculo do país com as terras indígenas. De outro, ideias como “não existe mais índios no Brasil” e “cada vez mais o índio é um ser humano igual a nós”, entre outras, declaradas, em diferentes momentos, pelo atual presidente da República do Brasil, Jair Bolsonaro, como já citamos, denotam quão aguda se tornou a articulação do viés da cultura com a agenda econômica.

Essa relação da cultura como sujeição tanto econômica quanto subjetiva, dissociada do contexto social e político e vinculada ao campo da mercadoria, necessita de um debate mais profundo. É preciso ter cuidado com a confusão que se faz do uso da interculturalidade e da descolonização pela sociedade ocidental contemporânea, caso contrário, apenas estaremos mudando os nomes de velhas práticas hegemônicas. Ao mesmo tempo, defender um discurso baseado num certo pessimismo de que em estruturas coloniais nada de novo se produz e que tudo estaria dado ao poder dessa cultura universalizante e hegemônica não nos ajuda a compreender a questão cultural na contemporaneidade.

Criador do conceito de “colonialidade do poder”, Anibal Quijano (2010) propõe repensarmos as teorias, as categorias epistêmicas e toda forma de produção do saber imposta pelo próprio poder eurocêntrico. O autor percebe a colonização muito além da (in)dependência política oficializada nos documentos históricos, que se configuram como construções colocadas a partir da visão de superioridade do “velho mundo”. Para ele, a colonialidade se constitui como um padrão de poder que opera em diferentes meios e dimensões, do macro ao micro, nas superestruturas e nas subjetividades.

O fim dessa suposta dependência colonial não encerra a superioridade do “velho mundo”; o que temos atualmente são poderes transformados para além da questão geopolítica. Da ocupação militar passamos para uma dominação cada vez mais sutil por meio do simbólico, dos discursos, da mídia e das subjetividades. Descolonizar não é apenas trocar nome de ruas, derrubar estátuas, falar diferentes línguas, sejam elas as locais ou a do colonizador, não é unicamente trocar o católico pelos cultos indígenas, enquanto o econômico, o social e, sobretudo, o subjetivo permanecem coloniais. Para Estermann (2014), pensar a (des)colonização no entendimento formal e limitado não é interessante. O importante é

compreender a colonialidade persistente até hoje, desde a acumulação de capital e a exploração de riquezas e espaços até outras formas de dominação internas, como o patriarcado, a misoginia e o racismo, por exemplo.

A interculturalidade, segundo Josef Estermann (2014), tem duplo sentido: um crítico e emancipador, o qual o autor defende, e o outro caracterizado como uma forma de fortalecer e maquiagem o discurso pós-moderno etnocêntrico. Para ele, é por meio da frágil dialética entre a falta de reflexão crítica sobre os processos de descolonização, que resultam num aprisionamento em nível meramente interpessoal, e o debate raso sobre as potencialidades e limitações dessa interculturalidade que comumente se pensa a relação entre as culturas.

De acordo com Zárate Perez (2014), a interculturalidade presume uma relação isométrica entre duas ou mais culturas, com respeito mútuo pelas formas de viver e pensar. Na prática, segundo o autor, essa forma de entender as culturas é uma utopia ou algo bastante efêmero, dado o quadro de discrepância sistêmica que vigora nas sociedades contemporâneas, na qual raramente duas culturas coexistem com igual grau de poder.

O termo cultura com seus diferentes graus de relacionamento e práticas internas é polissêmico. Segundo Sahlins (1997), passamos a ter uma “febre atual da cultura”, tudo está relacionado à cultura, o que acaba enfraquecendo sua real noção, definindo sua concepção às categorias de cultura das drogas, cultura da juventude, cultura funk, entre outras. O sentido de cultura não pode ser reducionista, pois é por seu intermédio que as ações simbólicas são construídas e organizadas produzindo significados para as práticas humanas. Compreender cultura a partir tão somente dos relacionamentos que se estabelecem com racismo, capitalismo ou imperialismo pode vir a se caracterizar como um suicídio epistemológico (SAHLINS, 1997).

A compreensão de cultura apenas no campo do consumo ou sendo mera demarcação das diferenças, fabricação de alteridades, ou ainda se nos limitarmos a olhar essa cultura apenas através das lentes do capital colonial e declarar que as culturas existentes estão subordinadas a um regime político opressivo, certamente nos aproxima de uma ideia de cultura estática, cerrada em modelos inertes, intransformável, fadada à submissão/sujeição dos povos sob as estruturas coloniais/imperiais/capitais.

Essa visão instrumentalizada que coloca a cultura como sendo apenas diferença cultural elimina a percepção das culturas humanas enquanto

formas de vidas. Temos mais uma visão colonial do conceito de cultura do que a resistência que ela representa. Cultura é um modo singular de um povo, é plural e está em constante embate com o imperialismo global (SAHLINS, 1997). Percebemos que, nas últimas décadas, os diferentes povos têm resistido, a partir de sua cultura, à dominação imposta. É pela particularidade cultural das formas de vida de um determinado povo que se ameaça a padronização da civilização europeia.

Em oposição ao discurso totalizante da grande narrativa da dominação ocidental tem-se a subversão das culturas não ocidentalizadas. Em discordância com a antropologia tradicional tem-se a multiplicidade de formas de vidas. Ao monologismo cultural ou à própria ideia do fim da cultura, os povos originários apresentam transformações, novas configurações que fogem ao nosso lento entendimento. Sahlins (1997) elabora a ideia de *develop-man*, um tipo de desenvolvimento com foco nas pessoas, que não deixa de propor uma lógica econômica global, mas que é muito diferente da globalização, da universalização, pois inclui a perspectiva das sociedades não capitalistas. “Os impulsos comerciais suscitados por um capitalismo invasivo são revertidos para o fortalecimento das noções indígenas da boa vida. Nesse caso, os bens europeus não tornam simplesmente as pessoas mais semelhantes a nós, e sim mais semelhantes a elas próprias” (SAHLINS, 1997, p. 60).

Nessa perspectiva, voltemos à questão da situação indígena na contemporaneidade. É fato que nos últimos anos as práticas desses povos vêm sendo constantemente apresentadas na arena pública, seja em pequenos grupos ou nos grandes meios de comunicação de massa, e não parece forçoso afirmar que, em grande parte dos discursos produzidos, permanecemos longe da real compreensão da realidade vivida por esses grupos étnicos.

Os discursos políticos e jurídicos também contribuem para a violação dos direitos indígenas e corroboram com a invisibilidade desses povos. A título de exemplo, em 2014, um juiz federal em Santarém, PA, proferiu uma sentença em que entendeu não mais existirem os povos indígenas Borari e Arapium, que habitam o baixo curso do rio Tapajós e o rio Arapiuns, no oeste do Pará. O fundamento principal foi de que não mais havia tradicionalidade nos modos de vida desses povos, haja vista terem incorporado em suas práticas socioculturais hábitos da sociedade hegemônica. Após recurso do Ministério Público Federal (2015) e ampla mobilização dos mais diversos povos indígenas do Brasil e de setores da comunidade científica, como a

Associação Brasileira de Antropologia (ABA), a sentença foi anulada pelo Tribunal Regional Federal em Brasília.

Vislumbramos, então, que, na atual conjuntura, diferentes formas de racismo ocupam o cerne do debate político e estão fortemente presentes nos discursos oficiais e midiáticos, bem como estão atreladas à circulação dos produtos culturais de massa. Numa posição antagônica, entretanto, surgem novas formas de comunicação e modos de resistência desenvolvendo uma concepção mais dialógica, que contempla a diversidade e complexidade dos diferentes atores sociais, apresentando, portanto, rupturas nessa construção linear da informação. A mídia alternativa ou, de acordo com John Downing (2002), a mídia radical constrói uma narrativa contra-hegemônica nas temáticas envolvendo as questões indígenas.

As práticas das populações tradicionais são tratadas na grande mídia como algo inferior, e suas cosmologias e imaginários sempre são colocados como superstições e relacionados a uma cultura menor. O eurocentrismo está fortemente presente nesses formatos comunicacionais e na cultura de massa em geral. “A história colonialista se recicla nos discursos públicos contemporâneos” (HALL, 2006).

Cultura é produção de sentido, é dinamicidade e não está ligada apenas a artefatos, mas a rituais da vida cotidiana, perpassando, assim, todas as práticas sociais e sendo uma soma de tudo isso. Nesse sentido, a teoria dos estudos culturais é importante para compreendermos que hierarquias culturais não funcionam e que a cultura não designa indivíduos com características artísticas e intelectuais, mas sim considera todo e qualquer sujeito dentro do coletivo da vida humana.

Durante muito tempo, a cultura popular foi rejeitada. Nos livros classificados como oficiais ou até nos meios de comunicação de massa, a elite sempre esteve relacionada com a “verdadeira” cultura; sabíamos a respeito das suas formas de vestir ou comer, andar, se comportar, enquanto sobre as camadas populares nos informavam muito pouco e esse pouco sempre muito relacionado à violência e à estupidez. Podemos citar o predomínio da cultura escrita, que contribuiu em grande parte para a separação de elites e povo, e que tem grande importância cultural em nossa sociedade, mas, na verdade, pertence a uma minoria e nasceu de uma expansão forçada da tentativa de acabar com os costumes orais tradicionais, interferindo também no jeito nativo de falar, na história oral e na memória popular.

Organizar a cultura privilegiando os meios escritos é uma maneira de reservar para minorias a memória e o uso dos bens simbólicos. (...) o predomínio da escrita implica um modo mais intelectualizado de circulação e apropriação dos bens culturais, alheios às classes subalternas (...). Temos na América Latina mais histórias da literatura das elites que sobre manifestações equivalentes das camadas populares (CANCLINI, 2003, p. 143).

Negar a resistência dos povos é tão incompreensível quanto ignorar o sofrimento cruel que viveram esses povos traduzidos em violências extremas causadas por invasão, escravidão, expropriação de seus territórios, disseminação de doenças, entre outras formas de tentativas de extermínio. Faz-se necessária uma reflexão profunda sobre a complexidade dessas realidades, para percebermos que, mesmo diante de todo o sofrimento, esses povos conseguem extrair suas formas de (re)existir.

Hall (2006) argumenta que na contemporaneidade vivemos uma irrupção de contranarrativas, uma certa quebra de centralidade das epistemologias dominantes, o que provoca forte reação dos setores culturais conservadores. Manifestações agressivas contra a diferença, tentativas de recuperar a dominação total da Europa como eixo do mundo e ataques diversos à interculturalidade são algumas negações encontradas.

“A HORA DO XIBÉ” E OUTRAS EXPERIÊNCIAS INDÍGENAS DE REINVENÇÃO E SUBVERSÃO MIDIÁTICAS

É nesse espaço de disputa entre a ideia de prostração dos povos originários diante do crescimento do discurso imperialista, que decreta o fim dos valores e da consciência cultural dos povos nativos diante a superioridade europeia, versus a perspectiva da resistência, das vozes subalternas insurgentes e o questionamento constante do sumiço das culturas indígenas, por exemplo, que traremos algumas experiências de comunicação que se apropriaram das mídias, ressignificando-as e produzindo visibilidade para as falas das juventudes indígenas.

As Rádios Insurgentes pertencentes ao movimento mexicano zapatista¹ elucidam o que estamos abordando, posto que nasceram com o

¹ Os zapatistas passaram os últimos 26 anos se organizando de maneira autônoma ao

objetivo de fortalecer os processos de autonomia das comunidades indígenas, provendo assim a difusão de suas culturas. Com o lema “a voz dos sem voz”, as rádios zapatistas compartilham informações, notícias, áudios e uma variedade de programas sobre a palavra, a música e a luta do próprio movimento zapatista e dos indígenas do mundo todo.

Ainda sobre os jovens zapatescos, no México, Morales (2015) nos apresenta a Rádio Totopo e seus processos de resistência e interações com pequenos coletivos e grupos indígenas. A autora esclarece que seu objetivo, ao pesquisar a aludida rádio, é revelar como as práticas e narrativas dos jovens participantes contribuem para o enfrentamento das dinâmicas hegemônicas na atualidade. “Radio Totopo es una vía para el entendimiento de las formas de resistencia de jóvenes zapotecos a los procesos actuales de subordinación y despojo que ponen en jaque la vida de los pueblos indígenas” (MORALES, 2015, p. 91).

Sobre a realidade brasileira na década de 1980 destacamos o “Programa de índio”. Apresentado por Ailton Krenak², Álvaro Tukano³ e outras lideranças, e considerado o primeiro programa de rádio feito por indígenas no país, foi ao ar pela rádio da Universidade de São Paulo, em 220 programas, durante cinco anos (1985-1990), num momento em que o Brasil passava por profundas mudanças políticas e sociais, sendo símbolo expressivo desse período de mudanças a intensa mobilização social que resultou na elaboração de uma nova Constituição, em 1988, um marco paradigmático para os direitos indígenas no país. Pela primeira vez, um texto constitucional brasileiro passa a reconhecer a identidade indígena como algo a não ser superado e assimilado, assegura o respeito à organização social, cultural e linguística desses povos, e garante, ainda, os direitos originários sobre a terra que ocupam, o que significa dizer que os direitos dos índios sobre seus territórios precedem a própria criação do Estado nacional.

Estado, construindo seus próprios sistemas de educação, comunicação, saúde e justiça, todos baseados na solidariedade, igualdade e esperança, na busca pela construção de seu (próprio) outro mundo possível.

² Ativista do movimento socioambiental e da defesa dos povos indígenas, é também jornalista, filósofo e escritor indígena. Na década de 80, teve uma atuação determinante na conquista dos direitos indígenas na Constituição de 1988.

³ Álvaro Tukano é um grande pensador e escritor, além de ser um dos principais nomes da resistência indígena nas últimas décadas.

Antes da publicação do atual texto constitucional, ser índio no Brasil era condição transitória e caminhava para a extinção. Tutelados pelo Estado e submetidos ao processo de aculturação, a ideia era transformar esses indígenas em trabalhadores do campo para que suas terras fossem entregues ao grande capital. Nesse contexto, no final da década de 1970, explodem as mobilizações pela inclusão dos direitos indígenas na Constituição, e um desses movimentos de resistência é o próprio “Programa de índio”, que, pelas ondas do rádio, trazia para o debate público, principalmente para os *Pariwat, Kerahi, Karaiwa*⁴ “a história, a luta e a cultura dos povos indígenas de nosso país”.⁵

Ocupando o espaço virtual, temos atualmente a rádio *web* Yandê, considerada a primeira rádio *web* indígena do Brasil, criada em 2013 por um grupo de jovens comunicadores e que também tem como objetivo a difusão da cultura indígena. Sua programação conta com entretenimento, informação e educação, trazendo para seus públicos um pouco da realidade de algumas etnias. Sobre a importância de pautar a questão indígena nos meios de comunicação, Renata Tupinambá, jornalista indígena e integrante da rádio citada, defende a ideia de que cada povo do país precisa ter “seu espaço de comunicação”, seja uma rádio ou qualquer outra mídia. “Autonomia é extremamente importante, sem ela é impossível haver real protagonismo. Existem pessoas que precisam de apoio, e a mídia não chega até elas (...), mas quando cada um sabe ser sua própria mídia muda tudo, não fica mais sujeito à invisibilidade” (TUPINAMBÁ, 2018).

Durante o Acampamento Terra Livre de 2017⁶ surgiu a Mídia Índia, um projeto de comunicação “feito por jovens indígenas e para jovens indígenas”. Sob o lema: “a voz do povo”, a Mídia Índia ocupa a internet com diferentes tecnologias comunicacionais como rádio/áudio, texto, fotografia, vídeo, entre outros. Um dos idealizadores do projeto, o jornalista indígena Erisvan Guajajara, sustentou que

⁴ *Pariwat, Kerahi e Karaiwa* são as formas como os Munduruku, Zo'ê e dezenas de etnias da família linguística Karib, respectivamente, se referem aos não indígenas.

⁵ Disponível em: <http://ikore.com.br/programa-de-indio/>. Acesso 30 maio 2021.

⁶ O Acampamento Terra Livre (ATL) é a maior reunião de povos indígenas no Brasil. Ocorre anualmente desde 2004, sempre no mês de abril, ocasião em que milhares de indígenas se encontram em Brasília com o propósito de trocar estratégias de luta e também cobrar do Estado brasileiro respeito aos seus direitos. Nos dois últimos anos (2020 e 2021), devido à pandemia do coronavírus, o ATL aconteceu em formato virtual com o *slogan*: “ocupando as redes, demarcando as telas”.

A Mídia Índia tem fortalecido a luta dos povos indígenas dando visibilidade às nossas tradições culturais, às nossas lutas nas bases e às nossas resistências enfrentadas no dia a dia. Através da Mídia Índia, nós conseguimos mostrar para os povos a nossa verdadeira história, a nossa verdadeira resistência, porque a luta é por nós, pelos nossos ancestrais e pelas futuras gerações, e o nosso próximo passo enquanto comunicadores indígenas é fortalecer mais essa rede (...). A gente fala tanto de demarcação de terra, agora estamos no momento também de demarcar as telas mostrando que os povos indígenas podem ocupar os meios da comunicação (GUAJAJARA, 2019).

Na mesma trajetória dessas mídias radicais mencionadas, temos “A hora do xibé”. Um programa de rádio veiculado desde 2007 na rádio educativa rural de Santarém, e que faz parte de um projeto de extensão da Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa), contando com a participação de jovens estudantes de diferentes etnias. Com transmissão também via *online*, pelas mídias sociais, vai ao ar todo sábado a partir de 10h, com duração de uma hora, aproximadamente. A programação inclui a valorização e divulgação dos saberes, crenças, mitos, histórias, culturas e identidades dos povos originários da região amazônica, especialmente a região do baixo Amazonas.

O programa “A hora do xibé” alcança toda a região do Tapajós, que está situada no oeste do Pará, coração da Amazônia brasileira. Uma região que, na atual política anti-indígena do governo de Jair Bolsonaro, sofre com os investimentos dos interesses privados vinculados a práticas neoliberais e neoconservadoras.

A região - um cenário que cumula deslumbrantes belezas naturais, amplas áreas passíveis de avanço da fronteira de extração de *comodities* e corredores estratégicos de logística de escoamento de bens - passou a ser, nas últimas décadas, alvo de intensa cobiça da especulação imobiliária, do agronegócio, de grandes projetos de infraestrutura, da acumulação fundiária e de ilícitos ambientais, causando profundos impactos sociais. Por outro lado, a região é também palco de inúmeras demonstrações de resistências e mobilizações sociais em busca de concretização de direitos.

Por muito tempo considerados “caboclos”, os treze povos indígenas do baixo Tapajós e Arapiuns⁷ começaram, em meados da década de 1990, a rejeitar tal estigma e passaram a reafirmar suas indianidades. Florêncio Vaz (2019, p. 116) denomina tal fenômeno “descaboclição”, caracterizado pelo despertar dos povos indígenas da região, em um contexto social, jurídico e político de reivindicação pelo “reconhecimento legal de seus territórios como Terras Indígenas (TI) e educação formal diferenciada, entre outros direitos assegurados pela Constituição brasileira aos povos indígenas”.

Esse cenário de mobilizações influenciou “fortemente no reaparecimento das coletividades e na apresentação de suas reivindicações como povos diferenciados” (VAZ, 2019, p. 117). Por óbvio, tal luta por reconhecimento desde então tem ocasionado inúmeras tensões, já que durante muito tempo se acreditou que na região já não mais existiam indígenas e dada a ameaça que as coletividades indígenas, ao buscar seus direitos, representam para os interesses privados que se estabeleceram e querem se estabelecer na região.

Convém ressaltar que o aparente silenciamento dos povos indígenas do baixo Tapajós e Arapiuns antes do despertar da década de 1990 pode vir a ser entendido mais como uma estratégia de sobrevivência do que propriamente um sucesso das práticas dominadoras. Trata-se de uma resistência silenciosa, reverberada em práticas outrora aplicadas no fazer cotidiano, como a pajelança, os rituais sagrados, a espiritualidade, o xamanismo, a fé nos encantados, as condutas coletivas.

Essa realidade tapajônica se insere numa conjuntura mais ampliada, em que a emergência dos povos indígenas na contemporaneidade nos mostra o quanto essas populações nunca foram de fato extintas, apesar dos esforços para as emudecer. Os povos indígenas, hoje, atuam de maneira multi, complexa, ocupando diversos espaços na sociedade, como as universidades e alguns meios de comunicação, o que de certo modo propicia visibilidade às demandas indígenas. De uma fala antes quieta, resiliente, estaríamos agora diante de uma fala ampliada, vociferada, protestada.

⁷ As treze etnias que habitam a região do Tapajós e Arapiuns são: Arapium, Apiaká, Arara-Vermelha, Borari, Jaraqui, Kumaruara, Maytapu, Munduruku, Munduruku-Cara Preta, Tapajó, Tu-paiú, Tapuia e Tupinambá.

OS PROGRAMAS DE RÁDIO “A HORA DO XIBÉ”

Faz-se necessário destacar, primeiramente, que o rádio, suporte comunicacional em que se propaga o programa “A hora do xibé”, é um importante instrumento nas lutas contemporâneas por autonomia. O veículo, que tem base na oralidade, forma expressiva tão presente nas populações amazônidas, possui características extremamente populares, sendo de maior alcance de público e com imensas possibilidades de comunicação, tanto em relação à técnica quanto nas questões que derivam da sua função social.

“A hora do xibé” tem gestão coletiva, sendo os próprios jovens, participantes do projeto de extensão, que fazem a produção, a direção e o roteiro. Os programas trazem em seu conteúdo informações, tanto locais quanto nacionais, que envolvem os povos tradicionais da Amazônia, bem como denuncia os megaprojetos a ser implantados – e que carregam consigo todo o poder de destruição das comunidades que habitam a região. O programa conta, ainda, com entrevistas de lideranças das comunidades e trocas de mensagens entre os ouvintes de diversas aldeias e quilombos, além de músicas da região, como carimbó, cantorias autorais de grupos indígenas que destacam as práticas culturais dos povos da floresta, e alguns *hits* de sucesso da indústria fonográfica também. Como diz a vinheta de abertura, “No ar, programa A hora do xibé, um programa que mistura a cultura da nossa Amazônia”. E essa cultura é vasta, diversa, não cabendo em padronizações que estão presas a um modelo de índio no passado.

O programa que foi ao ar no dia 23 de janeiro de 2021 abordou a proximidade da data que marca os 15 anos de existência de “A hora do xibé” e relembrou que o surgimento do programa estava atrelado às denúncias de crescimento do agronegócio na região, cujo símbolo foi a construção do terminal portuário da Cargil, empresa privada multinacional que produz e processa alimentos, sobretudo grãos. A chegada dessa empresa inaugurou na região um processo significativo de ocupação e abertura de novas áreas de expansão agrícola de larga escala, ocasionando desterritorializações de comunidades tradicionais e inúmeros conflitos sociais.

“Dar vez a indígenas, quilombolas e ribeirinhos, essa é a nossa cara” – essa assertiva expressada durante o aludido programa deixa perceber o quão nítido é o intuito de “A hora do xibé”.

O Xibé está entrando nos seus 15 anos (...). *Naquela época* tempo da chegada da soja em Santarém, da empresa Cargil. Gaúchos, mato-grossenses, goianos, homens brancos chegavam falando mal da gente. Preconceituosos, racistas, sentiam desprezo por nós, diziam que não sabíamos aproveitar, explorar nossa floresta. Diziam que iam trazer o desenvolvimento. E aí a gente decidiu fazer o programa para combater isso (A HORA DO XIBÉ, 23 jan. 2021, grifo nosso).

Em 2020, fiel à sua trajetória, o programa trouxe para o debate público a luta dos povos da região nos anos 1980, que resultou na criação da Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns, uma das mais importantes unidades de conservação do país, em que vivem milhares de famílias extrativistas, e cuja proteção especial da área representa, até hoje, um bloqueio legal, ainda que não integralmente eficaz, em face do avanço da exploração capitalista sobre a região, com especial destaque para a indústria madeireira. Um dos objetivos da Resex é que o modo de vida tradicional das comunidades que lá habitam seja respeitado e valorizado.

Em um dos programas veiculados no final desse ano de 2020, foi exibida uma entrevista com uma das moradoras da região, que participou ativamente do movimento de criação da Resex. Sua fala trouxe a importância de a juventude tomar consciência das lutas passadas que mobilizaram seus povos pela garantia de direitos, principalmente pela defesa do território, “para garantir a terra, a água, a floresta, o rio e tudo aquilo que não tem preço”. A intervenção da entrevistada chamou atenção, aliás, para um contraponto do que vivemos no tempo presente, em que uma pandemia atravessa e assola o século XXI, tendo possivelmente sua origem na relação cruel, desigual e extrativista das grandes cidades com a floresta. O programa ressaltou a importância de escutar a terra e as cosmologias indígenas, o que nos lembra a avaliação de Lagrou (2020, p. 5) ao relatar que, por sermos seres de convivência em escala planetária com problemas em comum, a nossa solução para esses conflitos também partirá do comum: “Virá da troca interdisciplinar e internacional de informações, mas virá sobretudo do que podemos aprender de outras tradições de pensamento que não se construíram sobre a separação dualista entre natureza e cultura”.

Outro programa, logo após as eleições de 2020, começa com o questionamento: “Políticos que não sabiam o caminho da periferia, descobriram. Foram na casa dos nossos ouvintes (...). Que lições podemos tirar? O que ficou pra você, negra, negro, indígena, homem e mulher? Temos representatividade?”.

Com tudo isso, podemos identificar que a potência de “A hora do xibé” não é apenas política, é, sobretudo, cultural, principalmente quando sua proposta inclui o resgate e a divulgação, por meio de músicas e histórias, do nheengatu, língua indígena dos povos da Amazônia, “destruída” no século XVIII a partir da criação do Diretório Pombalino, regime elaborado pelo marquês de Pombal na tentativa de integrar os indígenas à sociedade colonial, transformando-os em mão de obra escrava e impondo a obrigatoriedade da língua portuguesa e a proibição das línguas nativas como o nheengatu e o guarani. O projeto pombalino resultou no fortalecimento do etnocídio como política de Estado e no enfraquecimento de práticas socioculturais e linguísticas dos povos tradicionais. Na contemporaneidade, entretanto, o programa “A hora do xibé” mostra o quanto as culturas e línguas indígenas são resistentes e estão vivas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“A hora do xibé” apresenta seus temas próprios, não se restringindo a um trabalho secundário desenvolvido pela mídia hegemônica. Muito ao contrário, o programa transita na esfera contra-hegemônica, rejeitando a voz intermediada pelo outro. O programa se apropria de um meio massivo de comunicação transmutando e transmitindo novos sentidos e práticas, transformando esses meios de comunicação em um território, antes omitido, hoje em franco processo de demarcação autônoma em favor dos povos indígenas e demais comunidades tradicionais.

Afirmamos, portanto, que o programa tem uma perspectiva dialógica, contemplando a diversidade de linguagens, saberes, culturas e vivências existentes na contemporaneidade, rompendo com a dicotomia que aprisiona jovens do interior da Amazônia, limitando-os a hábitos e práticas específicos ou romantizando-os sobre o ser indígena hoje.

No atual contexto, nossos antepassados são constantemente martirizados, a diversidade étnica suprimida, e o poder de fala só é consentido por intermédio de grupos hegemônicos. O futuro do Brasil se constrói sobre ruínas. A tentativa de padronização do indígena brasileiro continua presente nessa conjuntura histórico-político-econômica do capitalismo e da colonialidade do poder (QUIJANO, 2010). Os povos tradicionais, entretanto, continuam oferecendo respostas com suas lutas diárias contra a opressão e o silenciamento, apropriando-se de novas formas políticas e de novas tecnologias para ampliar suas capacidades de

agência e resistência. Como nos diz Viveiros de Castro (2019), no caso desses sujeitos, “existir é um iminente resistir, um reexistir”.

REFERÊNCIAS

CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas híbridas** – estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: EDUSP, 2003.

DARDOT, Pierre & LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DOWNING, John D. H. **Mídia radical: rebeldia nas comunicações e movimentos sociais**. Col. Tamara Villarreal Ford, Genève Gil, LauraStein. Trad. Silvana Vieira. São Paulo: Editora Senac, 2002.

ESTERMANN, Josef. Colonidad, descolonización e apuntes desde la filosofía intercultural. **Polis, Revista Latinoamericana**, v. 13, n. 38, p. 347-368, 2014.

GUAJAJARA, Erisvan. A Mídia Índia vem mostrando o protagonismo dos povos indígenas. Brasil, 19 de ago. 2019. **Facebook: Mídia Índia**. Disponível em: <https://www.facebook.com/watch/?v=349077969329194>. Acesso em: 20 fev. 2020.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Org. Liv Sovik. Trad. Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

KELLNER, Douglas. **A cultura da mídia – estudos culturais: identidade e política entre o moderno e o pós-moderno**. Trad. Ivone Castilho Benedetti. Bauru: Edusc, 2001.

LAGROU, Els. Nisun: a vingança do povo morcego e o que ele pode nos ensinar sobre o novo coronavírus. In: Blog da Biblioteca Virtual do Pensamento Social em parceria com a revista **Sociologia & Antropologia**, 2020.

MINISTÉRIO Público Federal. **MPF/PA recorre contra decisão que declarou inexistentes duas etnias indígenas**. 10 fev. 2015. Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/pa/sala-de-imprensa/noticias-pa/mpf-pa-recorre-contra-decisao-que-declarou-inexistentes-duas-etnias-indigenas>. Acesso em: 3 fev. 2020.

MORALES, Elena Nava. Rádio Totopo y sus jóvenes. Institucion es comunitárias y procesos de resistência. **Antipóda - Revista de Antropologia y Arqueologia**, Bogotá, n. 23, p. 89-112, 2015.

PROGRAMA DE ÍNDIO. Disponível em: <http://ikore.com.br/programa-de-indio/>. Acesso em: 30 maio 2021.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder e classificação social. In: Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (org.). **Epistemologias do sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

SAHLINS, Marshall. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica. Parte 1 e Parte 2. **Mana**, v. 3, n. 1, p. 41-73 e v. 3, n. 2, p. 103-150, 1997.

TUPINAMBÁ, Renata Machado. **Fanzine Resistência na Mídi@**, São Paulo, n. 2, jul. 2018.

VAZ, Florêncio Almeida. A incômoda reorganização dos povos indígenas no baixo rio Tapajós. In: GARCÉS, Claudia Leonor López; SILVA, Cristhian Teófilo da; MORALES, Elena Nava (org.). **Desafiando Leviatãs: experiências indígenas com o desenvolvimento, o reconhecimento e os Estados**. Belém: MPEG, 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Brasil, um país do futuro do pretérito**. Aula inaugural do Centro de Tecnologia e Ciências Humanas. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro. 14 de março de 2019. Disponível em: https://laboratoriodesensibilidades.files.wordpress.com/2019/05/brasil_pais_do_futuro_do_preterito.pdf. Acesso em: 20 fev. 2020.

ZÁRATE PÉREZ, Adolfo. Interculturalidad y decolonialidad. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 20, p. 91-107, jan.-jun. 2014.

COMÚN-EN-ACCIÓN**La búsqueda por autonomía comunicativa en la Amazonía Ecuatoriana*****Maria Luiza Muniz***

Doctora en Sociología (Universidade de Brasília, UnB), 2016. Maestría en Ciencias Políticas en la Universidade Federal Fluminense (UFF, 2010). Docente de la Universidad Central del Ecuador (UCE) y de la Universidad Técnica Particular de Loja (UTPL). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3072719021446343>. E-mail: muniz.malu@gmail.com.

Andrés Tapia

Dirigente de Comunicación de la CONFENIAE. Biólogo por la Universidad Central del Ecuador, Maestría en Biodiversidad de Bosques Tropicales y Conservación (Universidad Internacional Menéndez Pelayo, España), especialización en áreas como la Genética de la Conservación de los Tapires y Manejo y Gestión de Territorios Indígenas. Autor de varios artículos y capítulos de libros referentes a estos temas. Estudios en Tecnología Informática (TI) en la Escuela Popular de Härnösand (Suecia). E-mail: sachacristo@gmail.com.

Resumo: Este estudio propone realizar una convergencia entre el trabajo investigativo académico, por un lado, y la acción participativa orgánica, desde los territorios amazónicos y la vida organizativa. En un primer momento, nos dedicamos a retomar algunas experiencias de comunicación comunitaria promovidas en el período que fue conocido en el Ecuador como “Revolución Ciudadana”, durante el gobierno del expresidente Rafael Correa. La relevancia de estas experiencias sintetizadas bajo el “Proyecto de Creación de Redes de Medios Comunitarios públicos y privados locales”, PCRM CPP (2010–2015) se justifica por haber sido la única política pública afirmativa de democratización de la comunicación en favor de las nacionalidades indígenas, post Ley Orgánica de Comunicación (2013). En otro momento, desde una discusión conceptual sobre la individualización de la ciudadanía y las posibilidades de pensarla desde lo colectivo y la autonomía comunicativa, abordamos efectos y resultados del PCRM CPP, así como los ejes de trabajos en comunicación establecidos por la CONFENIAE, confederación amazónica; primero, desde las márgenes con tecnologías *online* y autogestión para fortalecer los vínculos intra e interorganizativos en el territorio. Posteriormente, conquistando espacios en el espectro radioeléctrico, vigentes por los próximos 15 años. Presentamos así matices de la búsqueda por autonomía que caracterizan al movimiento indígena ecuatoriano, adentro–afuera–en contra del Estado.

Palabras-clave: ciudadanía; autonomía comunicativa; Revolución Ciudadana, Amazonía ecuatoriana.

Abstract: This study proposes to bring about a convergence between academic research work, on the one hand, and organic participatory action, from Amazonian territories and organizational life. As a first step, we dedicated ourselves to resuming some experiences of community communication promoted in the period that was known in Ecuador as “Citizen Revolution”, during the government of ex-president Rafael Correa. The relevance of these experiences summarized under the “Project for the Creation of Local Public and Private Community Media Networks”, PCRM CPP (2010-2015) is justified by the fact that it was the only affirmative public policy for the democratization of communication in favor of indigenous nationalities, post the Organic Law of Communication (2013). Besides, from a conceptual discussion on the individualization of citizenship and the possibilities of thinking about it from the collective and communicative autonomy, we address the effects and results of the PCRM CPP, as well as the projects in communication established by the CONFENIAE, confederation of indigenous nationalities of the Ecuadorian amazon. First, from the margins with online and self-management technologies to strengthen intra and inter-organizational ties in the territory. Later, gaining space in the radio spectrum, effective for the next 15 years. We present the symbols of the search for autonomy that characterize the Ecuadorian indigenous movement, in-out and against the State.

Keywords: citizenship; communicative autonomy; Citizen Revolution, Ecuadorian Amazon.

INTRODUCCIÓN

En el presente artículo buscamos exponer algunas prácticas y experiencias que hacen parte de la búsqueda por la “autonomía comunicativa” (COSTA FILHO, 2020), en el ámbito organizativo y comunitario, particularmente desde la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE). Por tanto, abordamos la “ciudadanía comunicativa” (QUIROGA, 1998; MATA, 2006; ALMEIDA et al., 2011) y la “ciudadanización de la política” (MARTÍN-BARBERO, 2000), términos que permiten un análisis de la política comunicativa durante el período conocido como *Revolución Ciudadana* (2007-2017) y en los años siguientes. Nuestro objetivo es visitar algunos procesos comunicativos importantes en los últimos años, especialmente considerando la defensa del territorio por parte de las nacionalidades amazónicas impactadas por el avance de la frontera extractivista petrolera y megaminera.

Considerando las trayectorias de quienes desarrollamos este estudio, enfatizamos el encuentro del análisis académico con conocimientos reunidos desde la *praxis* de la comunicación organizativa y comunitaria, tal cual sugiere la investigación-acción participativa (FALS BORDA et al., 1972). Tomamos de esta vertiente teórico-metodológica la noción de “inserción”, que permite incorporar al/a la investigadora a los grupos populares, rompiendo con la relación ‘extractiva’ vertical entre el ‘sujeto’ y el ‘objeto’ analizado y pasivo, estableciendo una metodología dentro de un proceso vivencial, y compartiendo los resultados del proceso investigativo.

En este sentido, nos enfocamos en la comunicación comunitaria desde y con los territorios amazónicos del Ecuador, en un recorrido por relaciones intra e interorganizativas, “adentro-afuera-en contra” (WALSH, 2001)¹ del Estado, abordando inicialmente el “Proyecto de Creación de Redes de Medios Comunitarios públicos y privados locales”², PCRMCPPL (2010-2015).

Este punto de partida nos permite analizar las características de la primera política pública afirmativa destinada a la concesión de radios comunitarias (FM) para 13 de las 14 nacionalidades indígenas del Ecuador (Épera, Chachi, Awá, Tsáchila, Siona, Cofán, Kichwa, Waorani, Sapara, Shiwiar, Shuar, Andwa, Achuar).

Identificando algunas limitaciones que originalmente han marcado la creación de estas radios, particularmente en la Amazonía ecuatoriana, lanzamos un cuestionamiento sobre las efectivas posibilidades hacia una comunicación propia y sostenible. Vale mencionar que la CONFENIAE estuvo totalmente al margen de la mencionada concesión de frecuencias radiales, siendo privilegiada la interlocución entre las instituciones del gobierno y cada una de las nacionalidades por separado.

A partir de estudios previos (MUNIZ, 2016; 2019) y de experiencias prácticas desde la vida organizativa, la cual constituye un *quehacer* pedagógico-investigativo cotidiano, evidenciamos cómo la interlocución gobierno-nacionalidades estuvo directamente asociada a los esfuerzos del gobierno del expresidente Rafael Correa para garantizar el apoyo y la

¹ Subrayamos esa expresión que Walsh (2001) resalta como una nueva manera de hacer política, reflejo de un flujo continuo, filtrando y articulando posiciones enfatizadas en la metáfora presentada originalmente por Aníbal Quijano, “adentro-afuera-en contra”.

² Abajo identificaremos el “Proyecto de Creación de Redes de Medios Comunitarios públicos y privados locales” apenas como PCRMCPPL.

legitimidad necesaria para la expansión de la XI Ronda Petrolera en el Centro-sur de la Amazonía, además de forjar el respaldo de dirigentes locales al avance de proyectos megamineros, todavía en sus fases exploratorias en el sur de la Amazonía ecuatoriana.

La creación del grupo de comunicación de la CONFENIAE, “Lanceros Digitales”, en medio de la “Marcha por un Diálogo con Resultados”³, a finales del año 2017 – primer año de gobierno del expresidente Lenín Moreno –, representa el fortalecimiento de una agenda comunicativa propia, la cual no excluyó los esfuerzos para “agrietar” (WALSH, 2014) espacios oficiales, como aquellos marcados por los Concursos Públicos de Frecuencias de Radio y Televisión. Siendo así, en el año 2020, *La Voz de La CONFENIAE* 99.1 FM entró a la adjudicación simplificada de su frecuencia FM. En su página de *Facebook*, la Confederación Amazónica agradeció a las entidades que contribuyeron para la formulación de los estudios técnicos y requisitos exigidos por la Agencia de Regulación de Telecomunicaciones (ARCOTEL), resaltando de manera particular a la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), y la CONAIE. Tras 40 años de vida organizativa, el título habilitante con una vigencia de 15 años, ha sido concedido hasta el 3 de marzo de 2036, beneficiando a las 11⁴ nacionalidades amazónicas, 23 organizaciones filiales y más de 1500 comunidades de base⁵.

De manera convergente, las “ondas cortas” (HF), desde las comunidades de diferentes nacionalidades, apuntan para horizontes amplios de interconectividad y sostenibilidad de procesos comunicativos en la Amazonía ecuatoriana. Durante el año pandémico de 2020, con protocolos de seguridad, fueron realizados diversos talleres para la instalación de

³ Ver: Marcha por un diálogo con resultados sale desde unión base, Puyo rumbo a Quito. **Conaie**. 2017. Disponible en <<https://conaie.org/2017/11/27/marcha-dialogo-resultados-sale-desde-union-base-puyo-rumbo-quito/>>. Acceso en: Ago/2021.

⁴ *Confederación de las Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana*, actualmente representa 11 nacionalidades indígenas de la Amazonía: Kichwa, Shuar, Achuar, Waorani, Sapara, Andwa, Shiwiar, Cofan, Siona, Siekopai y Kijus. La Confeniae está formada por la reunión de federaciones anteriormente existentes, tal como la OPIP (*Organización de los Pueblos Indígenas de Pastaza*), que tuvo un importante papel en las luchas por autonomía desde los 90’s.

⁵ Ver más: <<https://confeniae.net/2021/radio-la-voz-de-la-confeniae-ya-tiene-su-titulo-habilitante>>.

radios HF y paneles solares, adentro en la selva amazónica. Estas convergencias tecnológicas idealizadas con el apoyo de organizaciones no gubernamentales (ONG) refuerzan algunas prácticas alternativas frente a la inacción del Estado o a la obstrucción del diálogo en el ámbito nacional (KECK Y SIKKINK, 1998). Experiencias de desmovilización y fragmentación organizativa han enseñado la importancia de fortalecer la conectividad inter e intracomunitaria, intra e interorganizativa, manteniendo espacios cotidianos de intercambio y deliberación, fortaleciendo costumbres, memorias y categorías propias – como el *sumak kawsay* y el *kawsak sachá*; en resumen, poniendo lo ‘común-en-acción’.

CAMINOS ORGANIZATIVOS Y LA CIUDADANÍA INDIVIDUALIZADA

Partimos de una reflexión sobre la *ciudadanía*, considerando la importancia de este concepto y de algunas reconceptualizaciones (QUIROGA, 1998) para abordar características político-institucionales del período conocido en Ecuador como la *Revolución Ciudadana*.

Consideramos la ciudadanía (DAGNINO, 1994; ALMEIDA et al., 2011) como estrategia política de participación popular de los sujetos sociales en el espacio público. Y retomamos brevemente los aportes sobre la “ciudadanía comunicativa”, entendida como la posibilidad de actuar efectivamente “en la elaboración de las reglas que, con validez de norma instituida o legitimada, tienen capacidad de ordenar la vida en sociedad” (MATA, 2006, p. 8). El énfasis comunicativo refuerza la práctica de hacerse visible en el espacio mediático, dejando de actuar exclusivamente como “sujeto de necesidades” para identificarse como “sujeto de demandas” y como “sujeto de decisión” (MATA, 2006).

Asimismo, consideramos la noción de ciudadanía comunicativa como la búsqueda del “derecho a la comunicación a través de la apropiación de los medios y de la lucha por el reconocimiento jurídico y social” (COSTA FILHO, 2020, p. 1). En otro sentido, la “autonomía comunicativa” sería característica de movimientos que no demandan su inclusión en el sistema político-jurídico estatal, así como no buscan el permiso del Estado para el funcionamiento de sus medios de comunicación. En el presente estudio, demostraremos algunos matices en esta interacción “adentro-afuera-en contra” (WALSH, 2001) o “con, contra y más allá del Estado” (SANTILLANA, 2019, p. 257).

Retomamos el abordaje de Martín-Barbero, quién observa un “vaciado de densidad simbólica de los partidos, que remite a su pérdida de la

capacidad de convocar y aglutinar a la nación su incapacidad de construir comunidad”, punto de partida para comprender “la estratégica relación que hoy trama la *política* con la *imagen* en su búsqueda de seguir *representando*” (2000)⁶. En el caso ecuatoriano, debemos considerar de antemano la debilidad institucional del sistema de partidos y, durante muchos años, tras el retorno al régimen institucional (1979), un carácter estrictamente regional, quizás provincial, de los partidos ecuatorianos, según apuntan algunos estudios (FREIDENBERG Y ALCÁNTARA, 2001; ANGRANGO, 2013).

Por lo tanto, considerando la crisis de los partidos como una constante en el período democrático ecuatoriano, Andrango (2013) ha observado cómo un discurso anti partido ha calado hondo en los ecuatorianos, especialmente con los expresidentes Lucio Gutiérrez (2003–2005) y Rafael Correa (2007–2017). Este último ha sido, según la autora, la piedra angular a sostener Alianza PAÍS, movimiento partidario que condujo el período de mayor estabilidad política, marcado, entre otras cosas, por el énfasis de la imagen mediática del expresidente.

En el libro “El Enlace Ciudadano de Correa. Entre la exaltación del pueblo y el combate a los medios”, Cerbino et al. observa cómo se ha construido un discurso dicotómico. A un lado, estaban los que, siendo favorables al gobierno, tenían su ciudadanía defendida y propagada por el “educador” y “gran intelectual”, capaz de aglutinar en su programa semanal (*Enlace ciudadano*) un *nosotros*, supuestamente materializado en “el país”, “la patria”, “la República”, “el Estado”, “el pueblo”, “la nación” (CERBINO, 2016, p. 37). En el lado opuesto, los *outsiders*, contras destinatarios del discurso presidencial, descalificados y deslegitimados como “tirapiédras”, “terroristas”, “izquierda infantil”, “garroteros” (MUNIZ, 2016, p. 367; CERBINO et al., 2016).

En este sentido, partimos de la “ciudadanización de la política”, según la cual, más que una representatividad partidaria o ideológica, los movimientos sociales de género, LGBTQIA+, étnicos, religiosos o ecológicos buscan ser ciudadanamente visibles en su diferencia. Y buscamos evidenciar que, excluidos del ‘*nosotros*’ evocado en las sabatinas semanales de cuatro horas conducidas por el expresidente Rafael Correa en su momento, algunos grupos han encontrado alternativas, mapeando brechas tecnológicas hacia

⁶ Palabras en cursiva extraídas del original.

una comunicación intra e interorganizativa, más allá de las fronteras de sus territorios. Eso ha viabilizado que, rumbo a una “ciudadanía comunicativa”, las y los “sujetos de decisión”, como decía Mata (2006), actuasen hacia un horizonte más amplio de una ciudadanía colectiva. Una noción que se opone a la ciudadanía individualizada – bajo la cual se encuentra la agenda gubernamental de los últimos años.

En este proceso, algunos *repertorios* (TILLY, 2010) adoptados en coyunturas conflictivas han contribuido para precipitar estrategias de comunicación y generar tejidos de colaboración entre medios comunitarios, sumándose a un conjunto de apoyos en ámbitos jurídico, tecnológico, formativo etc. Así, en medio a las Marchas (2015 y 2017), las campañas a nivel nacional conducidas por la CONAIE entre 2016 y 2017 (*Resistir es mi derecho*⁷ y *Amnistía Primero*⁸), el *Campamento por la Vida*, realizado en la Comunidad Unión Base (2016), además de vigiliadas, comicios, iniciativas reivindicatorias, ruedas de prensa, y el más reciente Levantamiento Nacional en octubre de 2019; se fueron evidenciando representaciones públicas de “valor, unidad, números y comprometimiento” (TILLY, 2010, p. 137). Pero, quizás más importante, se fue conformando efectivamente un proceso pedagógico-comunicativo y constitutivo. No apenas reactivo, sino formativo, forjado en medio a negociaciones y conflictos con instancias del Estado ecuatoriano.

LOS SENDEROS DEL SUMAK KAWSAY (Y ALGUNOS DESCAMINOS)

Antes de presentar un conjunto de experiencias tejidas y auto gestionadas desde la Amazonía ecuatoriana – en ámbito colectivo, organizativo y comunitario –, es válido recalcar antecedentes teórico-políticos, epistemológicos y ontológicos que han relacionado la demanda de reconocimiento de autonomías y derechos indígenas a la necesidad de una definición clara y amplia que diese cuenta de la “convivencia del derecho individual con el colectivo, de la libertad individual y los derechos culturales y colectivos” (SIMBAÑA, 2005, p. 215).

Nina Pacari (2020) explica que la noción de derecho colectivo difiere de la occidental, no siendo la suma de personas y tampoco un ente

⁷ Cf.: <<https://conaie.org/tag/resistir-es-mi-derecho/>>.

⁸ Cf.: <<https://conaie.org/tag/amnistia-primero/>>.

corporativo: “no es un gremio, ni un sindicato, ni mucho menos una empresa o un club”, sino es definido por una “continuidad histórica como naciones con identidad, territorio, idioma, entre otros elementos” (PACARI, 2020, p. 17).

El proyecto político de Plurinacionalidad propuesto desde la CONAIE puso luz a las distintas realidades vivenciadas por los pueblos indígenas (SIMBAÑA, 2005) – y, vale decir, también por las y los afroecuatorianos. La explotación e inequidad socioeconómica se suman históricamente a la condición de discriminación y exclusión étnico-racial y cultural.

Pese a las conquistas constitucionales del 2008- fruto de los debates y disputas en la Asamblea de Montecristi, durante el período de la “Revolución Ciudadana”- se ha desarrollado el “Buen vivir de Estado” (MUNIZ, 2016), restringido a una política distributiva bajo el marco del capitalismo extractivista. Otra perspectiva apuntaba hacia distintos horizontes político-epistemológicos-ontológicos, plasmados en importantes conceptos, andino/amazónicos, principalmente el *sumak kawsay*, traducido como buen vivir (VITERI, 2002) y el *kawsak sacha* (selva viviente)⁹.

Sobre el Buen vivir (en su traducción al español) o la vida en armonía con la ‘naturaleza’, vale observar de antemano el recogido de Muyolema con relación a su origen: es “una invención epistemológica moderna de los últimos diez años”, afirma. Según él, “se trata de un concepto que intenta dar nombre a una serie de prácticas institucionales, económicas y sociales de las civilizaciones andinas”, con “una gran diversidad de tradiciones pre-incaicas” (MUYOLEMA, 2019, p.215). A pesar de la mayor visibilidad del Ecuador “andino”, las últimas décadas, la Amazonía ha sistematizado y difundido sus perspectivas sobre la noción de esto que identifican como ‘vida en armonía con la naturaleza’. Desde el Pueblo Kichwa amazónico de Sarayaku el *sumak kawsay* fue anclado sobre tres pilares – *Runakuna Kawsay* (vida comunitaria y unidad familiar); *Sumak Allpa* (Tierra sana); *Sacha Runa Yachay* (conocimiento del ser amazónico), así explicados: “(...) significa tener un territorio sano sin contaminación, una tierra productiva y

⁹ Ver: Propuesta del Pueblo Originario Kichwa de Sarayak. Retirado de: <https://sarayaku.org/propuestasprogramas-y-proyectos/propuesta-kawsak-sacha/?lang=es>

abundante de recursos naturales que asegura la soberanía alimentaria”, “un sistema organizacional propio, sustentable y libre, en armonía con los conceptos de vida y desarrollo del pueblo kichwa de Sarayaku”. Es también, “saber y practicar nuestro conocimiento ancestral, mantener las prácticas de nuestras costumbres tradicionales y fortalecer nuestra identidad propia”¹⁰.

Sarayaku, reconocido por llevar la resistencia anti-petrolera contra del Estado ecuatoriano hacia la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH)¹¹, evidencia cómo estrategias comunicativas, dentro-fuera de la selva amazónica, logran agrietar ‘ágoras’ internacionales, no sin el significativo apoyo de las ONG. Estas posibilidades de resistencia e incidencia frente a la obstrucción del diálogo y la no garantía de derechos en ámbito doméstico, nacional, caracteriza el llamado “efecto boomerang” (KECK Y SIKKINK, 1998).

La palabra gana más fuerza internamente, junto al Estado, cuando es escuchada y legitimada por foros, Cortes y organizaciones internacionales. Los convenios, compromisos legales y acuerdos con inversionistas han motivado la amplia propaganda del “Buen Vivir”, que en la práctica ha configurado el mencionado “Bien Vivir de Estado” (BVE). Este se caracteriza por principios de la Carta de 2008 y en documentos programáticos, como el “Plan Nacional del Buen Vivir”, PNBV (2013-2017; 2017-2021¹²).

Subrayamos algunos conceptos y principios que caracterizan el BVE: interculturalidad y plurinacionalidad; “participación ciudadana”; “derechos de la naturaleza”. Sumados al “cambio de la matriz productiva” como el horizonte de una “nueva época petrolera”. La ecuación puede ser resumida así: recursos no renovables + soberanía nacional + desarrollo socio-económico = *Buen vivir de Estado* (MUNIZ, 2016, p. 365). Asimismo, la “tecnología de punta” sería el elemento clave para garantizar la función

¹⁰ Fuente: <<https://sarayaku.org/propuestasprogramas-y-proyectos/propuesta-kawsak-sacha/?lang=es>>.

¹¹ Ver: CASO PUEBLO INDÍGENA KICHWA DE SARAYAKU VS. ECUADOR, Disponible en: <https://corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_245_esp.pdf>. Acceso en: ago. 2021.

¹² Cf.: Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo – Senplades (2017). Plan Nacional del Buen Vivir (2017-2021). Disponible en: <<https://www.gobiernoelectronico.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2017/09/Plan-Nacional-para-el-Buen-Vivir-2017-2021.pdf>>. Acceso en: Ago. 2021.

distributiva “responsable”¹³ de las actividades petrolera y megaminera. Esta sería una especie de válvula de seguridad, capaz de evitar los efectos dañinos ya experimentados en casos como el emblemático Chevron-Texaco. En la actualidad, es posible afirmar que la explotación petrolera en Yasuní-ITT se ha convertido en contra-ejemplo de aquella supuesta garantía de seguridad, enfatizada cuando la propuesta de “moratoria petrolera” fue descartada bajo la dicotomía ¿justicia social o protección ambiental?

En el PNBV (2013-2017) se observa que, para aquellos identificados como neoliberales, “el crecimiento económico (el crecimiento de los números) era su fijación mental”, mientras, para la Revolución Ciudadana sería “vital el Buen Vivir” (SENPLADES, 2013, p. 15). En el párrafo siguiente, el mismo documento anuncia un cambio frente a los “gobiernos entreguistas” del pasado: “Ahora el petróleo es nuestro” (SENPLADES, 2013, p. 5). De este modo, el BVE ha propuesto una adaptación del *Sumak Kawsay*, reduciendo su amplitud filosófico-epistemológica y ontológica, y limitado a un horizonte de políticas distributivas en el marco del capitalismo mega extractivista.

DE LOS “ENLACES CIUDADANOS” HACIA LOS TEJIDOS COMUNITARIOS

Desde 2015, la Secretaría Nacional de Gestión de la Política (SNGP), por medio del Decreto presidencial 691, estuvo encargada de garantizar el registro de las organizaciones indígenas, afro y montubias, bajo el respeto a los principios de libre asociación y autodeterminación. En la práctica, la SNGP, subordinada directamente a la presidencia de la República, tenía la prerrogativa de reconocer legalmente los líderes y lideresas que serían los interlocutores y mediadores entre sus bases y las instancias gubernamentales. Entre 2015 y 2017, la CONFENIAE y algunas organizaciones estuvieron marcadas por procesos de división interna¹⁴, con

¹³ Cf.: La minería responsable deja obras y desarrollo al país. *El Ciudadano*, 2015. Disponible en: <<https://www.presidencia.gob.ec/la-mineria-responsable-deja-obras-y-desarrollo-al-pais/>>. Acceso en: nov.2021.

¹⁴ Cf.: MUNIZ, M. L. de C. Las políticas correístas que dividieron a La Amazonía. *Revista La Barra Espaciadora (LDE)*, 2017. Disponible en: <<https://www.labarraespaciadora.com/ddhh/las-politicas-extractivistas-dividieron-la-amazonia-ecuatoriana>>. Acceso en: Ago/2021.

sus líderes designados sin respaldo de las bases. Inicialmente, este proceso fue rectificado por el presidente Lenín Moreno (2017-2021). A los pocos meses de su gobierno, él asumió una postura crítica frente a su ex aliado político, Rafael Correa, proponiendo un “Diálogo Nacional”, con algunas concesiones a los opositores el expresidente, particularmente al movimiento indígena.

Bajo la consigna “Por el respeto a la autodeterminación, libre asociación, derechos colectivos y al autogobierno de los pueblos y nacionalidades”¹⁵ la CONAIE, en una Asamblea Nacional en Unión Base (Sede de la Confederación amazónica), ha ratificado a Marlon Vargas como presidente de la CONFENIAE. Vargas, opositor de la política extractivista del gobierno de Correa y exdirector de *La Voz de la NAE* – radio Achuar que integraba el Proyecto de concesión de frecuencias radiales del gobierno –, ha sido electo el año anterior (2016), en contra de la gestión de Felipe Tsenkush, considerada ilegítima¹⁶ e impuesta por órganos gubernamentales.

Estas disputas en el ámbito organizativo han sido percibidas y acompañadas por Brayan Garcés Guatatoca, originario de la Comunidad Unión Base e integrado en el año de 2017 al grupo *Lanceros Digitales*:

Yo conocí la fotografía en un proceso de marchas, de 2015, antes del [Levantamiento] octubre de 2019. (...) Con 18 años empecé... Me recuerdo que la CONFENIAE estaba debilitada, estaba dividida. Cuando llegó Marlon la CONFENIAE estaba en ese proceso de que había un grupo igual que quería tomarse la sede, estábamos en vigilia... Yo soy de este proceso, de este inicio... Viví este cambio en la organización y este proceso de unidad y fortaleza en la CONFENIAE, y ahora estoy acá intentando hacer algo más, ahora ya se fortaleció la CONFENIAE. Es que como que digo ‘dejé un grano de arena’, para que vengan más personas a sumarse en este proceso, que

¹⁵ VARGAS, ratificado como titular de la Confeniae. *El Telégrafo*. 30 ago. 2017. Disponible en: <<https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/politica/3/vargas-ratificado-como-titular-de-la-confeniae>>. Acceso en: Ago/2021.

¹⁶ Para una reflexión coyuntural sobre “legalidad vs. legitimidad”, específicamente con relación al proceso de la CONFENIAE, ver: LEGALIDAD VS LEGITIMIDAD: análisis al decreto 691 y cómo legalizar arbitrariedades contra las organizaciones indígenas. Ana Acosta. 19 de nov. de 2015. Disponible en <<https://conaie.org/2015/11/19/legalidad-vs-legitimidad-analisis-al-decreto-691-y-como-legalizar-arbitrariedades-contra-las-organizaciones-indigenas/>>. Acceso en: Ago/2021.

se vayan enterando. De que yo me acuerdo, fueron muchos jóvenes [que estaban en el proceso], pero fueron quedando en el camino... Yo recuerdo el 13 de agosto de 2015, intentábamos llegar a la gobernación de Puyo, los policías intensos, la gente también, esa fue mi primera confrontación, con gas [lacrimógeno], recién me estaba sumando. Todo [el aprendizaje] fue en la práctica, talleres de comunicación, de fotografía. (...) En este tiempo estaba Felipe Tsenkush, que había llegado queriendo posicionarse, y justamente el compañero Marlon Vargas empezaba con este cambio, esa unidad, empezaron hacer mingas, empezaron remodelar las casas, dar un realce, algo más de vida, con limpieza. Se intentó sembrar más cosas. Y justo cuando llegaron, en una madrugada igual lluviosa, y mi madre llega corriendo – ella estaba cocinando para la gente que estaba aquí –, ella llegó corriendo diciendo ‘Brayan llegaron los policías’, y van a desalojar. Ella dijo ‘Está llegando el otro grupo, la otra CONFENIAE’. Yo estaba despertando, porque un día antes yo había participado en unas mingas [trabajo colectivo], estaba descansando. Me enteré, me puse las zapatillas y salí. La gente estaba afuera con sus cosas, estaban durmiendo justo en este lugar [un alojamiento con varias literas, en la sede de la CONFENIAE]. Los policías llegaron, se tomaron cada casa, llegaron los ‘robocops’, con sus cascos, escudos y todo. La otra CONFENIAE llegó y se puso a hacer una asamblea... se chocaron los dos grupos ahí y hubo un relajo total. [Pero] Felipe Tsenkush nunca logró posicionarse porque no era legal su presidencia, y había gente que era marcada por un proceso, estos señores intentaron darle respaldo a Tsenkush, y organizaciones de base apoyaban totalmente a Marlon Vargas. Yo estaba más joven y entregado a la causa (...) Entonces, ahí nací, entonces se hizo muchos trabajos desde 2015 hasta acá, como la Radio *online*”¹⁷.

Desde 2017¹⁸, Brayan Garcés hizo parte del grupo de comunicadores y comunicadoras comunitarios de la CONFENIAE, identificado como *Lanceros Digitales*, algunos nombrados en las palabras abajo:

¹⁷ Entrevista realizada por Maria Luiza de Castro Muniz, en la comunidad Unión Base, el 02 de ago. 2021.

¹⁸ Marcha por UN diálogo con resultados sale desde Unión Base, Puyo rumbo a Quito. **Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador**. Quito, 27 de noviembre de 2017.

[En la Marcha de 2017 hacia Quito]... este nombre [Lanceros Digitales] se da justo en Río Verde, estábamos en el equipo, luego de la jornada de todo el día. Yo estaba en la compu, descargando las fotos, y teníamos en el equipo Franklin Sharupi, Eslendy Grefa [comunicadora kichwa], yo, Sacha [apodo de Andrés Tapia], estaba Marlon Santi también. Y estábamos indagando entre todos, que teníamos que poner un nombre, y había junto en el gobierno de Rafael Correa un colectivo que eran los Guerreros Digitales, algo así, y Marlon Santi [del Pueblo Kichwa de Sarayaku] grita 'Ustedes son los Lanceros Digitales', y nos quedamos así. Sacha dijo que estaba bueno este nombre, y desde ahí nacen los *Lanceros Digitales*, desde este proceso en 2017. (...) Ahora hay todo un equipo completo; Eslendy también está consolidando un equipo de comunicadores en Santa Clara, Yanda [Montahuano] también ya tiene su equipo de cine [Tawna, cine en territorio], e yo estoy ahí buscando algo más, como *Lancero Digital* igual, seguir con la comunicación comunitaria, porque desde ahí surge la comunicación comunitaria, gracias a estos procesos de marchas, a esos encuentros...¹⁹.

Con esta rememoración de los procesos político-organizativos que han antecedido los ejes del trabajo comunicativo de la CONFENIAE, y el fortalecimiento de la misma en conexión con sus bases, es posible evidenciar un contraste significativo entre dinámicas conducidas y condicionadas desde instancias gubernamentales, como fue el caso del “Proyecto de Creación de Redes de Medios Comunitarios públicos y privados locales” (PCRMCPPL).

Habiendo sido el único proyecto y la única política pública hacia una posible democratización del acceso a los medios de comunicación para las nacionalidades indígenas ecuatorianas, desde la aprobación de la Ley Orgánica de Comunicación (2013), es todavía, pasados algunos años, un proceso importante, especialmente post “Revolución Ciudadana”, cuando se

Disponible en <<https://conaie.org/2017/11/27/marcha-dialogo-resultados-sale-desde-union-base-puyo-rumbo-quito/>>. Acceso en: Ago/2021.

¹⁹ Entrevista realizada por Maria Luiza de Castro Muniz, en la comunidad Unión Base, el 02 de ago. 2021.

fortalecen discursos críticos a la LOC²⁰, debido a sus horizontes regulatorios, que evidencian el disfraz de la libertad de mercado como libertad de prensa y expresión.

ONDAS CORTAS Y HORIZONTES MÁS AMPLIOS

La radiodifusión de onda corta (o de alta frecuencia, *High frequency*) fue considerada durante mucho tiempo la principal herramienta para la comunicación hacia-adentro/ hacia afuera de la selva, utilizada para convocar, informar sobre alguna actividad o para emergencias. Durante los años de la “Revolución ciudadana”, la entrega de los equipos HF siguió siendo una demanda direccionada a la extinta ECORAE – Instituto para el Desarrollo Regional Amazónico, creada en 1992, bajo el gobierno de corte socialdemócrata de Rodrigo Borja (1988-1992). La historia de esta institucionalidad es parte del largo (e inconcluso) proceso de vinculación entre la región amazónica y el resto del país, por medio del desarrollo económico, de asentamientos demográficos, provisión de servicios básicos etc.

Además, la reivindicación del derecho a un territorio propio dentro del Estado es, quizás, uno de los pasos más emblemáticos hacia el horizonte plurinacional. En tiempos de internet, celular y otras tecnologías más avanzadas, la radiodifusión HF representa una tecnología ultrapasada. Sin embargo, durante la pandemia de la COVID-19 (2020), este medio de comunicación permitió blindar el cerco comunitario e impedir la propagación del virus a otras comunidades, inicialmente en los territorios Sapara y Shiwia, ya que los habitantes de una comunidad estaban obligados a visitar comunidades vecinas para utilizar la radio HF y comunicarse con la ciudad de Puyo.

Traemos este ejemplo, entre otros que serán presentados adelante (Tabla 2), debido a algunos elementos importantes en su ejecución – con el

²⁰ Ver: CARTA ABIERTA: EL SECTOR COMUNITARIO DE LA COMUNICACIÓN AL PAÍS, 2021. Disponible en: <<https://confeniae.net/wp-content/uploads/2021/06/CARTA-ABIERTA-Sector-Comunitario-al-pais.pdf>>. Acceso en: Ago/2021.

auspicio de la Fundación Kara Solar y de Rhizomatica²¹ –, los cuales permiten una breve comparación con la política afirmativa desarrollada bajo el gobierno de Correa (Tabla 1).

El proceso de fortalecimiento organizativo de la CONFENIAE en los últimos años ha sido acompañado por el desarrollo de los cinco ejes de trabajo en temas de comunicación. Entre 2015 y 2017, los trabajos se concentraron en los temas de *formación*. El segundo eje es la *comunicación política*, con énfasis en el posicionamiento político-organizativo de la CONFENIAE, desde 2012, con las primeras redes de la Confederación amazónica, y con su consolidación a partir de 2016, con Marlon Vargas en la dirigencia. Como presidente de la organización, y con su antecedente desde la comunicación comunitaria, se ha fortalecido un posicionamiento comunicativo, especialmente en el enfrentamiento a la intervención externa, anteriormente mencionada. Los demás ejes han sido: Alianzas comunicacionales; Nuevas tecnologías y sistemas de comunicación; y, más reciente el énfasis en la Producción audiovisual (Ver Tabla 2).

El proceso ha avanzado hasta el Levantamiento de octubre de 2019, cuando efectivamente las plataformas en redes sociales se posicionaron, con el incremento de seguidores – la página *Comunicación CONFENIAE* totaliza casi 80 mil²² –, consolidándose la vocería oficial de las nacionalidades amazónicas, frente a la versión difundida por el gobierno de Moreno y en contra del cerco mediático.

Los cuadros abajo son el resultado de una recopilación de experiencias desde la vida organizativa y también desde el *quehacer* investigativo, sumando el trabajo de los autores de este artículo – una docente-académica y un dirigente de la CONFENIAE. Ambas vertientes se complementan en este registro investigativo y participativo. La Tabla 1 indica una comparación entre la principal política pública afirmativa de distribución de frecuencias radiales durante la “Revolución Ciudadana”, con énfasis en la Amazonía. La

²¹ Entre los financistas están: Frontline Defenders; Foundation Digital Defenders Program (DDP); Land is Life; Rainforest Action Network (RAN); Deutsche Welle, Amigos de la Amazonía (informaciones presentadas por Oliver Cyrus Utne, de KARA SOLAR).

²² Vale mencionar la página <<https://www.facebook.com/amazoniaconfeniae2017>>, (en agosto de 2021, con 2.188 seguidores) creada en la misma red social, como parte del proceso de asesoría comunicativa desde el gobierno al shuar Felipe Tsenkush, presidente oficial de la CONFENIAE (MUNIZ, 2020, p. 108).

Tabla 2 detalla algunos de los procesos autogestionados por la CONFENIAE, que no fue tomada en cuenta en el proceso analizado anteriormente.

Tabla 1. Análisis comparativo de la comunicación comunitaria como política pública y estrategia organizativa (2010-2021)

ELEMENTOS	PCRMCPPL “Revolución Ciudadana” (2010-2015)	Ejes comunicativos CONFENIAE 2015-2021
SOSTENIBILIDAD Financiamiento y energía	-Energía eléctrica (principal fuente) -Radios FM inactivas debido al endeudamiento con empresa eléctrica estatal.	-Energía solar y otras tecnologías alternativas, radios en línea, utilización de redes sociales (ver Tabla 2) -Reducción de costos por medio de convenios y cooperaciones, con la difusión del <i>know-how</i> tecnológico.
	-Recursos obtenidos por medio de cuñas radiales en órganos gubernamentales, transmisión e interpretación simultánea del <i>Enlace Ciudadano</i> (rendición de cuentas presidencial) a idiomas indígenas – todos los sábados.	-Recursos económicos y apoyo técnico al momento de la instalación de los equipos y de talleres introductorios; apoyo de organizaciones no gubernamentales y de actores independientes. -Vínculos con órganos del Estado ecuatoriano, por medio de convenios (Ej.: (Universidad Central del Ecuador) y del Concurso Público de Frecuencias.
COMUNICACIÓN POLÍTICA Lineamiento político	-Objetivo: “Generar adhesión ciudadana al proyecto político del Gobierno” ²³ ; relación individuo-Estado.	Valoración de la dimensión organizativa y de su incidencia en los territorios, junto a las nacionalidades indígenas amazónicas; énfasis en <i>ciudadanía colectiva</i> y en procesos deliberativos.
	-Ausencia de diálogo con la CONFENIAE e incidencia en procesos internos de la confederación (conflictos inter e intra organizativos).	-Autogestión junto a las comunidades y nacionalidades vinculadas a la CONFENIAE. -Interacción político-estratégica y comunicativa con organizaciones locales, nacionales e internacionales. Ej.: CONAIE, COICA, y bases de la CONFENIAE.

²³ Fuente: ECUADOR. MINISTERIO DE COORDENACIÓN DE LA POLÍTICA. Programa Anual de Inversiones (2012). Retirado de: <http://www.produccion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2012/07/PAI-Programa-Anual-de-Inversiones.pdf>, Acceso en: 13 set. 2015. Por determinación oficial, documentos anteriores al año de 2018 fueron excluidos de la Internet.

AUTONOMÍA COMUNICATIVA relación con el Estado, inter e intracomunitaria	<ul style="list-style-type: none"> -Proyecto desarrollado como parte de la estrategia de comunicación gubernamental. -Radios FM instaladas en espacios urbanos. -Política pública afirmativa con énfasis en los medios comunitarios - Equipos concedidos en comodato a las nacionalidades. -Sueldo a locutores el primer año del proyecto; debilidad de vínculos entre comunidades (selva) y las Radios (ciudad). 	<ul style="list-style-type: none"> -Iniciativas autonómicas y auto gestionada sin vínculos directos con instancias del gobierno/ Estado. - Instalación de medios adentro en los territorios de las nacionalidades amazónicas. -Procesos de formación basados en la <i>retroalimentación interna</i> – uno enseña al siguiente y sucesivamente. - Estímulo a la autonomía tecnológica. - Gestión organizativa desde CONFENIAE en colaboración con las diversas nacionalidades - Comunicadores(as) orgánicamente vinculados a la comunicación desde sus comunidades y territorios.
------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Fuente: Elaboración propia, noviembre de 2021.

Actualmente (2021), hay demandas y denuncias desde la Amazonía ecuatoriana, que evidencian la importancia del trabajo organizativo en temas de comunicación. Mencionamos algunos: conflictos en contra de la megaminería en el sur de la Amazonía; campaña en contra del *Consortio bloque 28*; monitoreo y reacción al “boom de la madera balsa en Ecuador”²⁴; disputa jurídica en contra del Estado ecuatoriano por cuenta de la contaminación petrolera de los Ríos Coca-Napo.

Tabla 2. Ejes de trabajo organizativo en temas de comunicación | CONFENIAE

EJES DE TRABAJO	RESUMEN DE ACTIVIDADES, ALIANZAS Y CONVENIOS (2016-2021)
FORMACIÓN	<ul style="list-style-type: none"> - proceso de formación de comunicadoras y comunicadores comunitarios concebido desde el año de 2016, por medio de un convenio con la Facultad de Comunicación Social de la Universidad Central del Ecuador (FACSO /UCE); - certificación técnica en radiodifusión para comunicadoras y comunicadores comunitarios cumpliendo determinaciones previstas en la Ley Orgánica de Comunicación, Art. 42 (2013); - consolidación del equipo de comunicadores denominados <i>Lanceros digitales</i>, en medio a la Marcha por un Diálogo con resultados (2017); - fueron certificados alrededor de 100 comunicadores comunitarios entre las regiones centro y norte de la Amazonía ecuatoriana;

²⁴ Cf.: ALERTA ROJA: la fiebre de la madera balsa en Ecuador ya es detectada por los satélites. Diego Cazar Baquero, jul. 2021. Disponible en: <<https://es.mongabay.com/2021/07/madera-balsa-ecuador-deforestacion-amazonia/>>. Acceso en: Ago/2021.

	<ul style="list-style-type: none"> - proceso de formación fortalecido juntamente con el trabajo práctico, las movilizaciones y las coberturas de las incidencias; - en el año de 2019, la FACSO/UCE ha recibido el Premio Nacional de Educación en Derechos Humanos ‘Tránsito Amaguaña’, promovido por el Ministerio de Educación, Defensoría del Pueblo, Editorial SM y la Organización de Estados Iberoamericanos; - el premio ha reconocido al proyecto de Formación de Comunicadores Comunitarios de 11 nacionalidades indígenas pertenecientes a la CONFENIAE, con la ejecución de 15 talleres impartidos a comunicadores de Pastaza y Sucumbíos, en un total de 360 horas;
COMUNICACIÓN POLÍTICA	<ul style="list-style-type: none"> - el trabajo de comunicación política a través de la difusión de boletines, pronunciamientos, ruedas de prensa, vocería oficial, campañas de incidencia ha fortalecido la misma organización y su ágil capacidad de posicionamiento y visibilidad en momentos conflictivos; - los canales de comunicación de la CONFENIAE han sido reconocidos por medios locales, nacionales e internacionales como la vocería oficial de las nacionalidades, principalmente en la Amazonía ecuatoriana, frente a temas de la coyuntura política del Ecuador;
ALIANZAS COMUNICACIONALES	<ul style="list-style-type: none"> - entre las acciones, se ha accionado en defensa de la aprobación y apoyo a políticas de acción afirmativa en favor de los medios comunitarios en el marco de Ley Orgánica de Comunicación, LOC (2013) – <i>Art. 11</i>, “Principio de acción afirmativa”. - se ha fortalecido la alianza estratégica con los distintos actores de la comunicación comunitaria en el Ecuador, en el área académica e investigativa, organizativa o con énfasis radial y audiovisual; - principales alianzas: FACSO-UCE, CORAPE, CIESPAL, REPAM, El Churo, ALER, Asociación Católica Latinoamericana y Caribeña de Comunicación/SIGNIS, Consejo de Regulación de la Comunicación; buscando al fortalecimiento de los medios comunitarios y la democratización en su acceso; las alianzas se dieron por medio de convenios o del trabajo concreto para producciones radiales, impresas y/o audiovisuales, además de talleres que han reforzado el eje de <i>Formación</i>. - trabajo articulado con la CONFENIAE, CONAIE (en ámbito nacional) y la COICA (en ámbito internacional amazónico) - boletines, pronunciamientos y comunicados en las notas, reportajes y coberturas destinado a informar sobre aspectos de la vida organizativa de las nacionalidades indígenas de la región amazónica.

NUEVAS TECNOLOGÍAS Y SISTEMAS DE COMUNICACIÓN	<ul style="list-style-type: none"> - estrategias de interconexión y convergencia entre nuevas tecnologías de comunicación, estableciendo sistemas de interconectividad dentro-fuera del territorio; - instalación del Sistema de comunicación por radio HF alimentada por sistema solar (<i>high frequency</i>, frecuencia alta u onda corta); pruebas con el sistema HERMES (<i>High-frequency Emergency and Rural Multimedia Exchange System</i>, por su sigla en inglés²⁵), para transferencia de datos digitales sin Internet (Fundación Kara Solar y Rhizomatica); capacitación de la población local (agosto-noviembre 2020; proceso en curso, 2021); - iniciativas frente a la COVID/2020-21: plataforma interactiva de Monitoreo de COVID-19 en Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (2020), en colaboración con <i>Amazon Watch</i>, Fundación ALDEA y el Instituto de Geografía USFQ²⁶;
	<p style="text-align: center;"><u>Internet libre</u></p> <ul style="list-style-type: none"> - instalación del sistema de internet comunitario Kurintsá (2021) – COICA y CONFENIAE. - instalación de Internet con libre acceso en Unión Base (sede de la CONFENIAE).
	<p style="text-align: center;"><u>Paneles solares</u>²⁷ Números</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ 29 - individuos directamente alcanzados, participantes que recibieron las capacitaciones técnicas, y luego instalaron los equipos. ▪ 4.700 - estimativa de individuos alcanzados; 47 comunidades x 100 personas promedio por comunidad. ▪ 10 – organizaciones de la base de la CONFENIAE alcanzadas: NAPE, NAE, FENASH-P, NASE, NASHIE, Kichwas de Pastaza y de Napo, Nación Originaria Siekopai – NASIEPAI, Nacionalidad Originaria A'I Kofan del Ecuador – NOA'IKE, Consejo de Coordinación de la Nacionalidad Waorani de Pastaza, CONCONAWEP).

²⁵ Ver más en: RHIZOMATICA GANA EL MOZILLA OFF-THE-GRID CHALLENGE. Disponible en: <<https://www.apc.org/es/newscgana-el-mozilla-grid-challenge>>, Ver también la página de la organización que, desde 2009, se dedica a infraestructuras de telecomunicaciones alternativas: <<https://www.rhizomatica.org/>>.

²⁶ C.f.: <<https://confeniae.net/covid19>>.

²⁷ Fuente: *Radio HF equipment and training for communities in the Ecuadorian Amazon – Report for Rainforest Action Network* (9 nov.2020). Agradecemos a los datos actualizados e informados por Oliver Cyrus Utne, de KARA SOLAR. Ver más en: <<https://karasolar.com/>>.

	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Radio <i>La Voz de la NAE</i> (Nacionalidad Achuar del Ecuador – NAE) ▪ Radio <i>Wao Apeninka</i> (Nacionalidad Waorani, NAWE) ▪ Radio <i>Siona</i> (Organización de la Nacionalidad Indígena Siona del Ecuador - ONISE) <p style="text-align: center;"><u>Frecuencias históricas - Radios de organizaciones vinculadas a la CONFENIAE, con frecuencias obtenidas en procesos anteriores:</u></p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Años 60's - Radio <i>La Voz de Arutam</i> (nacionalidad shuar, organización FICSH) ▪ Radio <i>La Voz de las cascadas vivas</i> (nacionalidad shuar, organización PSHA)
PRODUCCIÓN AUDIOVISUAL	<ul style="list-style-type: none"> - generación de productos audiovisuales, con participación en coautoría o coproducción, con distintas organizaciones del país y del mundo; - participación en cerca de 40 series o productos audiovisuales, de gran calidad, con distintas organizaciones, locales o nacionales. Ejemplo (2021): serie de micro documentales, con la Escuela de Cine de la UDLA; serie radial de historias sonoras <i>Agenda Propia</i>²⁸; <i>JAMBI, comunidades frente a la pandemia</i>, con <i>Internews</i> y colectivo de mujeres kichwas <i>Awana Colectiva</i>²⁹, serie de producciones audiovisuales; - producción audiovisual en coproducción y con la participación de los mismos comunicadores y comunicadoras.

Fuente: Elaboración propia, noviembre de 2021.

La CONFENIAE nos ofrece un ejemplo interesante sobre matices conceptuales entre autonomía y autogestión/ autogobierno (ZIBECHI, 2019). El concepto de “autonomía comunicativa” como la ausencia de demandas por inclusión en el sistema político-jurídico estatal, es insuficiente para analizar la amplitud de los ejes de trabajo de la Confederación amazónica en temas de comunicación.

La búsqueda por la autonomía comunicativa ha tenido como antecedente el “Proyecto de Creación de Redes de Medios Comunitarios públicos y privados locales” (PCRMCPPL). Y, de modo más amplio, “un proyecto ciudadano” que debilitó y golpeó la posibilidad de una organización independiente (SANTILLANA, 2019, p.260). Estudios previos y detallados (MUNIZ, 2016; 2019; 2020) sobre los límites y condicionamientos políticos inherentes al PCRMCPPL, permiten visibilizar tensiones hacia la autogestión y/o autonomía político-económica, territorial, tecnológica etc. Los medios comunitarios también son impactados por las negociaciones en

²⁸ Cf.: <<https://www.agendapropia.co/>>.

²⁹ Cf.: JAMBI: COMUNIDADES AMAZÓNICAS FRENTE A LA PANDEMIA - Manual de uso ancestral de plantas medicinales. (21 jun.2021). Disponible en: <<https://confeniae.net/2021/jambi-comunidades-amazonicas-frente-a-la-pandemia>>. Acceso en: Ago/2021.

la ‘cancha grande’ – especialmente en escenarios de disputas electorales –, siendo a la vez espacios fértiles para brechas de autonomía disfuncionales al sistema político-económico, siempre y cuando las comunidades son efectivamente involucradas.

Por un lado, es verdad que “el proyecto autoritario y jerárquico de Alianza País obligó al movimiento indígena y a la mayoría del campo popular a colocar en primer plano la lucha por la autonomía frente al Estado” (SANTILLANA, 2019, p. 267), forjándose procesos orgánicos de formación, alianzas y posicionamiento político-mediático, en medio a coyunturas altamente conflictivas – como los Levantamientos de 2015 y 2019 – y frente a demandas urgentes, como la pandemia de la COVID-19 (2020). Así, una “pedagogía de la autonomía” – para mencionar a Paulo Freire –, enfocada en los vínculos, en lo relacional, dialógico y horizontal, ha sido retroalimentada por el ‘serpenteo’ al Estado, con trampas, desafíos y algunos logros.

Desde el año de 2018, con la aprobación de las reformas a la LOC (2013), las organizaciones CONAIE y CONFENIAE, con el sector de la sociedad civil en defensa de la democratización de la comunicación, hicieron seguimiento junto a órganos técnicos y, por medio de su autogestión organizativa, lograron concluir el proceso de entrega directa de títulos habilitantes a algunas radios de las nacionalidades amazónicas – Shiwiar, Shuar, Kichwa, Cofán, Achuar, Waorani, Siona (ver Tabla 2). Estas son algunas de las radios que habían sido entregadas desde 2011, con concesiones provisionales (de 1 año), y estuvieron susceptibles a los vientos de la política gubernamental, al impacto de divisiones intraorganizativas y a las dificultades de sostenibilidad económica – deudas con la empresa de energía eléctrica, falta de recursos para capacitar y mantener las y los comunicadores etc.

Entre las voces que han resonado en las ondas radiales amazónicas estuvo la de *Kankuana* Canelos, autonombrada así debido al pájaro de mismo nombre que “canta bonito y misterioso a veces”. Su trayectoria es representativa de los caminos dentro-fuera del territorio; entre medios comunitarios o no; en las coberturas de eventos organizativos y las protestas en las calles; entre el conocimiento ancestral y aquellos impartidos en el segundo semestre del curso de pregrado que la locutora sigue en la Universidad.

Su trayectoria empezó adentro, en el territorio del pueblo Kichwa de Sarayaku, ha pasado por la *Radio Andwa* – una de las frecuencias concedidas bajo el PCRMCPL –, donde *Kankuana* no se ha identificado con el

lineamiento político-organizativo en favor de la expansión petrolera (XI Ronda). Enseguida, *Kankuana* estuvo en la *Radio Pública* (Puyo), vivenciando la comunicación más profesional, con más estructura y equipos, reuniendo los conocimientos que le permitieron aportar, junto con Jiyu Uyunkar (achuar), a la construcción del programa *Remando (Kawinasha)*, en *La Voz de la CONFENIAE*. Inicialmente con transmisiones *online* y, desde septiembre de 2021, con una frecuencia modulada – 99.1 FM.

Dirigir un programa radial para mí es como dirigir una canoa. Tú tienes que saber hacia dónde llevarlo y cómo manejarlo, tienes que saber cómo llamar a la gente, y cómo conectarte con esta gente que está ‘atrás’ [en la canoa], donde no te escuchan, no sabes cómo son, ni de dónde son, y tener esta magia, esta chispa de llamar a la gente³⁰.

La comunicadora ofrece una metáfora como enseñanza: manejar canoas y medios exige un diálogo en medio al equilibrio dinámico (inestable), entre piedras y obstáculos, muchas veces río arriba. No es apenas una cuestión de mantenerse sobre la canoa, sino de saber hacia dónde conducirla, en interacción constante con los(as) que están ‘atrás’.

CONCLUSIÓN

Llegamos al final de este artículo con un abordaje incompleto, ya que la diversidad de los procesos comunicativos supera los límites de este estudio. Nos faltaría enfocar y explorar más el papel fundamental de las mujeres de las diversas nacionalidades, con su cotidiano aporte a la comunicación comunitaria, desde la *chakra* (huertos) o mediante la transmisión de idiomas originarios a sus hijos(as), y también asumiendo roles importantes como lideresas de sus organizaciones.

Quedan ausentes los diversos procesos que se han desarrollado en la Sierra-norte, al centro y sur del Ecuador. Vale mencionar además las acciones que han reunido campañas mediáticas y estrategias jurídicas en defensa de los territorios ancestrales. Hay al menos dos casos emblemáticos: los kichwas de Santa Clara, provincia de Pastaza, y su resistencia mediático-

³⁰ Entrevista virtual a *Kankuana Canelos*, realizada por Maria Luiza Muniz, 20 de noviembre de 2021.

jurídica contra el Proyecto Hidroeléctrico Piatúa; y el fallo histórico y emblemático en favor de la nacionalidad Waorani, contra la violación a su derecho constitucional a la autodeterminación y a la consulta previa, libre e informada sobre planes de explotación de recursos no renovables en sus tierras (bloque 22) – ambos en el año 2019.

La presente investigación-acción participativa – tejida desde la práctica académica comprometida, por un lado, y desde la experiencia comunitario-organizativa (en la CONFENIAE) – propone un análisis sobre las nociones y prácticas individualizadas de ciudadanía *versus* nociones y prácticas que apuntan hacia la validación de derechos colectivos, presentando categorías (*sumak kawsay* y *kawsak sacha*) que ultrapasan la frontera moderna occidental entre el ser humano y la naturaleza – esta última convertida constitucionalmente en ‘sujeta’ de derechos.

Los esfuerzos e inversiones de la CONFENIAE para obtener su primera frecuencia radial comunitaria – válida por los próximos 15 años –, las gestiones constantes entre Puyo-Quito con la intención de obtener, en los marcos legales, el permiso estatal para el funcionamiento de la radio *La Voz de la CONFENIAE*; todo eso se conecta con tejidos comunicativos, intra e inter organizativos, desde los territorios de las nacionalidades.

La experiencia con paneles solares – producidos con materiales como el hierro, el cobre, el litio o el cobalto – y otras alternativas tecnológicas demuestran la búsqueda de la ‘sostenibilidad de la palabra’. Es sintomático que la cuestión energética sea el talón de Aquiles de las frecuencias radiales comunitarias de las nacionalidades amazónicas (algunas todavía aguardando sus frecuencias definitivas), en un país, que vivió la promesa de cambiar su matriz energética, al paso que anunciaba internacionalmente su nuevo *status*: “país megaminero”.

La CONFENIAE y sus avances comunicativos nos permiten abordar una *fluidez estratégica*, un movimiento sinuoso y simultáneo entre la disputa por el espectro radioeléctrico – dentro del Estado –, y adentro la selva, con una incidencia pedagógica, que acciona elementos en *común*, conectando diversidades. Por fin, experiencias recientes permiten comprender la relación intrínseca entre los horizontes autonómicos y la ‘sostenibilidad de la palabra’; no una palabra *ciudadana*, que marca estrictamente la pertenencia subordinada de un individuo a un Estado, sino palabras comunitarias, colectivas, desde/ con los territorios, transfronterizas.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, C. D. DE; GUINDANI, J. F.; MORIGI, V. J. A rádio comunitária como prática de cidadania comunicativa. *Revista FAMECOS*, v. 18, n. 3, p. 959-975, 22 dic. 2011.

ANDRAGO, J. (2013). Crisis de Partidos Políticos: la constante en la democracia ecuatoriana. *El Outsider*, 1. Disponible en:

<<https://doi.org/10.18272/eo.v1i1.197>>. Acceso en: Ago/2021.

CERBINO, M.; MALUF, M.; RAMOS, I. **Los Enlaces Ciudadanos del presidente Rafael Correa: entre la exaltación del pueblo y el combate a los medios.**

Quito: FLACSO Ecuador, 2016. 341 p. Disponible en:

<<https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/57013.pdf>>. Acceso en: Ago/2021.

CON PLATAFORMA DIGITAL se rastrea el alcance del Covid-19 en el Oriente: 1435 casos en pueblos ancestrales. *Revista El Universo*, 2020. Disponible en: <<https://www.eluniverso.com/noticias/2020/07/14/nota/7906446/covid19-confeniae-plataforma-monitoreo-amazonia/>>. Acceso en: Ago/2021.

COSTA FILHO, I. C. Cidadania comunicativa e autonomia comunicativa: lutas pelo direito à comunicação nas rádios comunitárias. Brasília: **E-compós** (Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação), v. 23, ene-dic, publicação contínua, 2020, p. 1-20.

Disponible en: <<https://doi.org/110.30962/ec.1771>> Acceso en: Ago/2021.

DAGNINO, E. Os movimentos sociais e a emergência e uma nova noção de cidadania. In: DAGNINO, Evelina (org.). **Anos 90: política e sociedade no Brasil.** São Paulo: Brasiliense, 1994.

ECUADOR. Ley Orgánica de Comunicación. **Quito**, Año I, n. 22, 25 de junio de 2013.

FALS BORDA, O. et al. **Causa popular, ciencia popular: Una metodología del conocimiento científico a través de la acción.** Bogotá: Publicaciones de la Rosca, 1972.

FREIDENBERG, F.; SÁEZ, M. A. **Los dueños del poder.** Los partidos políticos en Ecuador (1978 - 2000). Quito: FLACSO Ecuador, 1ª Ed.: diciembre, 2001, 294 p. Disponible en:

<<https://biblio.flacsoandes.edu.ec/catalog/resGet.php?resId=45029>>. Acceso en: Ago/2021.

KECK, M. & SIKKINK, K. **Activists beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics**. Ithaca: Cornell University Press, 1998.

MARCHA por un diálogo con resultados sale desde Unión Base, Puyo rumbo a Quito. **Conaie**. 2017. Disponible en <<https://conaie.org/2017/11/27/marcha-dialogo-resultados-sale-desde-union-base-puyo-rumbo-quito/>>. Acceso en: Ago/2021.

MARTÍN-BARBERO, J. Ensanchando territorios en comunicación/Educación In: **Comunicación - Educación: Coordenadas, abordajes y travesías** [en línea]. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2000 (generado el 29 julio de 2021). Disponible en: <<https://doi.org/10.4000/books.sdh.193>>.

MATA, M. C. Comunicación y ciudadanía. Problemas teórico-políticos de su articulación. **Revista Fronteiras – Estudos midiáticos**, VIII (1): 5-15, enero/abril 2006.

MUNIZ, M. L. de C. **A busca pela palavra roubada: estratégias de comunicação e articulação de povos e nacionalidades indígenas na Amazônia equatoriana**. 2016. Tesis (Doctorado en Sociología) – Universidad de Brasília, Brasília, DF, 2016. Disponible en: <<https://repositorio.unb.br/handle/10482/22751>>. Acceso en: Ago/2021.

MUNIZ, M. L. de C. Educación y Territorio en el “Nuevo Ecuador”: Viejas Prácticas para nuevos modelos. In: SOUZA, S. R. M.; SANTOS, L. C. (org.). **Entre-linhas: educação, fenomenologia e insurgência popular**. Salvador: EDUFBA, 2019. p. 163-190. Disponible en: <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/32041/1/Entre-linhas-educacao-fenomenologia-insurgencia_vol6_miolo-RI%20%281%29.pdf>. Acceso en: Ago/2021.

MUNIZ, M. L. de C. La articulación Estado-empresa en Ecuador. La “socialización de la política pública minera” como trampa al Convenio 169 de la OIT. **Ecuador Debate**, n. 106, 2019.

MUNIZ, M. L. de C. Las políticas correístas que dividieron a La Amazonía. **Revista La Barra Espaciadora (LDE)**, 30 de marzo de 2017. Disponible en: <<https://www.labarraespaciadora.com/ddhh/las-politicas-extractivistas-dividieron-la-amazonia-ecuatoriana/>>. Acceso en: Ago/2021.

MUNIZ, M. L. de C. Conflictos reales, estrategias virtuales: redes sociales, divisiones y articulaciones intra e interorganizativas en la Amazonía equatoriana. In: MORALES, E. N. & FIGUEIREDO, G. G. de (comp.). **Tejiendo desde la contrahegemonía**. Medios, redes y TIC en América Latina. 1ª Ed. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de

Investigaciones Sociales, octubre de 2020 87-129. Disponible en: <http://ru.iis.sociales.unam.mx/bitstream/IIS/5818/2/Tejiendo_contrahegemonia.pdf> Acceso en: Ago/2021.

MUYOLEMA, A. Interculturalidad, Sumak Kawsay y diálogo de saberes. **Estado & comunes**, Quito, v. 1, n. 1, 15 mayo, 2019.

PACARI, N. Reflexiones sobre el proyecto político de la CONAIE: logros y vigencia. In: SIMBAÑA, F. & CAGUANA, A. (comp.); ABARCA, M. M. (ed.), **Así encendimos la mecha**. Treinta años del levantamiento indígena en Ecuador: una historia permanente, p. 13-24. Quito: Abya Yala, 2020.

QUIROGA, H. (2005). El Ciudadano y la Pregunta por el Estado Democrático. **Estudios Sociales**, Santa Fe, 14(1), 1998, 19-41. Disponible en: <<https://doi.org/10.14409/es.v14i1.2395>>. Acceso en: Ago. 2021.

RADIO la voz de la Confeniae ya tiene su título habilitante. **Confeniae**, 2021. Disponible en: <<https://confeniae.net/2021/radio-la-voz-de-la-confeniae-ya-tiene-su-titulo-habilitante>>. Acceso en: Ago/2021.

RHIZOMATICA gana el mozilla off-the-grid challenge. **Asociación para el Progreso de las Comunicaciones – APAC**, 2018. Disponible en: <<https://www.apc.org/es/news/rhizomatica-gana-el-mozilla-grid-challenge>>. Acceso en: Ago/2021.

SANTILLANA ORTIZ, A. Política de la delegación y tiempos de incertidumbre en Ecuador: forma estatal de pueblo y ambivalencias de la autonomía, 257-278. In: MAKARAN, Gaya; LÓPEZ, Pabel; Wahren, Juan (coords.). **Vuelta a la autonomía**. Debates y experiencias para la emancipación social desde América Latina. México: Bajo Tierra A.C. y Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe – UNAM, 2019. 322 p.

SECRETARÍA NACIONAL DE PLANIFICACIÓN Y DESARROLLO. Plan Nacional para el Buen Vivir. 1ª Edición. Quito, 2013-2017. Disponible en: <<https://observatorioplanificacion.cepal.org/sites/default/files/plan/files/Ecuador%20Plan%20Nacional%20del%20Buen%20Vivir.pdf>> Acceso en: Ago/2021.

SIMBAÑA, F. Plurinacionalidad y derechos colectivos. El caso ecuatoriano. En Dávalos, Pablo (ed.). **Pueblos indígenas, estado y democracia**, p. 197-215. Buenos Aires: Clacso, 2005.

TILLY, C. Movimentos sociais como política. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 3, 2010. VITERI GUALINGA, C. (2002). Visión indígena

del desarrollo en la Amazonía. **Polis**, n. 3, publicado el 19 noviembre 2012. Disponible en: <<http://journals.openedition.org/polis/7678>>. Acceso en: Ago/2021.

WALSH, C. (2014). Pedagogías decoloniales caminando y preguntando: Notas a Paulo Freire desde Abya Yala. Mar del Plata: **Revista Entramados - Educación Y Sociedad**, Universidad, Año 1, n. 1, dic. pp. 17-31.

WALSH, C. ¿Qué conocimiento(s)? Reflexiones sobre las políticas de conocimiento, el campo académico, y el movimiento indígena ecuatoriano. **Boletín ICCI RIMAY**, 2001, año 3, n. 25. Disponible en: <<http://icci.nativeweb.org/boletin/25/walsh.html>> Acceso en: Ago/2021.

ZIBECHI, R. Autonomías y autogobiernos después del progresismo, 203-218. In: MAKARAN, G.; LÓPEZ, P. & Wahren, J. (coords.). **Vuelta a la autonomía. Debates y experiencias para la emancipación social desde América Latina**. México: Bajo Tierra A.C. y Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe – Universidad Nacional Autónoma de México, 2019. 322 p.

A COMUNICAÇÃO WAMPÍS EM SUA PRODUÇÃO RADIOFÔNICA

Leandro Bonecini de Almeida

Doutor em Ciências Sociais pelo do Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade (CPDA), da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Possui Mestrado pelo Programa de Pós-graduação em Estudos Latinoamericanos da Universidade Nacional Autônoma do México (2015). É Bacharel (2012) e Licenciado (2017) em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

Tem experiências de trabalho em ensino, pesquisa e extensão. Suas áreas de atuação incluem: geopolítica, ecologia política dos conflitos sociais, ambientais e territoriais na América Latina, com ênfase na territorialização das indústrias da matriz energética como barragens, mineração e petróleo; antropologia política, social e etnografia amazônica; terras, territórios e conflitos interétnicos indígenas; geografia humana e epistemologias do sul. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1434-2816>. Correio eletrônico: bonecinialmeida@ufrj.br

Resumo: O presente artigo tem como objetivo refletir sobre a comunicação wampís a partir da análise da produção radiofônica do Governo Territorial Autônomo da Nação Wampís realizada por sua rádio comunitária, Tuntui Wampís – 94.7 FM. Esta é operada por uma equipe de comunicadoras e comunicadores polivalentes, que realizam permanente investigação e documentação sobre as questões do território integral da Nação Wampís. Circulam as práticas e conhecimentos das ontologias relacionais gerando um conjunto de sínteses sobre os desafios, necessidades e obstáculos para a autonomia e a vida plena, expressa no conceito de Tarimat Pujut. Para alcançar tal fim, foram selecionados alguns dos programas da grade, em idioma espanhol, os quais foram transcritos, analisados e colocados em perspectiva com as narrativas históricas, autônomas e coloniais. As agências sonoras, os mitos e as poéticas wampís são percebidas como imagens de múltiplas sensorialidades e temporalidades, espaços oníricos, cosmologias, conflitos, aspirações, desejos e potências, transpostas em ondas eletromagnéticas. A escuta atenta da linguagem e comunicação sonora wampís expressa um conjunto de conhecimentos, epistemologias e ideologias acerca dos mundos das sociedades amazônicas e as escalas globais.

Palavras-chave: Wampís; Comunicação; Rádio Comunitária; Amazônia; Peru.

Resumen: El objetivo de este artículo es reflexionar sobre la comunicación Wampís a partir del análisis de la producción radiofónica del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampís realizada por su radio comunitaria, Tuntui Wampís – 94.7 FM. Está a cargo de un equipo de

comunicadores que realiza una investigación y documentación permanente sobre los temas del territorio integral de la Nación Wampís. Hacen circular las prácticas y los conocimientos de las ontologías relacionales generando un conjunto de síntesis sobre los desafíos, las necesidades y los obstáculos para la autonomía y la vida plena, expresados en el concepto de Tarimat Pujut. Para ello, se seleccionaron algunos programas de la parrilla, en lengua española, que fueron transcritos, analizados y puestos en perspectiva con los relatos históricos, autonómicos y coloniales. Las agencias-sonido, los mitos y la poética wampís se perciben como imágenes de múltiples sensorialidades y temporalidades, espacios oníricos, cosmologías, conflictos, aspiraciones, deseos y poderes, transpuestos en ondas electromagnéticas. La escucha atenta del lenguaje y la comunicación de los sonidos wampis expresa un conjunto de conocimientos, epistemologías e ideologías sobre los mundos de las sociedades amazónicas y las escalas globales.

Palabras clave: Wampís; Comunicación; Radio Comunitaria; Amazonía; Perú.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho é uma aproximação das teorias wampís da comunicação. Especificamente, trata-se de situar discursivamente as narrativas do primeiro autogoverno de uma nação originária na Amazônia peruana, fundado em 2015, o Governo Territorial Autônomo da Nação Wampís (GTANW). Seu território está localizado a noroeste da Amazônia, nas bacias do Rio Kanus (Santiago) – Distrito Rio Santiago, Província Condorcanqui, Departamento Amazonas – e Kankaim (Morona), no Distrito Morona, Província Datem del Marañón, Departamento Loreto. Próximo à face oriental dos Andes, seguindo as cordilheiras do noroeste amazônico, está a Cordilheira do Cóndor (Wichinkin Mura), o Cerro de Tuntanain, e a Cordilheira de Kampankis (*Kampankias Murari*) em meio às bacias dos rios Kanus e Kankaim, ambos desaguando na Bacia do Rio Marañón.

A cultura wampís compartilha a (re)produção da vida e fronteiras com outras culturas identificadas no grupo etnolinguístico Jívaro¹, Aénts

¹ Existe uma discordância sinalizada pelos Shuar, no Equador, sobre a denominação “Jívaro”, por sua conotação e origem colonial e racista. Os primeiros registros coloniais no século XVI utilizam os nomes “Giuarra”, “Xíbaro” como castelhanização da palavra “Shuar” ou shuara, que significa “pessoa humana”.

Recentemente, a partir na colonização na década de 1960, o Estado e missionários cristãos passam a se referir aos “Huambisas”, derivação do etnônimo “Wampís”. Por isso se propõe

Chicham ou simplesmente Aénts – entre estes, os Awajún a oeste, Shuar ao norte e, no Equador, os Achuar e Chapras ao leste – e outras culturas nacionalizadas na história de formação social do Peru. Os Shuar ao norte do território Wampís também se referiam a estes como *tsumu shuar*, ou “shuar do rio abaixo” ou “das terras baixas”. Já Aénts significa “pessoa” ou “gente” em sentido genérico, incluindo seres não humanos, além dos humanos, com suas potências anímicas, perspectivas e intencionalidades. Por sua vez, o termo *chicham* é polissêmico e pode significar “palavra” ou “fala” (JUNCOSA, 2005), “idioma”, “voz”, “mensagem”, “notícia” (JAKWAY; HORACIO LORENZO; ARTURO ANTONIO, 1987; GERMAN PEÑA, 2015). Segundo Juncosa (2005), – em sua “etnografía de la comunicación verbal Shuar” – existem “formas de habla” – nomear, ordenar, instruir, mentir, protestar, ameaçar, entre outras – e aspectos determinantes da linguagem, como o gênero, o sexo, a idade, os conhecimentos práticos e experiências vividas.

O território wampís é ocupado e perpassado por diversas agências de territorialização contraditórias e que dão sentido às transformações multiescalares das amazônias. Como indica Celso Petsain Yacum, comunicador wampís, também nesta publicação, o consumo de tecnologias e redes sociais corporativas está associado a atividades de exploração realizadas por madeireiros e garimpeiros ilegais, e aquelas das instituições públicas do Estado e/ou por empresas privadas, no contexto das concessões de lotes para mineração em território Wampís, a extração de petróleo e seu transporte pelos ramais do Oleoduto Norteperuano, a construção de estradas (“Eje Vial V”) e barragens no Rio Marañón, a pesca irregular, entre outras ameaças, como a contaminação da terra e da água (BONECINI-ALMEIDA, 2021).

O processo de organização autônoma e de autogoverno é uma dinâmica de criação política, da defesa territorial, em que diferentes necessidades são pautadas em encontros comunitários ou grandes assembleias, as *Cumbres* ou *Uun Iruntramu*, que são as instâncias máximas de decisão. O encontro de vozes e vidas das 85 comunidades wampís em seu território social-natural é fonte fundamental de conhecimentos, debates, reflexões e decisões que nutrem a produção da comunicação radiofônica. Trata-se de observar e analisar os discursos comunicados às comunidades wampís, para caracterizar o processo de acumulação de relações espacializadas, memórias, traumas, projetos, críticas, afetos, vontades

usar para o conjunto de nações a designação “Aénts Chicham” (DESHOULLIÈRE; UTITIAJ PAATI, 2019). O GTANW não se posicionou publicamente sobre este tema (BARCLAY, 2020).

coletivas e conflitos – sejam intra ou intercomunitários, interétnicos ou institucionais – para realização do *Tarimat Pujut*. Tal princípio, traduzido como a vida plena, vida em abundância ou o viver bem, pressupõe uma ética na medida em que é mobilizada sempre em variadas combinações e nexos de complementariedade, oposição, contradição, pois é um devir dialógico e relacional. Como sugere Escobar (2016), são práticas éticas e políticas plurais de alteridade e igualdade radical, de justiça social entre mundos e seres diversos, e a não hierarquia entre estes.

Objetivamente, foram selecionados aqueles programas produzidos – majoritariamente pelos comunicadores Evaristo Pujupat Shirarp e Milton Antonio Antich – em idioma espanhol². Esta precisão é necessária justamente porque o idioma wampís é priorizado na programação, sobretudo *ao vivo*. Porém, a amostra selecionada pode permitir o entendimento sobre a comunicação comunitária e cotidiana realizada por esta nação originária da Amazônia peruana. O conjunto de dados (*dataset*) selecionado consta de dois tipos ou formatos de produtos radiofônicos, totalizando aproximadamente cem minutos de áudios transcritos: *spots* ou programas curtos; e programas longos com múltiplas vozes.

Os spots são: *Agua e vida* (2min 33seg); *Cambio climático* (4min 18seg); *Contaminación del agua* (1min 58seg); *Deforestación* (2min 50seg); *Memoria wampís* (6min 15seg); *HIV/AIDS* (1min 3seg). Já os programas longos analisados são: *Autonomia* (33min 50seg); *Educación Ambiental* (34min 16seg); *Relación con la naturaleza* (20min 17seg). Estas são algumas das questões que atravessam a agenda de autonomia do GTANW, muito mais ampla e complexa que a operação formal da instituição na medida das relações comunitárias, de parentesco, gênero e trabalho da Nação Wampís. Após a transcrição dos programas, em idioma espanhol, foram filtradas as palavras sem valor semântico (*stop words*). Foi feita a mensuração da recorrência de palavras-chave que permitam identificar a centralidade de conceitos associados ao sistema de conhecimento wampís ou a (teoria da) comunicação wampís. O processamento e a análise dos dados se deram por

² São uma parcela do total de programas, dos quais vários, por estarem em idioma wampís, não foram considerados pelos limites de conhecimento do autor e serão futuramente estudados na medida da disponibilização de traduções. Portanto, não são aqui pormenorizadas outras fontes do pensamento teórico-política wampís, como são os cantos cósmicos *Anentak* e/ou *Nampet*, documentos oficiais públicos do GTANW; entrevistas ao vivo e todas as participações de moradores com sua palavra na Radio Tuntui Wampís.

meio de diferentes trabalhos³, o que resultou na seguinte nuvem de palavras (Figura 1).

Figura 1: Palavras-chave da comunicação oral intercultural.



Entre as cerca de 1.920 palavras diferentes contadas destacam-se algumas das mais frequentes e significativas. A recorrência destes termos na oratória e nos discursos wampís em diferentes âmbitos, inclusive além da esfera radiofônica, demonstra a centralidade de conflitos e desafios atuais desta nação originária e da Amazônia. Podemos agrupá-los em dois conjuntos: o primeiro associado à cultura política e à identidade wampís, que dá legitimidade ao poder e ao governo autônomo da Nação Wampís em seu território integral, chamado *Inã Wampisti Nunke*. O segundo grupo de termos é próprio da ecologia wampís enfatiza as relações com a vida, a natureza, o meio ambiente, os Bosques (*Ikam*) e as Águas (*Entsa*) em todas as suas formas. A seguir, se discutirá para cada conjuntos os termos focais e sua implicação para a comunicação e as relações, a fim de entender como estes

³ Desde aqueles cotidianos realizados junto aos comunicadores e comunicadoras wampís em seu território, da leitura das referências temáticas e antropológicas ao uso de diferentes softwares: VLC para reprodução dos áudios; LibreOffice para transcrição dos registros sonoros para texto; e o programa livre de código aberto Orange (DEMSAR et al., 2013), desenvolvido em código Python pelo Bioinformatics Lab da Universidade de Liubiana (Eslovênia) para processamento, mineração e visualização de dados.

nos explicam, postos em contexto, o conhecimento objetivo da realidade comunicada.

CONJUNTO 1 – WAMPÍS, NACIÓN, TERRITORIO, GOBIERNO, COMUNIDADES, PODER

A expressão *Wampís* ou *Huambisa*, enquanto etnônimo, não tem uma clara origem, porém duas interpretações são mais difundidas entre os wampís (PITMAN et al., 2012; SURRALLÉS; RIOL GALA; GARRA, 2017): a primeira tem origem no nome do peixe *wampí* (“sábalo macho” ou *Salminus iquitensis*), associado à velocidade e agilidade próprias dos wampís em mover-se pela selva durante as batalhas; a outra atribui o nome Wampís a *Wampu* (“Ojé”, *Ficus* sp.), uma planta de uso medicinal abundante na Cordilheira de Kampankis. O nome *wampís* – como pode ser notado no Estatuto Fundacional do GTANW⁴ – é reiterado como afirmação de uma identidade cultural e política, constituinte de uma unidade humana-natural singular, uma *nación* ou *nación originária* (BONECINI-ALMEIDA, 2021).

Los wampís antiguamente vivían en las cabeceras de las quebradas de Río Santiago y Morona en forma dispersa y eran nómadas que temporalmente se trasladaban de un lugar a otro en busca de sitios adecuados con abundancia de recursos naturales, la flora y fauna, para cubrir fácilmente sus necesidades alimenticias y la construcción de sus viviendas. (...) Durante largo tiempo afrontan la esclavitud por los madereros y caucheros que inculcaron la ideología política de la civilización, protagonizando abusos, explotación y otros maltratos, lesiones de los derechos humanos. Ello motivó el enfrentamiento y matanza entre los pueblos indígenas, maderos y caucheros. No obstante en el año 1959 y 1960 la religión católica y evangélica promovieron la creación de escuelas cristianas (...), educación impuesta de la cultura occidental, lo que generó confusión y olvido de su cultura propia de wampís (Milton A. Antich, Programa “Autonomía”).

⁴ O Estatuto Constitutivo, o Pacto Sociopolítico e a Fundamentação Jurídica para o reconhecimento do Território Integral Wampís podem ser consultados em: <https://nacionwampis.com/autonomia-en-accion/>. Para uma descrição do Estatuto do GTANW, ver Bonecini-Almeida (2021).

As táticas de defesa⁵ permitiram a não submissão ou migração total frente aos assédios coloniais, ainda que tenham gerado dispersão dos assentamentos, afetando a frequência e o grau dos deslocamentos nas hinterlândias do território ampliado, a partir de clãs, núcleos familiares, de parentesco e suas alianças. A apropriação recente do termo nação se dá no contexto dos convênios e tratados internacionais, tendência iniciada após a Segunda Guerra Mundial. Existe uma profunda contradição inerente a este processo, porque a ideia de nação compõe os princípios do Estado moderno, próprio do expansionismo cristão e ocidental, que se territorializa pela conquista e a colonização. Porém, a partir de meados de século XX, a crítica e a prática anticolonial ampliam as discussões sobre as nações e povos, que, no interior de Estados ou não, constituem unidades sociais com direitos fundamentais, disjuntiva objeto de debate entre multiculturalismo e a autodeterminação.

No quizás con una visión de crear otro país, sino dentro de la república peruana, la Nación Wampís es una *nación* originaria que nosotros desde mucho más antes - porque la historia, el estudio antropológico dice que la existencia de este pueblo es de 7.000 años - que creen la República Peruana, antes que llegue la Conquista éste pueblo existía (*waimaku* Andrés Noningo, Programa “Autonomía”).

Um dos princípios de defesa das nações originárias é justamente a sua anterioridade e/ou oposição ao Estado. No caso wampís, podemos considerar suas resistências ao Reino Mochica, ao Império Inca, à Colônia Espanhola e, finalmente, às derivações republicanas pós-independência, em 1820. Porém, como nos adverte Amin (1989), a ideologia nacionalista se fundamenta justamente no mito de uma nação que preexistiu a sua constituição como Estado, instituição decisiva para a (re)construção da nação.

Considerando que la *Nación Wampís* debe determinar por sí mismo su destino y definir su propio desarrollo cultural, social, económico y político debiendo el estado peruano cumplir su papel de apoyar dicha determinación eliminando los obstáculos que se opongan y tomando las medidas necesarias para ello. Reforzados por la memoria de Wajuyat,

⁵ Utilizar pontos elevados do terreno para obter vantagem ou lançar rochas por desfiladeiros; colocar armadilhas e dardos envenenados no terreno; pintar o corpo todo de jenipapo (*Suwa*) para melhor camuflagem; ou estabelecer alianças com outros seres da floresta, como o macaco-branco (“mono blanco” ou *Tsere*).

Kuja, Pujuwau, Pirush, Shimpu, Tsamarain y tantos otros que lucharon por defender nuestro territorio contra los invasores españoles y los buscadores de minerales de nuestras tierras en los siglos pasados. Como recuerda la historia y guiados por el recuerdo de nuestro héroe Sharian que luchó valientemente hasta lograr la paz definitiva con nuestros vecinos para poder vivir una buena vida en nuestra propia tierra. (Evaristo Pujupat Shirap, em *spot* “Memoria wampís”).

Estes heróis – longe da idolatria dos mártires da pátria – são contados nas histórias orais sobre longas e seguidas lutas de resistência à colonização. Um momento lembrado é a insurreição organizada em 1599, quando Jívaros aliados aos Maca, aos Huamboya e provavelmente aos Cañar da serra andina, teriam exterminado parte significativa da população espanhola da região, especialmente das localidades de Logroño e Sevilla del Oro, localizadas entre os rios Paute e Upano. Este não foi um fenômeno isolado, senão um estado de rebeliões e ataques dispersos e furtivos a fim de debilitar as tentativas de sedimentação de sedes coloniais. Esta rebeldia gerou mitos historiográficos – em muito exaltados pelos que se consideravam “vítimas”, como missionários, militares e conquistadores – da ferocidade dos “índios”. São memórias coletivas das experiências vividas, sensivelmente, nas comunidades wampís em diferentes momentos da sua história.

Os “vecinos” ou vizinhos, mencionados acima, são os Awajún, que além de importantes aliados – como no caso dos conflitos provocados pelo Estado no Baguazo, em 2009 – são também antagonistas e inimigos em conflitos envolvendo a exploração da recursos e comércios com os colonos *apach*, a exploração da borracha, de peles, de madeiras e minerais. Este conflito permanece hoje, especialmente no curso do Baixo Santiago, onde compartilham parentescos, comunidades e fronteiras.

As conexões entre passado, presente e futuro nas literaturas orais ou oralituras (WEIR, 2020) elaboradas por ou sobre entidades de poder, sejam ancestrais ou cosmológicas, heroicas ou ordinárias, habitam o território e tecem as comunidades da Nação Wampís. Estes cantares e contares dão sentido a um grande espectro de fenômenos da reprodução da vida.

Fortalecidos asimismo por los cantos Ánen de nuestras mujeres que cultivaron nuestras tierras bajo el consejo de Nunkui para alimentar a nuestras familias y que en los momentos más graves supieron apoyar a nuestros guerreros para enfrentar a quienes pretendieron sacarnos de nuestras tierras ancestrales: *Iña Nunke*. Inspirados por la sabiduría de Etsa, maestro guiador de la vida, de Nunkui, madre de la agricultura, y conmemorando los consejos de los grandes visionarios – *waimakus* – los wampís iluminados y fortalecido

por el Arutam por siempre seguirán defendiendo la Madre Tierra. Memoria de la Nación Wampís (Evaristo Pujupat Shirap, em *spot* “Memoria wampís”).

Conhecidas e reconhecidas as entidades são cantadas em canções cósmicas Ánen, chamadas também de “plegarias” (INOACH SHAWIT, 2021), “ícaros”, “suplicas” (SURRELLÉS; RIOL GALA; GARRA, 2017, p. 56). Cantos feitos por mulheres que carregam nos seus cestos (*chankin*) e braços as novas gerações, e estão ativamente construindo seu próprio governo. O domínio das canções de poder – “do coração”; “cósmicas”, “dos espíritos” –, Ánen (ou Ánent) é princípio e meio de relação com a natureza, da qual podem vir também castigos. São cantos animados pela herança das ancestrais wampís ou *iña uúntri* (tradução própria) em busca do *Tarimat Pujut*: viver bem ou em vida plena. Santos-Granero y Barclay (2010) refletem sobre a percepção da violência capitalista nos territórios de Awajun e Wampís, com base nas “eco-cosmologias nativas”, nas “economias políticas de vida” e em éticas populares de autorregulação.

Desde la cosmovisión que tenemos, el espacio que ahí, según nuestro conocimiento, viven los seres espirituales que fortalecen el hombre. Abarca todo al decir territorio integral, hay cuatro espacios, decimos: el espacio del aire y cielo o atmósfera, suelo, subsuelo, agua. Nos pertenece a nosotros porque de allí recibimos la visión, la fuerza, el conocimiento, habilidad que se dice. Entonces eso es el espacio y eso abarca el *territorio integral*, le ponemos el nombre como *Nación Wampís* (Gerónimo Petsain Yacum, Waisram da Bacia do Rio Santiago, Programa “Autonomía”).

O conceito de território desenvolvido no processo de organização dos governos autônomos da Amazônia peruana⁶ se dá no campo jurídico, filosófico e sociobiológico, assim como é corporal, pois o poder está territorializado em relações vivas. Estas iniciativas de autonomia respondem à urgente necessidade de defesa da integridade territorial.

⁶ A organização dos governos autônomos peruanos começa a se dar a partir em meados da década de 1990, em um grave contexto de violações decorrentes das guerras de fronteira entre o Peru e Equador – Falso Paquisha (1981) e Cenepa (1995). Foram determinantes também as ofensivas neoliberais na década de hegemonia do Fujimorismo e nos anos 2000 as políticas de Estado orientadas para realização de acordos de livre comércio com os Estados Unidos.

La Nación Wampís, como los demás pueblos, además de resistir, va desarrollando el pensamiento estratégico de defensa de los territorios porque territorio es todo, nosotros somos parte de los bosques, de las tierras, de las cochas. Es algo integro (Programa “Autonomía”, Shapiom Noningo Sesén e Wrays Pérez Ramírez).

A extensão territorial ocupada é de 1.327.770 hectares, dos quais apenas 400 mil estão titulados, aproximadamente 33% do território integral (NONINGO; BARCLAY, 2021, p. 572). Esta região é reconhecida pela sua grande biodiversidade (PITMAN et al., 2012), riqueza das comunidades de espécies que nela habitam, para a humanidade e os equilíbrios ecológicos: a floresta é para os Wampís “la base de nuestra cultura, de nuestra sabiduría y de la construcción de nuestro propio sistema de vida” (NONINGO, 2021, p. 44).

El principal objetivo es por la defensa de nuestro *territorio* y para defensa de nuestros derechos colectivos. Lo que pensamos es autogobernar nosotros mismos nuestro *territorio*, nuestros recursos naturales, porque cuando gobierna el gobierno nacional, totalmente contamina, destruye (Juan Noningo Puwe, Diretor de Política do GTANW).

Teniendo como objetivo la defensa de la madre naturaleza, que es el *territorio* y los *bosques*, hemos encontrado varios desafíos, varias amenazas ahí: 1) está la minería ilegal que está presente, porque la minería ilegal utiliza mercurio, entonces contamina las *aguas*; 2) está la actividad petrolera en los Lotes 116 y 64; 3) está el megaproyecto de hidroeléctrica en Manseriche; 4) está el Quinto Eje Vial dentro de la Firma de la Paz entre Ecuador y Perú, por Santiago y por Morona (Pamuk Wrays Pérez Ramírez, Programa “Autonomía”).

Em muitos casos se diz “Nação Wampís” como sinônimo do GTANW, ambos afirmados como criação, invenção que projeta temporalidades de longa duração para os desafios do futuro das estruturas sociais, epistemológicas e civilizatórias. As nações originárias buscam reconstruir suas autonomias e os poder sobre seus territórios.

Frente la presencia de ONGs que captan fondos en nombre de los pueblos indígenas en el departamento de Amazonas en la provincia de Condorcanqui los pueblos Awajún y *Wampís* en el año 1977 crean una organización denominada Consejo Aguaruna y Huambisa (CAH) con la finalidad de reivindicar su derechos colectivos de la educación, salud, *territorio* y el

ejercicio de su autonomía (Milton A. Antich, Programa “Autonomía”).

São diversos os assédios: das missões jesuítas, das suas *reducciones e correrias*, a evangelização simultânea à escolarização tutelar, ou à Lei de Comunidades Nativas de 1974 – alterada em 1978 – que reconhece apenas a personalidade jurídica de comunidades tituladas como unidades territoriais dotadas de direitos. Desconhece o conjunto do território ocupado por todo povo ou nação, formando uma espécie de arquipélago de entidades ficcionais e arbitrárias em um território contínuo, o que alterou as relações de poder anteriores em novos desenhos institucionais. Neste contexto, ocorre a fundação das escolas de alfabetização e evangelização, e das políticas de “combate à pobreza” ou aos pobres, a inserção de ONGs e a fragmentação das instituições de representação dos “povos indígenas”. Posteriormente, no ano de 1987, na Comunidade de Puerto Galilea, sede do Distrito Rio Santiago, seria conformado o *Comité de Desarrollo de las Comunidades de Río Santiago* (CODECOHRSA), segundo Milton A. Antich, no Programa “Autonomía”.

En la Comunidad de Galilea, el 5 agosto de 1995, los *wampís* constituyen la Federación de las Comunidades Nativas de Río Santiago (FECONAHRSA), unificando todas las *comunidades*, luego convirtiéndose en la Federación de Comunidades Huambisas de Río Santiago (FECOHRSA), pionera de la conformación del Gobierno Autónomo Wampís (Milton A. Antich, Programa “Autonomía”).

Pueblo *Wampís* reunido en la Comunidad de Soledad, cuenca del Río Santiago, con más 200 representantes de 85 comunidades, declaró un 29 noviembre de 2015 la conformación del primer gobierno autónomo del Perú. La declaración formal del *Gobierno Wampís* es resultado de un largo proceso de varios años en el cual la *Nación Wampís* sostuvo más de 50 reuniones comunales y 15 asambleas generales para elaborar y debatir el estatuto (Milton A. Antich, Programa “Autonomía”).

Tal ação coletiva tem um profundo significado criativo e transformador. Evoca a “ética e responsabilidade” com base nos conhecimentos e práticas de *Etsa, Mikut, Nunkui, Nayap, Shakai*. O Estatuto do GTANW e as práticas wampís reafirmam a cidadania peruana, a defesa da existência plena e digna da Nação de Wampís, por meio de e apesar da apropriação dos códigos ocidentais, entre eles a Constituição Política e os tratados internacionais, que, diante das cosmologias da Nação Wampís, criam um conjunto de desafios teóricos e políticos.

El planteamiento que nosotros hemos hechos es el reconocimiento de todo el *territorio* tradicional que hemos ocupado durante miles de años. Y por eso la *Nación Wampís* ha decidido no a la titulación de nuevas comunidades, sino el reconocimiento en su totalidad del hábitat ocupamos. Si le pedimos titulación, el Estado lo que va hacer es titular a las *comunidades* sin tomar en cuenta todo el área tradicional. (...) Después de titulada todas las áreas “libres” van a servir como concesiones forestales, petroleras o mineras (Pamuk Wrays Pérez Ramírez, Programa “Autonomía”).

As comunidades foram em grande medida fundadas pelas autoridades dos clãs familiares assentados ao redor de uma área – geralmente um curso de água, concentração de fauna, flora e outros elementos histórico-culturais – como meio de garantir o relacionamento com o Estado. Porém, as comunidades, apesar desta estrutura exógena, sustentam-se nas relações de parentesco, (re)produção, convivência e comunalidade. Segundo o comunicador e educador wampís Elmo Antonio Antich, suas razões comunitárias para comunicar são:

Para mi la comunicación comunitaria de la lucha es sacar informaciones para hacer conocer lo que es nuestro, lo que estamos defendiendo; (por) la contaminación, o lo que está haciendo el estado peruano. Algunos vienen para explotar las mineras ilegales y no está informado el pueblo (entrevista realizada em 19 de janeiro de 2020).

Já para Nanci Itijat, o sentido comunitário e coletivo do seu trabalho como comunicadora se dá por outras razões:

La importancia seria para (...) servir en la *comunidad*, en el Río Santiago. Brindar todo lo que nos enseñan (...) para comunicarnos fácilmente y todo lo que pasa, todo lo que sucede acá en nuestro *territorio*, todo los problemas que existen, para comunicar, estar comunicado, estar informados.

Entre os “problemas” para “comunicar”, estão as práticas coloniais das culturas Estado-centradas, que limitam “outros” poderes, violentam as nações anteriores ao próprio Estado, inclusive por seu aparato jurídico e policial. Por isso, um dos embates é a abrangência dos poderes, evidentes nos limites e alcances da personalidade jurídica de agências não hegemônicas, seja dos governos autônomos das nações originárias, ou da Natureza, da floresta e os ecossistemas enquanto sujeitos de direitos. São reflexões e ações para investigação sobre as relações entre conhecimentos, direitos e poder.

Recursos como el agua, el suelo, las cataratas, las cochas, los cerros y las piedras. Para ciencias la piedra no tiene vida (elemento abiótico), en el pensamiento indígena son entidades importantes con quienes se relacionan para poder obtener lo que quieren en su vida diaria (Milton A. Antich, Programa “Como nos relacionamos con la naturaleza”).

A comunicação cósmica e onírica caracteriza a cosmologia wampís e as relações entre entes vivos, dotados de consciência e vontade, pois são diversas as comunidades autônomas – humanas e não humanas – aliadas ou em guerras intermitentes que tecem os discursos para defesa e proteção do território face às ameaças externas dos que não falam (*chicham*) como “nós” Wampís. É ancestral a comunicação com os nós-outros em natureza. O comunicador wampís Ramiro, durante a primeira das três oficinas de formação de comunicadores comunitários, realizada em meados de 2019, afirmou:

Lo que nosotros decimos *Tuntui*, es el medio de comunicación radial. Hay personas que comunican a sus familiares, si hay eventos, si hay emergencias. No hay cobertura [celular], pero hace la comunicación por medio de teléfono público, oficio, cartas. Nuestros antepasados, los tatarabuelos, se iban en el monte, llegaban en la catarata y tomaban la ayahuasca. Y a través del sueño le presentaba como un hombre, le daba fuerza y energía, para que el hombre sea fuerte. A través de eso hay la comunicación también, son visiones, la cosmovisión. Eso es muy importante, hasta la fecha existe. Eso da fuerza, da energía, da potencialidad de combatir muchas cosas.

A referência aos *tíos, tías, abuelas e abuelos* é constantemente associada a conhecimentos sobre esta relação dialógica e de comunicação com e em natureza:

Yo me acuerdo que mi abuelo cuando quería abrir la chacra se cantaba un ícaro, (ánent) ¿para que lo hacía eso? Para que los árboles no le maldice, porque cada árbol o arbusto tiene madre que le protege y tiene *poder*. Por eso le pedía permiso, ellos mantenían la naturaleza, sobrevivían de lo que ellos cultivaban, consumían ellos mismos. Ahora los jóvenes cultivan menos, son menos agricultores. Si cortamos todo los arboles ¿de qué vamos a vivir? (...) Mi abuelo me decía que ese lugar es tan sagrado que debemos respetar, porque nosotros siempre acostumbramos recibir el *poder* de la *naturaleza*. Cuando encontramos su fuerza te sientes fuerte y feliz. Además, eses lugares son sagradas y que no debemos realizar

ninguna actividad. (Klendy Flores Simon, Programa “Como nos relacionamos con la naturaleza”).

A palavra dos visionários sobre a cosmovisão se dá por canções *ánen* para semear, colher, agradecer as entidades sagradas, como *Etsa* (Sol) e *Nunkui* (a Mãe da Terra). São as mulheres (*nuwas*) que produzem o *nijamanch* ou *yajamanch* (“masato”) – que graciosamente uma criança (*uchi*) wampís chamava “matato” – considerado um alimento nutritivo e sagrado. É um alimento marcador das sociabilidades; por ser fonte energética, favorece o trabalho e o organiza, além de conter álcool, pode levar à embriaguez e ao prazer. É valorizado por toda a potência do cultivo feminino da *mama* (mandioca), sua gestação na terra de *Nunkui*, para logo por elas ser cozida, mastigada, fermentada e oferecida.

Pero nosotros mismos destruimos la naturaleza, mientras nuestros ancestros respetaban la naturaleza: cataratas y cascadas, lagunas, árboles robustos, todo eso para nuestros viejos era sagrado y simbólico. Cuando tenía necesidad de hacer siempre pedía permiso, por ejemplo, cuando quiera visitar a catarata tenía que cumplir u obedecer las reglas. Por ejemplo, se dietaba a visitar a catarata, ¿para que hacían eso? Porque la catarata tiene *poder* y de ese *poder* quiere adquirir. Si no dieta pierde el *poder*, y pierde la confianza o comunicación. Si no estamos en contacto con el bosque es como si no estuviésemos vivos (Milton A. Antich, Programa “Como nos relacionamos con la naturaleza”).

Portanto, existe um “nós” destrutivo, uma percepção verbalizada de profundas transformações na natureza externa e aquela íntima, da consciência de si. Como aponta o secretário, autoridade política e intelectual wampís, Shapiom Noningo Sesen (2021), parte da atual geração quer viver de trabalhos pagos, ganhar dinheiro, “este famoso dinero que vemos como Dios el todopoderoso”. Haveria uma tendência à crescente dependência de agentes externos, o que diminui as capacidades autônomas e debilita a cultura que permitiu “construir nuestro sistema de vida, hoy severamente debilitado”. A partir da comunicação se fez notar a potência da floresta (*ikam*), da relação com a roça (*aja*), dos nomes de cada ser, dos cuidados, das pulsões, medos, dos prazeres e segredos, das relações e comunicações com a natureza.

Los wampís no estamos hablando de recursos naturales, estamos hablando de bondades de la naturaleza. (...) Nuestros antepasados siempre trabajaron con alianzas, desde la antigüedad de nuestra existencia hubo aliados: el mono-blanco [*Tsere*], el picaflor [*Jempe*], la lagartija, la hormiga

[Week] eran aliados de los wampís. (...) “¿Oye, qué están haciendo?” decía así, para poder capturar conocimiento y llevar a los wampís, ese era el papel del mono-blanco. Y la historia dice que el picaflor nos trajo el fuego del pueblo *Takea takea*. Entonces, teníamos muchos aliados. Creo, que hoy se puede notar que sí estamos avanzando, porque tenemos muchos aliados a nivel de América Latina y el mundo (Pamuk Wrays, Encuentro Binacional, outubro de 2019).

O que é considerado pelo Ocidente como recurso e riqueza, também pertence a esta integridade social-natural, seja água, ouro ou petróleo. Os corpos e territórios são também de outra natureza, tal qual o sentido ou concepção de realização, objeto de permanente colonização. Segundo Montalvo (2019), o desenvolvimento e o progresso constituem narrativas de “despojo” ou expropriação, atribuindo estigmas, tal qual a racialização colonial, aos pobres em suas comunidades de escassez material, cognitiva e tecnológica, supostamente insuficientes para a reprodução da vida. Aí reside uma tensão com o Estado, que patrimonializa a totalidade do país expropriando seus habitantes, com a promessa de força moderadora, paternal, reguladora do interesse geral de uma unidade nacional artificial.

CONJUNTO 2 - MEDIO AMBIENTE, NATURALEZA, BOSQUE, AGUA, VIDA

Como vimos, existe uma interação entre os princípios e conceitos ocidentais e aqueles próprios da cultura wampís para explicar os fenômenos. Trata-se, portanto, como propõe Escobar (2016), de uma ontologia relacional entre entidades de diferentes mundos. Esses mundos constituem a integridade reivindicada na unidade do território Wampís. *Iña Wampisti Nunke*, uma elaboração jurídica e ética, transposição didática das formas de viver wampís para desenhar a relação com o Estado e a sociedade ocidental. Porém, longe de um universal, esta unidade é composta por mundos onde habitam outras sociedades *além-das-humanas*, que podem ser entendidas como correlatas ao plano terrestre (*Nunka*) onde habitam os *shuar* e a floresta (*Ikam*), o mundo das águas (*Entsa*), a atmosfera e o espaço celeste (*Nayaim*), todos conectados por matéria e espírito que os faz indivisíveis.

Retomando y analizando profundamente el conocimiento holístico, nace la idea: ¿cómo nuestros ancestros cuidaban el medio ambiente? Recordemos que en aquellos momentos las aguas eran limpias y se le respetaba, no sólo porque servía para beberse, sino porque en ella existe la Madre del Agua, que es la sirena, Tsunki. Entendida también para nosotros que nos faculta los recursos itiológicos (Evaristo Pujapat Shirap, Programa “Educación ambiental”).

A comunicação com a ancestralidade se fragiliza por conta da ruptura do estado poético-prático das relações em natureza, atravessadas por agências materiais, simbólicas e ideológicas da colonialidade acumulada no presente. As relações de parentesco se alteram com os conflitos internos relacionados à exploração predatória, atualmente de minérios de garimpo ilegal e o corte de grandes volumes de madeira. Estes fenômenos compõem as economias políticas das fronteiras amazônicas, sejam legais, ilegais e/ou paralegais.

¡Sí, María [voz 1]! Ha crecido todos los ríos y quebradas, se convirtieron turbios, además el agua está contaminada por los taladores de madera, mineros. Así mismo los desechos y los residuos sólidos por mal manejo de nosotros mismos, entre otros. Entonces, Carina [voz 2], ya no podemos tomar el agua de los ríos y de las quebradas. ¿Qué dice usted? María [voz 1], de todo este problema ambiental no debemos permitir a los mineros ni a los madereros antes que afecten la salud de la población. ¡No permitamos que sigan contaminando nuestros ríos y quebradas! (*Spot* “Contaminación y agua”).

Esto debido al rápido crecimiento de la población y la expansión urbana, que son dos de las principales causas de la deforestación. La tala de árboles genera emisión de carbono a nuestra atmósfera, produciendo así un cambio climático en nuestro ambiente. Adicional a eso el uso de tierras forestales para la agricultura, el pastoreo de animales, la cosecha de leña y la tala son algunas de las causas de la deforestación (Evaristo Pujapat Shirap, *spot* “Deforestación”).

A natureza não existe enquanto dimensão exclusiva, senão constitutiva do social, pois toda matéria experimentada em sua corporalidade é dotada de “si” e é tratada como um sendo. O “eu” socializado pelo indivíduo moderno é produto de simplificação dos conhecimentos em naturezas nomeadas e apropriadas socialmente. Pardini (2020, p. 5) sobre a comunicação como elemento importante da alteridade radical entre humanos e a natureza diz:

Todorov (2011, pp. 95-96) aponta uma diferença fundamental entre ameríndios e europeus na sua relação com o mundo: há duas grandes formas de comunicação, uma entre os homens, e outra entre os homens e o mundo; (...) os índios cultivam principalmente esta última, ao passo que os espanhóis cultivam principalmente a primeira. Estamos habituados a conceber somente a comunicação interhumana, pois, o “mundo” não sendo um sujeito, o diálogo com ele é bastante assimétrico (se é que há diálogo).

A comunicação com a natureza, como vimos, se dá em múltiplos sentidos, direções, exige disciplinas práticas informadas na experimentação e introspecção da busca por visão e poder. Porém, este poder não é propriedade privada, sendo apenas temporariamente cedido. A visão onírica é dádiva das entidades naturais, e deve ser preservada, buscada permanentemente, tal qual uma ética de vida.

El sistema de educación propia de nuestro antepasados era de como el joven, el niño wampís, tenía que cuidar la naturaleza con ese respeto, cuidado. Esa situación se ha perdido con la llegada de la educación de fuera, igual el sistema de salud. Para tomar ayahuasca, para tomar el toé, para tomar el tabaco se tenía que tener un respeto a la madre naturaleza. La producción igual, la mamá para llegar a la chacra tenía que cantar plegarias a la Madre Naturaleza, la Madre Nunkui, para que haya mejor producción, pero todo era enfocado con respeto a la naturaleza (Pamuk Wrays Pérez Ramírez, Programa “Autonomía”).

Jovens lideranças, parteiras, sábias, estudantes, professoras, irmãs, primas, vizinhas, filhas de Nunkui, são elas as próprias *nunkuis*. Elas que muito sabem e conhecem, como as líderes mulheres da história de resistência Wampís. *Nunkui* é um modelo do ser feminino, uma deusa, chamada de muitas maneiras: “padroeira⁷ do cultivo e dos trabalhos femininos em geral” (LÉVI-STRAUSS, 1986); “padroeira espiritual”, “dona das plantas cultivadas”, “Nunkui Nuwa (Mujer Tierra)” (SEYMOUR-SMITH, 1991, p. 637); “espírito tutelar, o madre de la chacra” (SURRELLÉS; RIOL GALA; GARRA, 2017, p. 57); “Diosas del subsuelo” (GARCÍA-RENDUELES, 1978, p. 48).

Nuestros pueblos originarios se caracterizan por la forma particular de relacionarnos con la naturaleza. Los seres humanos, los recursos naturales y los demás seres de la naturaleza son concebidos como miembros y actores de un mismo universo sociocultural. Los animales, las plantas, el agua, las piedras, el cerro y el bosque, en su conjunto, tienen alma, poseen espíritus que los protegen, son sus dueños o

⁷ Na versão original em francês, escreve-se “patronne du jardinage et en général des travaux féminins”, traduzível para patrona ou padroeira, talvez correta a afirmação dada à escrita em 1985, quando o estado das relações permitisse tal idolatria pátria ou tutelar, especialmente quando os “caucheros” são nomeados “patronos”. Sobre a influência da bandeira, o hino e Deus na sociedade awajún, ver Silvia Romio (2018; 2020).

madres (Milton A. Antich, Programa “Como nos relacionamos con la naturaleza”).

A floresta-natureza ou a natureza da floresta não é um “habitat” modular – em sentido aristotélico – invólucro material e/ou cognitivo de existência. As justificativas para penetração e violação do colonizador são muitas, especialmente dualistas: de “virgem” a “infernai”; outras “deserto” e “paraíso”; um “vazio” de “patrimônios” da Humanidade; região de “atraso” a ser “desenvolvido”, pois não reflete a imagem do “eu” dominante ocidental.

Houve uma significativa transformação cultural das florestas tropicais, habitadas por humanos e não humanos em relações de reciprocidades cultivadas por inúmeras gerações. O valor da vida tampouco está no uso ou utilidade das coisas, é caracterizado pelo estado anímico e relacional, construto ético atemporal que vincula todas as gerações com o cosmos. À fauna e à flora se atribui personalidade, consciência, agência e condição de pessoa: “motivações, afetos, capacidade comunicativa e sociabilidade e, com eles, estabelecem relações de pessoa para pessoa” (PARDINI, 2020, p. 2).

Nuestros ancestros siempre tuvieron relación con la naturaleza. Dentro de la naturaleza existe muchas especies, así como Arutam, Madre de monte, cataratas, cerros, cochas, lagunas. Cada una de estas, tienen madres que protegen y esto nuestros viejos tenían una relación con la naturaleza, a través de esta adquirirían el poder. Nuestro compromiso como jóvenes es defender los bosques, para que este se vaya transmitiendo de generación en generación (Nely Antich, Programa “Como nos relacionamos con la naturaleza”).

Na mesma medida em que a floresta é transformada, ela refaz o ser *shuar*. São pluriversos de mútuas e múltiplas determinações, e, portanto, o lugar da consciência se dilui em universos semânticos e cosmológicos que dissipam poderes centralizados:

No dejemos morir nuestra naturaleza o bosque. Mi vida siempre estuvo rodeada de naturalezas, grandes, sencillas y apreciables. Siempre me sentí pena en medio de ella. Cuando era niña jugaba en los árboles trepándoles para sentir el viento en mi rostro. Un día me quedé abrazado de un árbol, yo era niña y mis brazos no alcanzaron rodearla por completo. Pero, sentí su energía, esa que nace de las extrañas de la tierra, esa energía que purifica la vida. Entendí entonces, que, gracias a la madre naturaleza, mi vida y de todos los seres humanos tiene

sentido. (...) Los dueños de los grandes terrenos y bosques empezaron a talar los árboles, pues para ellos solo son madera, es dinero, un negocio muy bueno. La naturaleza se convirtió tan solo en un objeto de lucro. En ese momento supe que debía luchar por este gran amor incondicional y libre que nos brinda la naturaleza. Ella nos da todo y no nos pide nada, es sagrada y lo sagrado se respeta y se conserva (Nely Antich, Programa “Como nos relacionamos con la naturaleza”).

Podemos entender “nossa natureza” de forma ambivalente, como aquela que é socialmente apropriada e a natureza do “nós”, uma forma de ser e estar no mundo que é própria. Tal qual a colonização/colonialidade, as teorias indígenas da comunicação podem apenas ser entendidas desde seu processo histórico, pois inseparáveis os corpos, territórios e resistências amazônicas que simultaneamente mobilizam dos sonhos aos conhecimentos próprios e aqueles apropriados de outros povos nas fronteiras entre mundos (ATILLO; IMAINA; FIGUEIREDO, 2020). Arango (2017) nos diz que a radiodifusão comunitária na América Latina favorece práticas autônomas, de liberdade de expressão, do direito a comunicação, utilizando linguagens, estéticas e éticas culturalmente adequadas que compõem uma “rede de desejos, necessidades e sonhos”.

Não há, portanto, uma forma acabada e definitiva do ser, sempre em constante interação com outras entidades vivas, seus outros “eu”, não há uma essência total e imutável. É notável como a relação com e em natureza se deu pelo cultivo de si e do outro, um processo longo de consolidação de conhecimentos transmitidos por e pelas agências da floresta. A fonte do conhecimento não é, exclusivamente, o humano.

Yo nací en la selva donde al principio vivíamos con mi familia. El *bosque* nos daba carne, pescado, frutas, medicinas, todo. Después de unos años, tuvimos que salir del bosque a vivir a una comunidad, en ese momento fuimos a escuela: mi padre por darnos educación vendía mucho arboles, hasta ingresaron los madereros. Al principio para mí era bueno y me sentí feliz, sin darme cuenta que en el futuro me esperaba lo más triste: no podía caminar en la selva, el agua y la tierra, las cascadas estaban contaminadas, la flora y la fauna se perdían poco a poco. Pero ahora estoy viviendo en la selva y estoy luchando por ella porque es muy especial, está viva, es pura, natural. Ahí todo ser vivo quiere ser libre y disfrutar de su vida (Milton A. Antich, Programa “Como nos relacionamos con la naturaleza”).

Na floresta habitam e agem seres espirituais – nexos entre o sensível e o fantástico – aos quais os Wampís atribuem poderes, conhecimentos e

habilidades. Se materializam no mundo dos *shuar* pois a floresta está viva, e todos os seres que nela habitam querem ser “livres e desfrutar da sua vida”. Nela habitam espíritos que também compõem relações, conflitos, de morte e vida, numa complexa dinâmica. Há formas de ver além do imediato, alcançar a visão, e para tal é preciso nutrir-se do outro, tornar-se outro para transitar entre as dimensões espirituais e oníricas. Neste sentido, as elaborações de Pardini (2020) coincidem com aquelas de reflexão crítica dos comunicadores wampís.

A esta Floresta-sujeito, sensível e inteligente, termo de uma relação profundamente ética e poética, contrapõe-se a visão ocidental da floresta como natureza, meio ambiente ou paisagem, isto é, ‘objeto’ do nosso olhar estético-cultural, das nossas representações artísticas, do nosso conhecimento científico e das nossas leis de proteção. A ‘paisagem’ depende do nosso olhar, enquanto a ‘mãe-terra’ ou ‘terra-floresta’ é o que sustenta a existência humana (PARDINI, 2020, p. 4-5).

Podemos dizer que este é um ponto central das transformações estruturais, ao mesmo tempo que corporais, das relações sociais na Amazônia, preocupação expressada recorrentemente: a perda, diminuição ou debilitamento das relações com a Floresta, assim como das determinações e/ou condicionamentos desta sobre práticas e conhecimentos.

Me enseñó mi viejo, que el bosque era el sustento de la vida, del ser humano. De ahí sacamos para comer, para construir la casa, para construir canoa, para construir toda la artesanía que se tiene. El bosque es un ser que tiene su madre. Si lo aprovechas por demás, sobrepasas del aprovechamiento, su madre te puede castigar. Ha aprovechado sus recursos naturales pidiendo permiso a la naturaleza, y eso nos sirve bastante: que para cosechar siempre cantaba un Ánen, pedía permiso a la naturaleza, para pescar, para cazar, para cultivar, para cortar árboles, todo cantaba. Es una gran diferencia que se tiene con el mundo occidental, que ellos nunca saben eso, no saben el canto, nunca piden permiso y entran como si fuera quien lo ha sembrado, no tienen respeto. El bosque es como para nosotros como universidad, hay una diferencia en adquirir los conocimientos (Gerónimo Petsain Yacum, Waisram da Bacia do Rio Santiago, Programa “Autonomía”).

Esta grande diferença para o mundo ocidental é evidente na comunicação, segundo Villanueva (2015), pela tecnicidade ou cientificidade atribuída à comunicação mediatizada da modernidade hegemônica, olvidando as (inter)relações humanas significantes. O ocidente – como

Narciso, é autorreferenciado – se pretende o marco zero seja do espaço, do tempo e das possibilidades do ser. Como se fora possível ver sem ser visto, numa onipotência e presença confirmada pelo gozo da força que “niega o descalifica cosmovisiones e historias que le resultan ‘outras’” (2015, p. 17). Em oposição ao empirismo teleológico e à objetificação do saber instrumental que se expressa no poder dos meios sobre os meios de (re)produção são muitos os desafios para descolonização, des-ocidentalização e a emancipação da comunicação.

El bosque lleno a olor clorofila, para entrarse uno tenía que pedirse permiso a la Madre de la Tierra, a través de los sueños para que permitiese cazar fácilmente, no accidentarse, ni perderse. (...) Piedras y rocas, para las sociedades occidentales entendidos como materiales inertes, sin embargo la cultura del Wampís son seres con los cuales el hombre se comunicaba, pueden transformarse y se presentan para expresarle poder, energía, capacidad y la sabiduría de entender y comprender el mundo. Se respetaba el subsuelo porque en ello existe milenaria abuela Nunkui: madre de la producción, educadora para la producción de la chacra, crianza y protección de recursos existentes en la tierra, siempre en compañía de los cantos y plegarias Ánen (Evaristo Pujapat Shirap, Programa “Educación Ambiental”).

O cultivo da floresta e nas relações em natureza denota uma ética própria dos sistemas de conhecimento wampís, permeados por emoções como amor, medo, admiração e encantamento. A agência de corpos vivos e sensíveis nos dá indícios da indistinção entre sociedade e natureza, diverso à ciência ocidental realizada na produção técnico-industrial. Como vimos, *ikam* está viva e localizada na dimensão espaço-temporal, cósmica, onírica e poética chamada *Nunka*, espaço onde estão os seres vivos, humanos, animais e plantas. Por sua vez, *Nayaim* é o espaço dos céus onde vive *Etsa* (Sol), as *Yaas* (estrelas), o *Nantu* (Lua, em masculino) e os espíritos ancestrais: “Todos esses espaços estão vivos e dependem um do outro. Nossa nação e seu povo fazem parte deste território” (GTANW, 2015, p. 15).

Asimismo se respeta la atmósfera, que es el firmamento y sus elementos astros, que rodea a la tierra, entendida por los pueblos originarios wampís lugar de los parientes muertos transformados en espíritus buenos que transmiten sabiduría, poder, capacidad guerrera, energía para Tarimat Pujut. Ahora todo este conocimiento holístico o ancestral ha cambiado y total olvido del verdadero conocimiento. Va perdiéndose los valores culturales, ya no respetamos el agua, el bosque, la tierra, el subsuelo y la atmósfera. Todo es reverso, más bien

dañamos y seguimos maltratando (Evaristo Pujapat Shirap, Programa “Educación Ambiental”).

Os espíritos dos mortos, também chamados de *iwianch* – segundo Juncosa (2005) os “não vivos” – são de diferentes tipos. Os *Arutam* são tantos quanto os seres que existem, espíritos de ancestrais, protetores, acessados e reintegrados nas relações por meios de sonhos, visões (*imía*) e invocações em rituais e formas de fala para apropriação do seu poder ou força (*kakarma*). *Arutam*⁸ se manifesta em várias formas e fenômenos, em animais ou seres antropomórficos (GARCÍA-RENDUELES, 1999). Estas visões são profundamente relacionais, em função dos muitos seres que habitam a floresta, dos variados estados emocionais e sociais, motivados pelo sofrimento, ignorância, (in)justiça, manifestando-se a quem e como a entidade *Arutam* deseja se comunicar, a quem a esteja buscando para aprender conhecimentos e habilidades para viver melhor. Tal busca é em si, ou pressupõe um princípio ético. Os rituais de aquisição de *Arutam* são perpassados por tabus, e uma ética de privação, de rigorosos jejuns e abstinência sexual. Outros espíritos, de mortos recentes, representam ameaças e se manifestam em fenômenos como ventos, chuvas e tempestades.

O mundo das águas é *Entsa*, onde habitam animais, espíritos e também *tsunkis shuar* ou apenas *tsunkis*, que ensinaram aos *shuar* de Nunka as habilidades da pesca e das plantas medicinais. Como confirma o Pamuk do GTANW, Wrays Pérez Ramírez, durante o Encontro Binacional realizado em outubro de 2019 na Comunidade de Soledad, Río Kanús:

Arutam, dios Wampís, espíritu fuerte de nuestros antepasados. A nosotros, a todos y a todas, nos a fortalecido, nos a guiado, nos a dado sabiduría y nos va acompañar. (...) ¿Quién vale más, el oro o el agua? Es el agua. Por lo tanto, el tiempo es agua. Y como es agua tenemos que avanzar, porque el tiempo es inexorable, no vuelve. (...) Esto de la libre determinación y el autogobierno wampís no es invención de esta generación, este es un trabajo milenario de nuestros antepasados. Recuerden

⁸ Os “macacos noturnos” (*Arutam Kúji*), mariposas, espíritos e demônios (*Iwianch*), tigres (*Yawá*), do pássaro *Kuraráip*, serpentes e a sucurí (*boa* em espanhol ou *Panki* em Wampís), *Cupins (Kámau)*, raios (*Chárip*) e faíscas do céu (*Payar*, que talvez se refira aos cometas ou corpos celestes), vaga-lumes (*Ikajnumanch*), terremotos e movimentos da terra (*Uu*), *Tsúnkis* (seres aquáticos antropomórficos), *Újumak* (cabeça humana com enormes presas), *Uyúsh* (bicho-preguiça ou “oso perezoso”), *Tsukanka* (tucano), entre outras, sendo as possibilidades do tamanho da floresta.

que nuestros abuelos no tenían GPS, no tenían brújulas, no tenían “nada”, pero sabían controlar y gobernar su territorio. (...) La tecnología la hacen [las empresas] para sus intereses, ellos no están mirando cuales son nuestros, para defender con esta tecnología nuestros intereses. Por eso decía, hay que crear nuestros propios medios de tecnología para seguir avanzando en la defensa de nuestros *territorios*.

Questão fundamental do valor e da riqueza própria do que é vivo. Se contaminada a água, o tempo da vida se esvai, se reduz o sentido da existência, e este entendimento se manifesta na visceral resistência para existir. A partir deste e outros elementos comuns ao humano, a Nação Wampís projeta o seu território ancestral e integral para as questões contemporâneas de crise do humanismo e da humanidade. A tessitura da vida composta por toda forma de ser, incluída toda diversidade humana, não se reduz ao desenvolvimento técnico-científico e da produção de mercadorias, imateriais ou aquelas da esfera da especulação, do crédito, da acumulação e circulação ampliada de capitais.

Hagamos la comparación con la forma vivencial o el modo de vida milenaria y los cambios trascendentales en nuestros tiempos. Podríamos decir que existe amplia diferencia, yo les explico en breve. (...) Porqué aquí nacen las conquistas, implantando sus propios sistemas centrados al capitalismo, desarrollismo, consumismo, prácticamente adaptándonos a una vida moderna o a la era de la civilización (Evaristo Pujupat Shirap, Programa “Educación Ambiental”).

É incompleta, insuficiente ou nula a descolonização das nações, especialmente as indígenas, originárias ou como se chamem. Mesmo nas novas constituições plurinacionais, que verbalizam os direitos da natureza, subjaz a centralidade do Estado – seus desenhos, códigos, normas, modos e hierarquias – sobre as culturas políticas das nações circunscritas por fronteiras do arbítrio hegemônico.

Cómo seres humanos sabemos que en nuestra naturaleza los intereses económicos son mas importantes que otras factores elementales para la vida. Debemos comenzar inmediatamente, porqué nos tomará tiempo el diseñar y aplicar una nueva ingeniería de modo de vida que sea aceptada por los países que poblamos este planeta (Evaristo Pujupat Shirap, Programa “Educación Ambiental”).

As linguagens da comunicação wampís e de outras nações originárias amazônicas exigem ampliar os caminhos e sentidos de expressão da

existência, consciente de si e dos muitos outros que compartilham da vida. A fala poética é também condutora de uma ética, e nas sociedades ágrafas e orais, a imagem é contada, cantada, dançada ou desenhada nos corpos – como a tatuagem *shiripik* – nas cores, no alimento, na própria floresta socialmente apropriada. As iniciativas ou “novas engenharias de modos de vida” multiescalares e transculturais desafiam as ideologias e poderes hegemônicos centrados nos Estados e capitais mononacionais, e desigualdades e injustiças de que são causa e consequência.

O saber específico proveniente desta relação: a ecocosmologia (ou cosmoecologia) dos Povos da Floresta, com suas infinitas versões e variações, constitui uma sofisticada criação cultural (material e simbólica) e compõe um ‘sistema’ tão grandioso, complexo e diverso quanto a própria floresta amazônica. Para nós, este saber tem valor de sabedoria. A falência do homem ocidental, do modo ocidental de relacionar-se com o outro, humano ou não humano (uma relação entre sujeito e objeto, violenta, autoritária, arrogante, colonialista, dominadora), exige uma alternativa radical (PARDINI, 2020, p. 9).

Pela comunicação wampís com o mundo, com a natureza, se estabelecem linguagens do mundo que fala por meio do seu outro, não-eu. Como é o pássaro *Nakumak*⁹, e outros tantos animais e plantas, antropomorfizados ou não, dotados de intenção e consciência. É uma comunicação com potência pedagógica, pois educa para a vida enquanto (re)concilia a palavra que comunica os seres, imaginários e os cuidados do comum em convivência – Tarimat Pujut, “buen-convivir” y “bien-transformar” (CONTRERAS BASPINEIRO, 2019). Esta imaginação poética é a mesma da política, que forma imagens que transcendem a realidade tangível, permitindo a comunicação com o cosmos em sentido espiritual e material, ao passo que a dignidade humana não possui hierarquia frente a de outros seres.

CONSIDERAÇÕES

A comunicação wampís está marcada pela relação com os seres vivos, entidades das dimensões cósmicas e de aqueles considerados pela ciência

⁹ Sobre *Nakumak*, recomenda-se a leitura do jornal-pássaro, produzido pela equipe de comunicadoras e comunicadores comunitários wampís. Disponível em: <https://nacionwampis.com/etiqueta/nakumak/>

ocidental como “abióticos”, todos tomados pela razão técnica e científica ocidentais como ausentes de agência, alma e potência. Porém, para as cosmologias amazônicas, existe muito mais na floresta do que o olhar moderno colonizador pode ver, sentir e conhecer, e aí se encontram os limites analíticos da interpretação *apach* (estrangeiros). O entendimento wampís sobre o sentido ou significado atribuído à comunicação, apesar de não se autodenominar literalmente como teoria, se expressa nas narrativas históricas próprias, não-oficiais, sobre a Nação Wampís; no exercício da comunicação comunitária enquanto investigação, atenção e cuidado às questões coletivas vividas e sentidas pela comunidade em suas contradições.

Sistema de conhecimentos evidente na prática e nos saberes originários, assim como aqueles derivados das relações com outras sociedades na longa duração da convivência com o território integral reivindicado como espaço-natureza socialmente apropriada durante milênios. Nota-se uma percepção de si e do meio, complexa embora comum pois é parte da natureza e da comunidade; consciência do espaço territorial – corpo e lugar – (re)conhecidas as perdas e minúcias das transformações incorporadas sensorialmente e pela comunicação oral dos avós e sábios (*waimaku*). Tal consciência é resultado e meio da elaboração intelectual sensível à relação com uma grande diversidade de seres e entidades da floresta que comunicam sentidos de realização do humano: a busca da visão é um princípio ético tecido pela reflexividade de muitas gerações que se dedicaram a sentir e pensar a (sua própria) natureza, a comunicação desde nós-outros, um *nosotros* indivisível.

Questões de uma diversidade de agências que, enquanto constituem determinados vínculos sociais, sentidos e horizontes de futuro, desarmam outros. Portanto, trata-se de uma permanente (re)configuração, atravessada por antagonismos, resistências e autonomias humanas, ou aquém dos humanos. Este processo, atualmente, se dá subjetiva e materialmente nas contradições e arranjos internos da sociedade wampís, nos equilíbrios de forças relacionais territorializadas nas comunidades, rios, quebradas, lagos, bacias, montanhas, cavernas, roças, nas casas de cada uma das famílias wampís, especialmente para a juventude que é a maior população do território.

REFERÊNCIAS

AMIN, S. *El eurocentrismo: crítica de una ideología*. Cidade do México: Siglo Veintiuno Editores, 1989.

ARANGO, C. N. *Percepções do desenvolvimento de práticas sociais e políticas no entorno da radiodifusão comunitária e livre na América Latina*. In:

BROCK, N.; MALERBA, J. P. (Eds.). **Rádios Comunitárias em tempos digitais: reflexões sobre as transformações, inovações e desafios da mídia participativa**. Rio de Janeiro: AMARC Brasil, 2017. p. 42–50.

ATILLO, D. E. M.; IMAINA, L. T.; FIGUEIREDO, G. G. DE. Para enfrentar o colonialismo: duas teorias indígenas da comunicação. In: NAVA, E.; FIGUEIREDO, G. G. DE (Eds.). **Tejiendo desde la contrahegemonía: medios, redes y TIC en la América Latina**. México: UNAM, 2020.

BARCLAY, F. Estudio de caso sobre protocolo autónomo de consulta indígena en países de América Latina: Perú. In: MILLALEO H., S. (Ed.). **Protocolos Autonómicos de Consulta Previa Indígena en América Latina: estudios de caso en Bolívia, Brasil, Chile, Colombia, Honduras, México y Perú**. Copenhague: IWGIA, 2020. p. 266–283.

BARCLAY, F.; SANTOS-GRANERO, F. Bultos, selladores y gringos alados: percepciones indígenas de la violencia capitalista en la Amazonía peruana. **Anthropologica del Departamento de Ciencias Sociales**, v. XXVIII, n. 28, p. 21–52, 2010.

BONECINI-ALMEIDA, L. El Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis. In: LÓPEZ, P.; BETANCOURT, M. (Eds.). **Conflictos territoriales y territorialidades en disputa: re-existencias y horizontes societales frente al capital en América Latina**. Grupos de Trabajo. Buenos Aires: CLACSO, 2021. p. 339–368.

CONTRERAS BASPINEIRO, A. **El Buen-Convivir y Bien-Transformar en la Comunicación**. [s.l.] Signis ALC, 2019.

DEMSAR, J. et al. Orange: Data Mining Toolbox in Python. **Journal of Machine Learning Research**, v. 14, p. 2349–2353, 2013.

DESHOULLIÈRE, G.; UTITIAJ PAATI, S. Acerca de la Declaración sobre el cambio de nombre del conjunto Jívaro. **Journal de la société des américanistes**, v. 105, n. 2, p. 15, 2019.

ESCOBAR, A. **Autonomía y diseño: la realización de lo comunal**. Popayán: Sello Editorial, 2016.

GARCÍA-RENDUELES, M. Vocabulario comprensivo. **Amazonía Peruana - CAAAP**, v. 2, n. 3, p. 42–50, 1978.

GERMAN PEÑA, J. **A Grammar of Wampís**. Oregon: University of Oregon, 2015.

GTANW. **Estatuto del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis: en memoria de nuestros ancestros y por nuestro derecho a la libre determinación como pueblo y nación**, 2015.

INOACH SHAWIT, G. **Entre la dependencia y la libertad: Siempre Awajún**. Lima: Nia Tero, 2021.

JAKWAY, M.; HORACIO LORENZO, C.; ARTURO ANTONIO, A. **Vocabulario Huambisa**. 2. ed. Lima: Ministerio de Educación/Instituto Lingüístico de Verano, 1987.

JUNCOSA, J. **Etnografía de la comunicación verbal Shuar**. 3. ed. Quito: Abya-Yala, 2005.

LÉVI-STRAUSS, C. **A Oleira Ciumenta**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

MONTALVO, M. et al. **Tejer las voces, defender la vida: el papel de la comunicación para la defensa del territorio en México**. Diagnóstico participativo. 1. ed. [s.l.] La Sandía Digital; Witness, 2019.

NONINGO, S. **Autonomía y gobierno propio de los pueblos indígenas**. In: **¿Cómo entendemos nuestros derechos?** Ciclo de charlas sobre derechos de los pueblos indígenas. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 2021.

NONINGO, S.; BARCLAY, F. **El camino de la autonomía de la Nación Wampís**. In: GONZÁLEZ, M. et al. (Eds.). **Autonomías y autogobierno en la América diversa**. Quito: Abya-Yala, 2021. p. 571–589.

PARDINI, P. **Amazônia indígena: a floresta como sujeito**. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, v. 15, n. 1, p. 11, 2020.

PITMAN, N. et al. **Perú: Cerros de Kampankis**. Inventarios biológicos e sociais rápidos. Informe N° 24. Chicago: The Field Museum, 2012.

ROMIO, S. **La voz de Dios y la respuesta awajún**. El caso de la Iglesia Bíblica Awajún en el Alto Marañón (Amazonía peruana). *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, v. 47, n. 3, 2018.

ROMIO, S. **La visión de la bandera**. Memorias oníricas awajún sobre la construcción de una sociedad de frontera en la Amazonía peruana. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, v. 25, n. 2, p. 69–90, 2020.

SEYMOUR-SMITH, C. **Women Have No Affines and Men No Kin: The Politics of the Jivaroan Gender Relation**. *Man, New Series*. v. 26, n. 4, p. 629–649, 1991.

SURRALLÉS, A.; RIOL GALA, R.; GARRA, S. **Informe antropológico sobre la continuada existencia de la nación Wampís y su territorio**. Peru: GTANW, 2017.

VILLANUEVA, E. T. La Comunicación “Occidental”. **Oficios Terrestres**, n. 32, p. 3–23, 2015.

WEIR, J. Á. Q. (ED.). **Las lenguas del diablo: lengua, cosmovisión y re-existencia de los pueblos de Abya Yala**. 1. ed. Ciudad de México: Tumbalacasa, 2020.

RADIO MÁS ALLÁ DE LA RADIO

Reflexiones en torno a los medios comunitarios a partir de la experiencia de Radio Azul Tilcara (noroeste argentino)

Francisco M. Gil García

Doctor en Historia. Profesor de Antropología de América en la Universidad Complutense de Madrid (España). Miembro del equipo de investigación interuniversitaria Medios sobre medios de comunicación indígena (<http://mediosindigenas.ub.edu>). Ha realizado trabajos de campo etnográfico entre comunidades quechuas del suroeste de Potosí (Bolivia) y en poblaciones de la Quebrada de Humahuaca y la Puna de Jujuy (Noroeste Argentino). ORCID: 0000-0003-2453-4544. E-mail: fmgilgar@ucm.es

Daniel Gaspar

Comunicador Social. Director de Radio Azul de Tilcara (Jujuy, Argentina) (<https://radioazultilcara.com.ar>). Ha coordinado proyectos formativos en las radios escolares de la Escuela Normal Superior Dr. Eduardo Casanova, el Secundario 49 y el Bachillerato 25 Germán Walter Churqui Choquevilca de Tilcara, de la Escuela Virgen de Punta Corral de la población de Volcán. E-mail: silverdaniel9@gmail.com

Resumen: Por encima de una amplia casuística, la definición del medio comunitario está estrechamente ligada al sentimiento de pertenencia y a la acción participativa. En este trabajo presentamos la experiencia comunicativa de una radio comunitaria del Noroeste Argentino: Radio Azul de Tilcara, buscando en su trayectoria las claves que marcan la identificación recíproca entre el medio y la comunidad. Asimismo, desde el estudio de caso se ahonda en los elementos que entran en juego a la hora de calificar a una radio como comunitaria, permitiéndonos así una reflexión sobre la idea misma de la comunidad y lo comunitario, y una crítica sobre las diferencias que al respecto se establecen entre estos medios y lo medios indígenas.

Palabras clave: medios comunitarios, pertenencia, identificación, etnografía colaborativa, Radio Azul, Tilcara, Noroeste Argentino.

Resumo: Acima de uma ampla casuística, a definição do meio comunitário está intimamente ligada ao sentimento de pertencimento e ação participativa. Neste artigo apresentamos a experiência comunicativa de uma rádio comunitária no Noroeste da Argentina: a Rádio Azul de Tilcara, buscando em sua trajetória as chaves que marcam a identificação recíproca entre o meio e a comunidade. Da mesma forma, o estudo de caso mergulha nos elementos que entram em jogo ao qualificar uma rádio como comunitária, permitindo-nos refletir sobre a própria ideia da comunidade e do comunitário, e uma crítica às diferenças que se estabelecem nesse sentido entre esses meios de comunicação e a mídia indígena.

Palavras-chave: mídia comunitária, pertencimento, identificação, etnografia em cooperação, Radio Azul, Tilcara, Noroeste da Argentina.

INTRODUCCIÓN

Quienes firmamos estas páginas nos conocimos en agosto de 2017. Uno, etnógrafo inmerso en un estudio sobre las radios comunitarias e indígenas de la Quebrada de Humahuaca y la Puna de Jujuy (Jujuy, Argentina)¹; el otro, Director de Radio Azul, en la población de Tilcara. Ambos estábamos -y seguimos estando- interesados en la naturaleza de la radio comunitaria y en el sentido de pertenencia derivado de los vínculos entre los medios y la comunidad². Es desde ese interés compartido, y a partir de la observación participante en la radio y de horas de entrevista y conversación -en presencia y online- como este texto va cobrando forma; un texto dialogado, resultado no sólo de una etnografía colaborativa, sino también de una escritura colaborativa.

En aquel momento, resolver a partir de qué parámetros se puede/debe considerar el medio “comunitario” en Argentina no era tarea fácil³. La Ley 26.522 de Servicios de Comunicación Audiovisual de 2009 -más conocida como Ley de Medios- repartió el espectro mediático argentino a tres partes iguales entre medios públicos (estatales y no estatales), privados/comerciales y de gestión privada sin fines de lucro (comunitarios, alternativos, campesinos, socioeducativos y artísticos). Desde su gestación, esta división no había dejado de espolear intensos debates de diverso signo y calado, así como fuertes tensiones mediáticas, sociales e identitarias⁴. Sin

¹ Aquella investigación quedaba inserta en el proyecto I+D “Pueblos indígenas, medios de comunicación y significados del conflicto en América Latina: un estudio de antropología” (MINECO-HAR2015-65442-P) (2016-2018). El presente trabajo es resultado tanto de aquél como del proyecto I+D+i “Comunicación indígena y patrimonio cultural en América Latina: conservación, revitalización, creatividad” (MICIU-PGC2018-095841-B-I00) (2019-2021). Ambos estuvieron coordinados por Gemma Orobitg (Universidad de Barcelona, España) y financiados desde el Gobierno de España.

² La idea de “comunidad” en la Antropología americanista surge en la década de 1930 a partir del estudio de poblaciones indígenas y campesinas de México y Perú, y pronto se convierte en un concepto tan polisémico como polémico -tanto más cuando se traslada a ámbitos jurídicos y políticos-, en parte porque frecuentemente ha sido usado como sinónimo de “localidad”, “pueblo”, “paraje” e incluso “población indígena”. Esta misma ambigüedad está presente en los lenguajes coloquial y académico de Argentina, y por esta razón puede que, por momentos, también quede plasmada en este texto.

³ Para un panorama general sobre la radio comunitaria en Latinoamérica y en Argentina en particular, v.gr. Geerts, Van Oeyen y Villamayor (2004), Kevjal (2013), Mata (2011) y Navarro y Rodríguez (2018).

⁴ Sin duda, uno de los debates más broncos resultó en torno al tercio dentro del cual ubicar a los medios indígenas (finalmente englobados en el tercio público), que generó, además, tensas discusiones entre estas radios y las comunitarias a causa de, entre otros motivos, sus

embargo, con esta Ley en suspenso desde 2016, y con una escena mediática caracterizada por multitud de radios “comunitarias” operando sin licencia en todo el país, quizás el problema fundamental sea, todavía hoy, si hablamos de radios *en* tal comunidad o que son percibidas *de* la comunidad, si son radios que *hacen* comunidad o que más bien *exportan* comunidad.

Partiendo de la consideración de que Radio Azul es quizás *la* radio de Tilcara, la que más contribuye a construir comunidad, en una conversación mantenida entre ambos autores en agosto de ese año 2017 se planteó la hipotética posibilidad de que, en algún momento a futuro, por las razones que fueran y por parte de las instancias políticas o reguladoras de la comunicación que fueran, el medio pudiera verse silenciado o incluso apagado. En aquel entonces no era algo que desde la radio se planteasen, estando como estaban inscritos en el Censo Nacional (2010), estando como estaban avalados por los diversos premios radiofónicos provinciales y nacionales acumulados en los últimos años, y habiendo como habían obtenido permiso legal para dar pauta a la propaganda electoral de las Primarias Abiertas Simultáneas Obligatorias (PASO) a celebrar el día 13 de ese mismo mes como requisito previo a los comicios legislativos nacionales de octubre. Entonces, si ese hipotético cierre llegase algún día a producirse, quienes hacían Radio Azul estaban seguros de que, por la profunda identificación con el medio, el pueblo de Tilcara se pondría de su lado y lucharía por defenderlo. Sin embargo, aquel futurible improbable efectivamente acabó haciéndose realidad hasta en tres ocasiones entre 2019 y 2021. Intentos de acallar a Radio Azul que no han provenido de la autoridad pertinente en materia de comunicación, sino de la Municipalidad de Tilcara, y no en virtud de licencias, sino por temas presuntamente relacionados con el uso y disfrute del local que ocupa la emisora y con impagos en el suministro eléctrico. Y efectivamente, ante los hechos, el pueblo de Tilcara se volcó con la que considera *su* radio más cercana, la más participativa, la más vinculada con la comunidad, con la que se siente más identificado.

Tomando como telón de fondo estos hechos, las páginas que siguen se plantean como un ejercicio de revisión de la experiencia comunicativa de

diferencias a la hora de pensar y expresar la idea de comunidad, la identidad del medio y lo identitario en el medio (Gil 2020a). Doyle (2013) ofrece un recorrido por el debate sobre los medios indígenas argentinos y sus diferentes estrategias discursivas. Asimismo, sobre el acceso de los pueblos indígenas al sistema de medios argentino, la incidencia de la Ley de Medios sobre los medios indígenas argentinos en general, y sobre las radios indígenas y comunitarias del Noroeste en particular, v.gr. Doyle (2018), Lizondo (2015, 2018), Lizondo y Ortega (2013), Milana y Villagra (2018) y Siales y Belotti (2018).

Radio Azul, prestando especial atención a los fundamentos de ese sentido de pertenencia para alcanzar una reflexión general sobre qué hace que un medio (más allá de la correspondiente licencia) se convierta en medio comunitario. Para ello nos fijaremos, por un lado, en cómo la idea de *comunidad* marca el principio de *lo comunitario*. Por otro, analizaremos cómo se forman las subjetividades y cómo se generan y expresan los sentimientos de identidad, identificación y pertenencia que, en última instancia, atribuyen al medio la consideración de “comunitario” a partir de la retroalimentación generada entre el propio medio y su audiencia; una retroalimentación, precisamente, a partir de la cual se construya “comunidad”⁵.

UN EMPRENDIMIENTO JUVENIL CON VOLUNTAD DE SERVICIO A LA COMUNIDAD

Con sus 6.250 habitantes (Censo 2010), [San Francisco de] Tilcara, en la provincia argentina de Jujuy, es considerada por muchos la capital arqueológica de la Quebrada de Humahuaca, en cuyo tramo central se ubica, a 2.465 msnm. Actualmente en su escena radiofónica destacan seis estaciones de FM locales emitiendo más o menos regularmente, aunque para el cambio de siglo el panorama era muy distinto. A excepción de FM Pirca, una histórica de la comunicación alternativa y un referente para muchas que vendrían después, no era frecuente encontrar una radio que se mantuviese más de dos o tres meses en el aire, con equipos precarios y una mala señal de corto alcance. Fue en 1999 que un grupo de jóvenes tilcareños (Ulises Altamirano, Daniel Gaspar, Mirta Mamani, Omar Ramos, Wili Robles y

⁵ En este punto cabe señalar que los medios comunitarios y los indígenas difieren en su idea de la comunidad, generando en torno a ella unas relaciones de identificación o de diferenciación/exclusión, ya sea bajo el signo de lo político o de la cultura (Gil 2001a). Con frecuencia, las relaciones entre la comunidad local (= el pueblo) y las comunidades indígenas (generalmente, parte autosegregada del pueblo) no son fáciles, y esta tensión se plasma en los medios. Tal es así que entre muchos comunicadores comunitarios se afianza la idea de que los reclamos indígenas representan una traba en la consolidación de la identidad local predominante. Por eso cada medio ha afianzado un discurso “especializado”. Los medios indígenas insisten en el discurso político de la dominación, el expolio y la descolonización. Los medios comunitarios, aunque no son ajenos a los conflictos políticos locales y nacionales, se centran en un discurso cultural que defiende lo local para reforzar su construcción de una comunidad local constituida por identidades diversas. Como consecuencia, quizás en estos juegos discursivos los medios indígenas están perdiendo calado y proyección social en beneficio de los comunitarios, que muchas veces reformulan los acontecimientos producidos por los primeros con el objetivo de amplificarlos para movilizar a la comunidad local y generar opinión a través de otros medios (p.ej. WhatsApp o prensa provincial).

otros), en aquel entonces estudiantes del Secundario, empezaron a idear el proyecto de la que, con el tiempo, acabaría convirtiéndose en Radio Azul. Por aquel entonces, básicamente se limitaban a leer partes de prensa y a pasar saludos o denuncias, todo ello acompañado de la emisión de música a pedido del oyente. No fue una primera experiencia radiofónica fácil, con muchas puertas que se les cerraron, intentos de imposición ideológica y frecuentes cortes, todo ello en un contexto nacional de inestabilidad política, económica y social. Hasta que en 2000 decidieron montar su propia emisora, en casa de uno de los integrantes del grupo, en el Barrio San Francisco, en la parte más alta del pueblo. Acondicionaron una habitación para que resultara lo más parecido a un estudio de radio, y un técnico amigo les alquiló un transmisor y les cedió un punto del dial y un nombre: Galaxia. Rodeados de viejos casetes, discos de vinilo y CDs de moda, captaban onda con la bobina de un pequeño grabador y con una antena casera en lo alto de una caña de bambú.

Ante la imposibilidad de sostener el alquiler del trasmisor, acabaron diseñando uno propio y comprando el punto del dial, y en 2003 cambiaron el nombre de Galaxia - que era una marca registrada- por el de Radio Joven. En el Barrio San Francisco permanecerían todavía hasta 2005, formándose en comunicación y en locución, algunos obteniendo becas, siempre trabajando *ad honorem*. Sin embargo, a medida que el medio se consolidaba comenzaron una nueva búsqueda de identidad, siendo en ese año que ya nació Radio Azul como tal. Buscando un espacio más céntrico que les permitiera ampliar el contacto directo con sus oyentes, cada vez más numerosos por ser la única radio de Tilcara con programación en vivo, se dio la coincidencia de que el Banco Macro desmantelaba su cajero automático de la calle Marcelino Vargas y liberaba así un local municipal cuya cesión consiguieron gracias al apoyo popular. Compraron su primera computadora y tramitaron una línea de teléfono fijo. Comenzaba así una nueva andadura de Radio Azul en pleno centro de Tilcara, abierta a la plaza Manuel Álvarez Prado, la principal de la localidad, en torno a la cual se ubican la Municipalidad, la oficina de Correos, varios museos e instituciones culturales, cafés, comercios, una feria artesana y una parada de *remises*⁶.

Si en estos cinco años el medio fue consolidándose y ganándose el respeto y el afecto de la comunidad fue porque, desde sus orígenes, estuvo muy involucrado en su día a día, muchas veces dándole vida. A pesar de lo

⁶ *Remis*: vehículo de transporte de pasajeros con conductor que hace las veces de taxi local e interurbano.

retirado del Barrio San Francisco, Radio Azul siempre procuró mantenerse cercana a su audiencia, poniendo en marcha un eficaz sistema de comunicación a partir de buzones repartidos por varios lugares de Tilcara, donde los oyentes dejaban sus mensajes manuscritos: saludos, quejas y sugerencias, felicitaciones, avisos, peticiones musicales, incluso partes de prensa de distintas instituciones, que, una vez recogidos, eran leídos en antena. Desde la radio consideran que si consiguieron ir haciendo crecer el medio fue gracias a la participación ciudadana, porque desde siempre estuvieron dispuestos a prestar servicio a la comunidad y abiertos a sus necesidades. Hasta el día de hoy, en que la radio cuenta con una plantilla estable de 26 integrantes entre Director, locutores, productores y operadores, más un número impreciso de conductores de programas diversos de tipo temporal⁷.

Desde el comienzo de su andadura, el medio ha organizado eventos, rifas, bailes, venta de comidas, con todo lo cual obtener financiación para seguir adelante, pero a lo que también han dado un fin solidario, juntando ropa y enseres para ser donados al Hogar de Ancianos y al hospital local, o para ser repartidos entre las poblaciones dispersas de valles y quebradas cercanos a Tilcara. Así fue como la comunidad empezó a tomar una participación cada vez mayor, a involucrarse con la radio a la vez que la radio se involucraba con la comunidad. Así es como va surgiendo ese sentimiento de pertenencia. En parte, porque la radio presta su voz al pueblo. También porque, recordando los orígenes de aquel grupo de jóvenes emprendedores, Radio Azul sigue abierta a los jóvenes de Tilcara, ofreciendo talleres de radio para la Escuela Normal 49 y para el Centro de Actividades Juveniles (CAJ)⁸; en colaboración con la Universidad Nacional de Jujuy ha organizado diversos cursos y talleres de capacitación, llevando a Tilcara profesionales de la radio de ámbito nacional que han compartido su saber y su experiencia. Los jóvenes sienten que se les incluye, que se les escucha, que se les ofrecen

⁷ El actual equipo de Radio Azul está integrado por los siguientes componentes: Kevin Calapeña, Matías Calisaya, Naira Camacho, Agustín Cañizares, Cristian Cari, Aylin Castillo, Sergio Daniel Chechela, Ariel Diaz, José Daniel García, Daniel Gaspar, Dante Lamas, Orlando López, Elber Maizares, Ricardo Mamani, Laura Méndez, Marcelo Mendoza, Mariel Mendoza, Noelia Mendoza, Sebastián Quipildor, Omar Ramos, José Alfonso Sajama, Celes Saravia, Luis Soruco, Yuli Toconaz, Juan Torrejón y Dante Torres.

⁸ El Proyecto CAJ arranca en 2001 como experiencia piloto en algunas provincias, quedando en 2006 implantado a nivel nacional. Destinado a estudiantes de EGB3 y Polimodal, busca la interacción entre la escuela y la comunidad, generando entornos lúdicos y creativos desde los cuales favorecer otras formas y otros tiempos de enseñar y de aprender, y coordinando talleres y espacios de participación social, educativa, cultural y artística donde los jóvenes son protagonistas.

oportunidades formativas, que se les brinda un espacio desde donde compartir su música, sus inquietudes. En este sentido, también la radio ha cumplido y cumple una importante labor de contención juvenil, ofreciendo un entorno de desarrollo personal apartado de, por ejemplo, ambientes familiares desestructurados, violencia, drogadicción o alcoholismo. Después, muchos de esos jóvenes se han recibido como locutores nacionales, técnicos de sonido, comunicadores sociales; algunos han vuelto a Radio Azul y conducen hoy sus propios programas.

Desde su ubicación en la plaza principal de Tilcara, Radio Azul implementó su programación en vivo, siendo el único medio en la escena radial tilcareña que practica este tipo de retransmisiones: desde actos protocolarios, ruedas de prensa, celebraciones cívicas, reuniones de los centros vecinales, oficios religiosos, eventos deportivos y culturales, sucesos, etc. La proliferación de los teléfonos celulares y el acceso a Internet y redes sociales facilita mucho este ejercicio de reportaje. Porque si algo ha caracterizado siempre a la programación de Radio Azul es su búsqueda de la noticia local.

HACIENDO RADIO, CONSTRUYENDO COMUNIDAD

Desde Radio Azul están orgullosos de mantenerse en constante comunicación con el pueblo, dando voz a la comunidad, estableciendo con ella un diálogo en el que la comunidad habla a través de la radio y a la vez es hablada desde la radio. A diferencia de otros medios de Tilcara, Radio Azul nunca ha emitido contenidos ajenos, ni establece conexiones con otros medios o redes. Su proyecto comunicativo siempre ha puesto el acento sobre lo local; de ahí en más, por este orden, los ámbitos regional⁹, provincial, nacional e internacional. Los protagonistas del acontecimiento local son personajes destacados de la comunidad: vecinos, jóvenes, grupos de madres, estudiantes, las instituciones educativas, puesteros del mercado, representantes de la cultura local (artesanos, músicos, poetas), las

⁹ Así por ejemplo, en su página web (<https://radioazutilcara.com.ar>) hay una pestaña específica para “Regionales” que, fundamentalmente, recopila información relacionada con tradiciones, fiestas, folklore y eventos de la Quebrada de Humahuaca en su conjunto. Además, al pinchar en la pestaña de “Noticias” es posible acceder a contenidos clasificados referidos no sólo a Tilcara, sino también a las poblaciones vecinas de Huacalera, Humahuaca, Maimará y Purmamarca. Su perfil de Facebook y el grupo oficial de WhatsApp igualmente ofrecen información de Tilcara y de otras localidades de la Quebrada de Humahuaca.

instituciones culturales, el hospital, distintos colectivos gremiales, agrupaciones deportivas, la Municipalidad, los representantes políticos, los turistas, los hippies de la plaza, las comunidades indígenas, etc. Y entre todos ellos se generan relaciones de identificación o de diferenciación, resultando entonces que el medio sirve a la vez de vocero de la comunidad, de pulsómetro de su cotidianidad y de instrumento desde el que potenciar, defender y valorizar lo propio en términos de pertenencia a la colectividad. En este sentido, no es una mera radio local, sino que define la comunicación como medio para crear comunidad en múltiples sentidos. Aun cuando pueda abordar temas similares a los demás medios comerciales, desde su perspectiva social, política y cultural, de un modo u otro, tiende a involucrar a la comunidad: aspira al servicio comunitario y cuenta con la participación de la comunidad, de tal modo que es una radio a la vez dotada y que dota de identidad colectiva.

En este sentido, Radio Azul es sentida *de la comunidad* en tanto que contribuye a formar subjetividades y a generar y expresar sentimientos de identidad e identificación que *hacen comunidad*, y porque recopila, difunde y comenta materia prima desde la cual representar nuevos –o no tan nuevos– escenarios de lo comunitario. Así, resolveremos que Radio Azul 1) estrecha vínculos con *su* entorno social y territorial; 2) aporta herramientas de empoderamiento cívico; 3) juega un papel clave en la construcción de universos simbólicos y de representación de imaginarios de transformación social; de manera que 4) abre múltiples posibilidades de reivindicar derechos sociales, políticos y culturales; y consecuentemente 5) puede considerarse como actor clave del proceso de movilización social. De acuerdo con la definición que en otro lugar hicimos de los medios comunitarios (Gil 2020a: 157), Radio Azul cumple con los requisitos fundamentales para ser considerada como tal.

Para la división argentina de la Asociación Mundial de Radios Comunitarias (AMARC), dos de los pilares fundamentales que definen a la comunicación comunitaria son el modo de incluir a la audiencia en su propuesta, y su intervención activa en los procesos de la comunidad de la que es parte¹⁰. También el Foro Argentino de Radios Comunitarias (FARCO) enfatiza en la definición de estos medios la participación comunitaria para dar respuesta a los problemas propios, lo cual quedará patente en su

¹⁰ A estos dos puntos añade además la voluntad de transformación de las injusticias e inequidades, una propuesta estética, artística y sonora propia, y el carácter más o menos colectivo de la propiedad y gestión del medio de comunicación (<http://amarcargentina.org/amarc/somos/>).

formato, sus contenidos, sus puntos de vista y hasta en su lenguaje radiofónico¹¹. Igualmente, desde la Red Nacional de Medios Alternativos (RNMA) de Argentina se plantea el desarrollo y fortalecimiento de la comunicación alternativa, comunitaria y popular (entre otros puntos clave) a partir de las prácticas comunes¹². Haciéndose eco de estos criterios, incluso la Ley de Medios de 2009, en su Artículo 4, considera prioritario a la hora de reconocer a los medios comunitarios su finalidad social y el que cuenten con la participación de la comunidad.

Trasladado este debate sobre la naturaleza de las radios comunitarias al caso particular de Radio Azul, ni que decir tiene que, desde sus orígenes, tuvieron muy en cuenta a su audiencia, a la que siempre hicieron partícipe del medio. En su primera época en Barrio San Francisco, a través de aquellos buzones repartidos por la localidad en los que los oyentes dejaban sus mensajes. A partir de 2005, favorecido por su ubicación en el centro de Tilcara, por el contacto directo con la población. Todo ello sin olvidar la versatilidad que para el *feedback* con su audiencia permiten hoy los smartphones, el WhatsApp y las redes sociales.

Si algo resulta obvio es que el sentimiento comunitario no se construye solo. Sin embargo, bien es cierto que “la comunidad (= pueblo)” y “la comunidad de oyentes” no siempre van a coincidir en la definición que hagamos de los medios comunitarios¹³. De hecho, en contra de lo que solemos considerar en los estudios sobre comunicación comunitaria, hemos de pensar que el conjunto de la comunidad no tiene por qué estar interesado en los contenidos que se ofrecen desde las radios comunitarias, siendo entonces que esa idea de una “comunidad de oyentes” se manifiesta como una perspectiva interesante y sugestiva de cara a etnografiar estos medios. Razón de más para afirmar que haciendo radio se construye comunidad¹⁴.

¹¹ <http://www.farco.org.ar/index.php/farco-somos/la-radio-comunitaria>

¹² <https://rnma.org.ar/quienes>

¹³ Remitimos a Gil (2020b) para un análisis del concepto de comunidad desde la antropología de los medios de comunicación indígenas y comunitarios, donde se presenta una discusión teórico-metodológica sobre comunidades virtuales, comunidades de oyentes y paisajes mediáticos tomando como caso de estudio la escena mediática de Tilcara. Asimismo, para una reflexión sobre esa idea de la comunidad de oyentes contrastada entre distintos escenarios latinoamericanos, *vid* Gil, Pérez y Pitarch (2021). Igualmente, con relación a este concepto en el marco de la comunicación comunitaria, resulta sugerente lo que Kevjal (2010) define como búsqueda de la “comunidad perdida”.

¹⁴ “Comunicándose, se entiende la gente; comunicándose, progresan los pueblos” es, seguramente, el lema más repetido desde Radio Azul, que adapta y hace propio el del Año Mundial de las Telecomunicaciones de 1983.

Por el alcance de su antena, la audiencia de potencial de Radio Azul se establece en 30 km. a la redonda del pueblo de Tilcara, sumando así una cifra aproximada de 15.000 oyentes. Pero su público es más reducido, circunscrito a aquel grupo de tilcareños que presenta rasgos comunes en relación con sus intereses, propósitos y experiencias, y que se muestran especialmente participativos en la radio y en sus redes sociales. En este sentido, los medios comunitarios establecen distintas estrategias de interacción con su público, tanto comunicacional como organizacional, proponiendo a sus oyentes modelos identificativos y pautas comunicativas y culturales, y configurando modos de interactuar recíprocos entre éstos y la radio. Es así, al conformar un público, que las radios comunitarias se conforman también a sí mismas, y viceversa, inscribiéndose activamente en la cotidianidad de la comunidad y en su escena social y cultural¹⁵. Por consiguiente, diremos que el éxito de una radio, sus posibilidades de continuidad y crecimiento, se mide en términos de participación.

Como siempre dicen desde Radio Azul, la comunidad los busca, y ellos siempre intentan dar respuesta. Por eso se podría decir que la radio es un lugar de encuentro no sólo radiofónico, un medio donde dejar mensajes y buscar información, sino de encuentro físico, un espacio con las puertas abiertas donde la gente puede participar, desde donde se expresan las distintas voces de la población tilcareña. Una polifonía y una participación por parte de la audiencia que es, además, especialmente notable en el grupo de WhatsApp oficial de la radio, así como en su Facebook.

En este sentido, la grilla de Radio Azul es otro indicativo más de la diversidad de voces que hablan desde este medio. La programación matinal de lunes a sábado está copada por dos espacios dedicados por entero al día a día de Tilcara, incorporando contenidos variables en función de su actualidad y entrevistas a sus protagonistas. Qué ha pasado, qué está pasando y qué va a pasar próximamente en la localidad, abordando temas de debate, educativos, políticos, sociales o culturales, desde el respeto y procurando no generar enfrentamientos. De entre todo ello, lo social y lo cultural ocupan un lugar destacado en la producción de contenidos, apostando por la cultura local y regional, las tradiciones y el folklore, pero también con programas de historia y arqueología, de contenido de género, religión, deportes, ecología o pueblos originarios. La primera parte de la programación de tarde y la programación de noche están reservadas a

¹⁵ Para un análisis sobre audiencias y públicos de los medios comunitarios, populares y alternativos latinoamericanos en general y argentinos en particular, *vid* Mata (1988), Segura *et alli* (2018) y Valdés y Morales (2013).

distintos géneros musicales según el día de la semana, mientras que la segunda parte de la tarde se ocupa con esos contenidos juveniles producidos por los propios jóvenes, en los que, en última instancia, la cotidianidad de Tilcara sigue siendo muchas veces el telón de fondo. La programación de los sábados incluye lo que podría considerarse como radio “de autor”, destacando aquí *Ser protagonista!*, un programa con la mirada en las comunidades indígenas conducido por Laura Méndez, integrante de la Coordinadora de Comunicación Audiovisual Indígena de Argentina, y que aborda temas de ámbito local y regional, pero también de los pueblos originarios del ámbito nacional; el único espacio de contenido específicamente indígena en la escena radial de Tilcara¹⁶. Metidos de lleno en el fin de semana, la tarde-noche de los sábados y el domingo vuelven a estar reservados para programas musicales de contenido variado. Ejemplo de su vocación de servicio a la comunidad, durante el confinamiento duro de 2020, y en atención a la situación de alerta sanitaria derivada de la pandemia de COVID-19, la radio cedió espacios a los núcleos educativos de Tilcara, para que aquellos estudiantes sin conexión a Internet pudieran seguir las clases. También incorporó a su programación la retransmisión en directo de la santa misma del domingo y los oficios correspondientes a distintas festividades religiosas locales y regionales, incluidas las peregrinaciones en honor de las vírgenes de Sixilera y del Abra de Punta Corral, de gran devoción y participación en Tilcara. Muestra de cómo la radio actúa de pulsómetro de la cotidianidad comunitaria, valga señalar que las retransmisiones en directo y la información deportiva sobre las ligas local y regional de fútbol y los contenidos devocionales ocupan un papel destacado en la página web de Radio Azul, en su Facebook y en su WhatsApp.

En definitiva, la radio (comunitaria) desempeña un rol fundamental en el proceso de construcción de ese principio de *comunidad* en tanto que algo subjetivo a partir de la identificación y el sentimiento de pertenencia; una

¹⁶ En virtud de lo señalado anteriormente, desde los sectores comunitarios/alternativos se viene experimentando una sensación creciente de que las identidades indígenas actuales no son representativas de la colectividad, y que más bien contribuyen a romper esa identidad popular predominante. Tal vez por esta razón los medios comunitarios, aun no siendo ignorantes de los temas y las problemáticas indígenas a escala local, regional y nacional, y aun prestándoles atención puntual, no terminan de integrarlos plenamente a sus grillas de programación y contenidos. Así, en la escena radiofónica general podemos encontrar medios comunitarios que dejan fuera lo indígena, medios indígenas que sólo quieren ser indígena, y medios comunitarios que -como en el caso de Radio Azul a partir de este espacio- pretenden ser plurales e incorporan a su programación contenidos indígenas específicos.

forma de negociación entre la agencia individual y espectros de posibilidades globalmente definidos, que disloca y diferencia heterogeneidad frente a homogeneidad, facilitando así la representación de múltiples realidades desde las cuales responder y hasta subvertir la “realidad oficial”. Ciertamente, una radio comunitaria suele ser una radio local, pero es asimismo, y por encima de todo, una radio del pueblo, aunque no por ello tenga que ser necesariamente una radio popular. De hecho, no es infrecuente que las radios comunitarias no gocen de popularidad entre otros medios (hegemónicos) o entre instancias políticas.

FRENTE AL CONFLICTO DE INTERESES, EL APOYO POPULAR

Desde la promulgación de aquella Ley de Medios de 2009, las radios comunitarias tuvieron que pelear una licencia que, en el mejor de los casos – pues el cambio de gobierno de 2015 y la suspensión de la Ley en 2016 interrumpió muchos procesos de tramitación–, iba acompañada de cursos de capacitación y de la entrega por parte del Estado de los equipos técnicos. Sea como fuere, a partir de ese momento se multiplicaron las que, abandonadas a su suerte, presa de problemas técnicos o enredadas en tensiones sociopolíticas, terminaron apagándose más o menos rápido; algunas ni siquiera llegaron salir al aire; otras pasaron a emitir con Permisos Precarios Provisorios; la mayoría simplemente siguió operando sin licencia¹⁷. Es cierto que la Ley de Medios definió un escenario inédito en la historia de la comunicación en Argentina, reconociendo por primera vez a los medios sin fines de lucro como prestadores de servicios audiovisuales. Pero también lo es que “desde entonces, la lucha de estos medios ya no fue sólo por hacer efectiva esa legalidad a través de la obtención de licencias, sino que también se fortaleció la búsqueda de soluciones para su sostenibilidad y crecimiento en las nuevas condiciones” (Segura 2016: 3). En este sentido, más bien parece que para muchas radios lo segundo se convirtió en prioritario frente a lo primero. Más allá de su ideal de aportar algo a la comunidad, las radios comunitarias se han visto llevadas desde

¹⁷ Según diversos medios, se calcula que en enero de 2016, coincidiendo con la fundación del nuevo Ente Nacional de Comunicaciones (ENACON), serían entre dos y tres mil las radios operando sin licencia o permiso legal en Argentina –frente a las 195 licencias concedidas en ese año–. Su situación se complicaría a partir de que dicho organismo obtuviera, en marzo de 2017, la facultad de disponer, con los medios que fueran necesarios, la clausura, secuestro, apercibimiento, multa y/o comiso de aquellas estaciones radioeléctricas no autorizadas o en infracción; facultad que desde entonces no ha dejado de ejercer sobre varios medios independientes y comunitarios repartidos por todo el país.

entonces a reenfocar continuamente cuestiones económicas, institucionales, de producción temática y estética, y/o de inserción social y territorial; todas ellas interrelacionadas y definitorias del proyecto comunicativo de cada medio¹⁸.

Radio Azul empezó a tramitar su licencia al poco de consolidarse como medio. Primero, ante el Comité Federal de Radiodifusión (COMFER), y a partir de la Ley de Medios de 2009 a través de su sucesora, la Autoridad Federal de Servicios de Comunicación Audiovisual (AFSCA). Ambas entidades estaban encargadas -entre otras funciones- de promover el desarrollo de medios, otorgar licencias y frecuencias, y decretar la titularidad de licencias. Sin embargo, la burocracia y los costes económicos hicieron que la tramitación de su licencia fuera una de éstas que quedaron en suspenso en 2016 al mismo tiempo que lo hacía la Ley de Medios. A partir de ese momento los trámites tuvieron que reanudarse con el Ente Nacional de Comunicaciones (ENACOM), aunque prácticamente empezando otra vez de cero. Y así están las cosas, en un estado que parece que va despacio.

Entre tanto, por el mero hecho de que algunos de sus miembros más veteranos empezaran su andadura radiofónica en una Radio Municipal que hoy ya no existe, y por ocupar un local de titularidad municipal pegado al edificio de la Municipalidad, todavía hay quien considera que Radio Azul es un medio vinculado o incluso perteneciente al consistorio. A esto contribuye, además, el hecho de que desde la radio se lean los partes de prensa emitidos por la Municipalidad, aunque, en realidad, a éstos no se dé ni más ni menos difusión que a cualquier otro parte emitido por cualquier otra institución u organismo de Tilcara. Más bien, desde Radio Azul siempre han defendido su independencia política fuera cual fuese el color de las autoridades de turno, algo que, desde sus comienzos, les ha ocasionado algunos conflictos. Especialmente con la corporación municipal actual y en los últimos dos años.

Luego de diversas gestiones apoyadas por el pueblo de Tilcara y por varias de sus instituciones, y gracias a campaña de recogida de firmas, en 2006 Radio Azul consiguió del entonces Indendente municipal, D. Félix

¹⁸ Sobre el lugar de las radios comunitarias en la Ley de Medios y su aplicación destacamos el trabajo de Ollari (2016). Por su parte, De Guio y Urioste (2017) analizan las estrategias de las organizaciones de medios comunitarios, alternativos y populares desde la promulgación de la Ley de Medios hasta el cambio de gobierno de 2015, mientras que Kejval (2016) se centra en la reconfiguración de la identidad (política) de las radios comunitarias, populares y alternativas -incluidas las radios indígenas- hasta la suspensión de la Ley en 2016.

Pérez (Frente Cambia Jujuy, adscrito al radicalismo), la cesión del local del antiguo cajero automático del Banco Macro a condición de que su adecuación como estudio radiofónico corriera por cuenta propia, sin préstamo ni alquiler, únicamente haciéndose cargo de los gastos derivados de su uso. Un acuerdo de cesión que el actual Indentende, D. Ricardo Romero (Frente Primero Jujuy, adscrito al justicialismo), ratificó a 6 de noviembre de 2015, con vigencia hasta 2025.

Sin embargo, en 2019 la Municipalidad comenzó a reclamar este local para instalar en él una oficina ciudadana que albergase a alguno de los servicios que, a su juicio, estaban faltando en Tilcara y eran cada vez más necesarios (oficina de empleo, asesoría jurídica, tribunal de faltas, incluso un nuevo cajero automático). En este contexto, durante el mes de abril Radio Azul sufrió una serie de cortes en el suministro eléctrico, que la corporación municipal justificó como daño colateral resultante de unas obras de acondicionamiento de los baños públicos ubicados en el local anexo al de la radio. Terminadas las obras y con el suministro eléctrico restablecido, sin embargo, en el mes de junio Radio Azul recibió una orden de desalojo en menos de treinta días, algo que finalmente pudo resolverse mediante abogados y en virtud de ese acuerdo de cesión hasta 2025.

Situación más compleja, con un nuevo corte de luz, fue la vivida en enero de 2020, en plenas celebraciones del Enero Tilcareño¹⁹. Como siempre, Radio Azul estaba realizando la cobertura completa del festival, pero el día 11 la mayoría de sus equipos se trasladaron a la vecina Maimará para cubrir en directo un concierto del legendario grupo de música andina Los Kjarkas, que actuaban en el Club Unión Deportivo Maimará con motivo de la gira conmemorativa de sus cincuenta años sobre los escenarios. Dado que, en principio, no había eventos convocados en Tilcara, la programación habitual previa a la conexión con el que en toda la región se había publicitado como “Show Exclusivo – Megafestival Folklórico Bailable” pasó a retransmitirse online desde la página web de la radio. Sucedió, sin embargo, que personas muy afines a la Municipalidad celebraban un acto -presuntamente no convocado con anterioridad- en el que se iban a sortear entradas para el concierto, confiando en que la radio les daría cobertura en vivo. Parece que

¹⁹ Durante enero y febrero los pueblos de la Quebrada de Humahuaca -como otros muchos en la región andina- celebran distintas festividades y ceremonias que alcanzan su culmen con el Carnaval. Con las celebraciones y los eventos de su Enero Tilcareño, Tilcara se convierte en uno de los escenarios más convocantes para compartir y difundir la cultura andina a través del folklore, la música, la danza, el teatro, las artes plásticas, las artesanías y la gastronomía.

desde la Municipalidad entendieron que Radio Azul, la radio de Tilcara, desatendía sus obligaciones locales en beneficio de lo que estaba ocurriendo en una población vecina, y se procedió a un corte de suministro eléctrico desde ese sábado hasta el lunes siguiente. Hubo que recurrir entonces a las redes sociales para poder dar cobertura al concierto de Los Kjarkas y a todas las demás actividades celebradas en Tilcara. Luego de nuevos cortes puntuales durante la semana siguiente, el suministro se restableció y Radio Azul pudo recuperar la normalidad en su emisión. La tensión entre el medio y el consistorio se hacía patente de nuevo, y en el transcurso del año no haría sino ir en aumento.

La que podría considerarse como gota que colmó el vaso fue una rueda de prensa convocada por el Hospital Salvador Mazza de Tilcara a 15 de abril de 2021, para informar de la dramática situación que atravesaba la institución sanitaria en pleno repunte de la pandemia de Covid-19, muy por encima de su capacidad hospitalaria, con el número de contagiados en aumento y teniendo que derivar enfermos comunes a centros de San Salvador de Jujuy. Radio Azul cubrió en directo esta rueda de prensa, como todas las anteriores convocadas desde el hospital desde que se iniciara la pandemia. En el turno de preguntas, y en referencia a un comentario hecho por la Directora del centro, Dra. Ximena Salinas, el reportero preguntó por el estado las relaciones entre el hospital y el Centro Operativo de Emergencias Local (COEL), a lo que ésta presuntamente respondió que no había una correcta comunicación. Erróneamente, algunos responsables de la Municipalidad interpretaron que aquella rueda de prensa había sido convocada por Radio Azul para poner en evidencia este dato y dejar en mal lugar al consistorio, del cual depende el COEL. A ese malentendido se sumó la presunta discrepancia que en la publicación de los datos de la pandemia se venía produciendo desde tiempo atrás entre el hospital y la corporación municipal. En este escenario, es de señalar que la radio, en estrecha colaboración con el centro sanitario desde que empezara la crisis, siempre ha difundido las cifras emitidas desde el hospital. Fue así que, a final de mes se produjo un nuevo corte del suministro eléctrico, acompañado de un nuevo reclamo de desalojo del local de la radio por parte de la Municipalidad, así como de presuntas acusaciones particulares contra el Director del medio y otros miembros del equipo. Los motivos aducidos para el corte de suministro: que, presuntamente, Radio Azul llevaba años sin abonar las cuotas de luz ni de acceso a Internet; para la exigencia de desalojo del local: otra vez, la necesidad de destinar el espacio a oficinas municipales de atención al ciudadano, tal y como se les viene apercibiendo desde 2019.

Tras dos semanas sin poder salir al aire, con la audiencia empezando a inquietarse a través de las redes sociales, y sin que la Municipalidad respondiera a sus peticiones de diálogo, a 17 de mayo Radio Azul publicó en

su perfil de Facebook un vídeo explicando la situación actual del medio; comunicado que, al instante, se hizo viral en redes sociales y WhatsApp. Tal y como Daniel Gaspar había vaticinado en aquella conversación mantenida en 2017, a partir de este momento, la comunidad de oyentes y el pueblo de Tilcara se volcaron con su radio. En ese parte oficial se plantea la situación como un atentado contra la libertad de expresión del medio y el derecho a la información de la audiencia, se repudia cualquier hecho que pudiera atentar contra la integridad de quienes forman parte de la radio como de sus instalaciones, y se pide el apoyo a la audiencia y a la comunidad para evitar que el medio sea silenciado y ellos puedan seguir trabajando para acompañar e informar. Y la respuesta de su público no se hizo esperar.

La indignación popular se canalizó reclamando el derecho a la comunicación, manifestando apoyos al medio y a sus integrantes, y exigiendo al Intendente que diera explicaciones. Se elogiaron los más de veinte años de servicio y comunicación; el papel de Radio Azul como canal de expresión de los jóvenes tilcareños y de la comunidad en su conjunto; la diversidad de voces; la dedicación *ad honorem* de quienes empeñan su tiempo, su esfuerzo y sus recursos para mantener viva la radio; la imparcialidad del medio y su apego a la verdad de los hechos; su respeto al otro y su empatía con la comunidad; su compromiso cultural. Multitud de mensajes de apoyo; incendiados en algunos casos, pero también muy emotivos en otros. Significativamente, en varios grupos de WhatsApp comenzó un debate sobre las verdaderas intenciones de la Municipalidad al silenciar al medio y querer desalojarlo de su estudio. Se llegó a reclamar “lo del pueblo, para el pueblo”, enfattizando que la radio siempre constituyó un servicio a la comunidad, tan importante o más que esas oficinas municipales que el consistorio reclama. El día 18 de mayo empezó a circular por WhatsApp la convocatoria de un “abrazo solidario” a la radio, programado para dos días más tarde en la plaza de Tilcara, frente a su sede en la calle Marcelino Vargas; una protesta pacífica y respetando los protocolos sanitarios, “en defensa de la libertad de expresión, el derecho a la comunicación y a la información”, para hacer saber a las autoridades municipales que la comunidad “necesita” a Radio Azul. El acto multitudinario contó con el apoyo de la práctica totalidad de instituciones sociales, cívicas y culturales de Tilcara, y se completó con una recogida de firmas en favor de la radio. Alabando su buen hacer periodístico durante la pandemia, Tinkukuy – Equipo de Abordaje Comunitario en Salud Mental de Tilcara prestó su apoyo al medio a través de Facebook. También, Periodistas Unidos Autoconvocados de Jujuy (PUAJ), cooperativa en defensa de la tarea periodística y del derecho a la información, y el portal online de noticias de ámbito nacional InfOBaires24.

En este marco, y ante la falta de respuesta por parte de la Municipalidad, Radio Azul solicitó la Banca Abierta al Consejo Deliberante de

Tilcara²⁰, teniendo lugar su comparecencia en sesión N° 15/2021 de 2 de junio de 2021. Haciendo un breve repaso de su trayectoria, y presentando la situación actual de conflicto entre el medio y la Municipalidad desde 2019, los representantes de Radio Azul insistieron en que desde sus orígenes han trabajado *con y para* la comunidad, habiéndose convertido, tras más de veinte años de ejercicio comunicativo, en parte de la historia de un pueblo que crece con el medio, al mismo tiempo que el medio crece con el pueblo. Remarcaron su papel durante la pandemia, abriendo ventanas de comunicación, con sus retransmisiones en vivo de los oficios religiosos, de sus partes de prensa, haciendo seguimiento de la campaña electoral para los comicios municipales. Enfatizaron las muestras de apoyo popular recibidas, en especial el Abrazo Solidario del 20 de junio, primera vez que la comunidad de Tilcara ha salido a la calle para apoyar a un medio comunitario. Asimismo, reclamaron su derecho de uso del local de la calle Marcelino Vargas, cedido por la Municipalidad hasta 2025, y se defendieron de las presuntas acusaciones de impago de luz e Internet. Por su parte, desde el Consejo Deliberante agradecieron la labor que Radio Azul lleva años desarrollando en beneficio social del pueblo, dando voz a la comunidad, reconocieron el afecto que todos sienten por *su* radio, valoraron su papel activo en la formación y en la contención de los jóvenes. Sin embargo, algunos concejales afines al gobierno municipal insistieron en la titularidad pública del local que ocupa la radio, y en la necesidad de disponer de él para otros fines que, igual que el medio, también prestarán un servicio a la comunidad. Defendieron éstos que nadie desde la Municipalidad atentaba contra la libertad de expresión, y que los cortes de suministro eléctrico obedecían no a presuntas venganzas, sino a impagos por parte de Radio Azul.

Escuchadas todas las partes, el Consejo Deliberante emitió una Minuta de Comunicación (N° 13/2021) con fecha de 16 de junio de 2021 validando la vigencia del acuerdo firmado a 6 de noviembre de 2015 entre la Municipalidad y Radio Azul para la cesión del local de la calle Marcelino Vargas hasta 2025. Recordó que aquella firma tuvo como objeto el desarrollo de una actividad social y comunitaria, y sugirió al Poder Ejecutivo municipal respetar dicho acuerdo y permitir la continuación de la actividad radiofónica

²⁰ El Consejo Deliberante, integrado por concejales de todos los partidos representados en el consistorio, representa al poder legislativo y constituye un órgano de control a la Municipalidad. A fin de ofrecer la posibilidad de dirimir conflictos o debatir proyectos o situaciones concretas que afectan a la comunidad, este Consejo habilita la que se conoce como Banca Abierta o Séptima Banca, que cualquier ciudadano puede solicitar.

en beneficio de la comunidad. Lamentablemente, a día de hoy (31.07.2021), el suministro eléctrico no se ha restablecido, y la Municipalidad y Radio Azul todavía no se han sentado a debatir, estando en el aire por ambas partes la posibilidad de llevar el caso a instancias judiciales de la provincia de Jujuy.

Entre tanto, a cambio de atender la limpieza del mismo y pagar el consumo de luz, Radio Azul aceptó el ofrecimiento de un local provisional por parte de la sección de Tilcara-Maimará de la Liga de Madres de Familia²¹. Desde aquí siguen saliendo al aire, aunque su programación habitual se haya visto en parte alterada²². A raíz de todo lo acontecido, desde el medio llaman la atención respecto de un aumento significativo de participación comunitaria. Señalan que ahora reciben todavía más mensajes, más quejas, más peticiones y que los oyentes intervienen más en los programas a través de audios y mensajes de WhatsApp; como consecuencia, el programa de la mañana ha adelantado dos horas su emisión, sumando así ese tiempo extra para ampliar la información sobre Tilcara e incorporar más debate sobre problemáticas locales, y ganando -apuntan desde la radio- más audiencia. Así por ejemplo, durante la campaña electoral para las legislativas municipales de 27 de junio, Radio Azul fue la única radio que, por primera vez, buscó escuchar a todos los candidatos a concejales, realizando entrevistas y organizando debates electorales, prestando igualmente una cobertura completa de la jornada electoral, con estimaciones propias de resultados. Dicen que ahora se sienten aún más acompañados por la comunidad, y que ésta ha elevado su sentimiento de identificación con la radio, algo que se dejó notar el 7 de junio, Día del Periodista, y más especialmente el 3 de julio, Día del Locutor, cuando los mensajes y las muestras de apoyo directas o a través de redes sociales y WhatsApp fueron incontables. Reproduciendo dos de estos mensajes, “Hay otras radios, pero ésta es la de Tilcara”... “la única Radio que trabaja en las calles junto al pueblo. Gracias.”

²¹ La Liga de Madres de Familia es una institución nacional nacida en 1950 del seno de Acción Católica Argentina con el propósito de lograr la estabilidad y el bienestar de la familia. Contemplando todos aquellos problemas que pudieran afectarla, brinda a sus socias y a sus familias variados servicios sociales y cursos de capacitación, abiertos a la comunidad y organizados de acuerdo con las necesidades de cada lugar de acción concreta.

²² Al tiempo de revisar las pruebas de imprenta de este texto (mediados de noviembre de 2021), Radio Azul sigue sin tener una respuesta por parte de la Municipalidad, y el caso ya ha sido puesto en manos de abogados. La radio continúa emitiendo desde el local de la Liga de Madres, ha reajustado su grilla de programación y ha incorporado programas en vivo desde la plaza de Tilcara como estrategia reivindicativa y de protesta.

CONSIDERACIONES FINALES

Los medios de comunicación comunitaria -igual que los medios indígenas en su conjunto- no sólo informan, sino que también comunican y, además, socializan, favoreciendo unos escenarios de interacción socio-político-cultural entre los ámbitos comunitario, indígena, nacional e internacional insospechados hasta hace poco tiempo. “Lo comunitario”, lejos de mantenerse como aquella categoría de análisis cerrada propia de las etnografías clásicas, se constituye cada vez más a partir de referencias permeables, transversales, multisituadas y polivalentes; un producto cultural tremendamente dinámico, ante el cual la antropología debe reubicarse y la metodología etnográfica debe reinventarse. Más aún cuando hablamos de “paisajes mediáticos” (*sensu* Appadurai 2001). Los medios comunitarios generan comunidad, y en este tiempo dominados por los entornos digitales, transforman sus estrategias de comunicación y proponen formas de acceso mucho más inclusivas y participativas (p.ej. blogs, foros, chats, podcasts, proyectos audiovisuales colaborativos, publicaciones colaborativas *open access*). Estrategias y formas, lo hemos visto a partir del caso particular de Radio Azul de Tilcara, mucho más activas cuanto mayor es el nivel de conflicto en el que se inserte el medio. Por esta razón estimamos que a estas cuestiones habría que prestarles algo más de atención desde la antropología de los medios de comunicación comunitaria - pero también de los medios alternativos, populares o indígenas -.

Cada radio recrea su pasado, construye su presente y especula sobre su futuro, y se presenta a los demás desde una lectura propia de la realidad y al amparo de unos valores colectivos y de unas identidades sociales y culturales particulares. Las radios comunitarias se piensan diferente, suenan distinto y se posicionan divergentes, resultando especialmente significativa esta necesidad de diferenciarse dentro de la escena mediática hegemónica. Son radios que construyen sus discursos en base al principio de comunidad y al convencimiento en la casi obligación de expresar *otra* palabra. Y en esta dinámica generan un sentimiento de pertenencia, propician una “comunidad de oyentes”.

Si desde los medios de comunicación se generan representaciones, se crean identidades y se imaginan realidades, nuestro propósito en estas páginas ha sido explorar qué lleva a una radio comunitaria a sentirse *con* y *de la comunidad*, y cómo contribuyen a formar subjetividades y a generar y expresar sentimientos de identidad, identificación y pertenencia para, en última instancia, *hacer comunidad*. Desde el análisis de la experiencia comunicativa de Radio Azul de Tilcara hemos podido contemplar cómo los medios comunitarios se hayan en continuo proceso de transformación. En buena parte, por el dinamismo del propio concepto de “lo comunitario”. Una

radio comunitaria que está con la comunidad, que trabaja por y para ella, que es participativa, que escucha a los *comunarios*, que habla de *sus cosas*. Seguramente, como el conjunto de radios comunitarias, un medio que está en el día a día de la comunidad, que le da vida. Ésta es la clave para generar el sentido de pertenencia con el pueblo, para lograr que la comunidad se identifique con la radio.

REFERENCIAS

APPADURAI, Arjun. (2001). **La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización** [1996]. México: Ediciones Trilce – FCE.

DE GUIO, Susanna y Joaquín, URIOSTE (2017). “Estrategias de organizaciones de medios comunitarios, alternativos y populares en la Argentina en el periodo 2010-2015”. **Sphera Publica. Revista de Ciencias Sociales y de la Comunicación**, 17(1): 2-24.

DOYLE, M^a Magdalena (2013). “Los medios masivos de comunicación en las luchas de los Pueblos indígenas. Abordajes desde los estudios sobre comunicación”. **Estudios**, 30: 107-122.

_____ (2018). “Acceso y participación de los pueblos indígenas en el sistema de medios de Argentina”. **Anuario Electrónico de Estudios de Comunicación Social “Disertaciones”**, 11(2): 30-49.

GEERTS, Andrés, Víctor VAN OEYEN y Claudia VILLAMAYOR (coords.) (2004). **La práctica inspira: la radio popular y comunitaria frente al nuevo siglo**. Quito: ALER – AMARC.

GIL GARCÍA, Francisco M. (2020a). “Definir el medio. Radios comunitarias e indígenas en la Quebrada de Humahuaca y la Puna de Jujuy (noroeste argentino)”. En G. Orobitg (ed.), **Medio indígenas. Teorías y experiencias de la comunicación indígena en América**, pp. 149-178. Madrid – Frankfurt am Main: Iberoamericana – Vervuert.

_____ (2020b) “Etnografías deslocalizadas. Repensando la comunidad desde la antropología de los medios de comunicación indígena”. **Revista Española de Antropología Americana**, 50: 253-264.

GIL GARCÍA, Francisco M., Beatriz PÉREZ GALÁN y Pedro PITARCH (2021). “Fragmentos para una etnografía de las radios comunitarias e indígenas en América Latina”. **Disparidades. Revista de Antropología**, 76(2).

KEJVAL, Larisa (2010). “En busca de la comunidad perdida”. En Gabriela Cicelese (coord.), **Comunicación comunitaria. Apuntes para abordar las dimensiones de la construcción colectiva**, pp. 33-49. Buenos Aires: La Crujía.

_____ (2013). **Significaciones en torno a las radios comunitarias, populares y alternativas argentinas**. Tesis de Maestría en Comunicación y Cultura. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires.

_____ (2016). **Ante la Ley. Reconfiguración de la identidad política de las radios comunitarias, populares y alternativas argentinas (1983-2015)**.

Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales en Universidad de Buenos Aires.
Buenos Aires.

LIZONDO, N. Liliana (2015). **Comunicación con identidad o comunicación comunitaria. El caso de la FM “La Voz Indígena”**. Tesis de Maestría en Planificación y Gestión de la Comunicación. Universidad Nacional de La Plata. La Plata.

LIZONDO, Norma Liliana y Mariana de los Ángeles ORTEGA (2013). “Comunicación con identidad, entre la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual y la comunicación popular”. En Lucas Valdés y Susana Morales (comps.), **Industrias culturales, medios y públicos: de la recepción a la apropiación**, pp. . Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.

____ (2018). “La comunicación con identidad. Regulaciones y un estudio de caso”. **Anuario Electrónico de Estudios de Comunicación Social “Disertaciones”**, 11(2): 50-65.

MATA, M^a Cristina (1988). “Radios y públicos populares”. **Diálogos de la Comunicación** 19.

____ (2011). “Comunicación popular. Continuidades, transformaciones y desafíos”. **Revista Oficios Terrestres**, 1(26).

MILANA, María Paula y Emilia VILLAGRA (2018). «Comunicación indígena en el noroeste argentino: el caso de la radio FM OCAN (Salta, Argentina)». **Anuario Electrónico de Estudios en Comunicación Social “Disertaciones”** 11(2): 128-142.

NAVARRO NICOLETTI, Felipe y Paula RODRÍGUEZ MARINO (2018). “Aproximaciones conceptuales: comunicación popular, comunicación comunitaria y comunicación alternativa”. **Commons. Revista de Comunicación y Ciudadanía Digital**, 7(2): 37-66.

OLLARI, Marina Alejandra (2016). “El lugar de las radios comunitarias ante los desafíos de la implementación de la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual”. **Questión. Revista Especializada de Periodismo y Comunicación**, 1(50). 370-386.

SEGURA, M^a Soledad (2016). “Los medios comunitarios, populares y alternativos de Argentina desde la Ley Audiovisual. De la lucha por la legalidad al debate sobre la sostenibilidad”. **Diálogos de la Comunicación. Revista Académica de la Federación Latinoamericana de Facultades de Comunicación Social**, 92. <http://dialogosfelafacs.net/los-medios-comunitarios-populares-y-alternativos-de-argentina-desde-la-ley-audiovisual-de-la-lucha-por-la-legalidad-al-debate-sobre-la-sostenibilidad/>.

SEGURA, M^a Soledad, Verónica LONGO, Ana Laura HIDALGO, Natalia TRAVERSANO, Alejandro LINARES, Natalia VINELLI y Agustín ESPADA (2018). “Los públicos de medios comunitarios, populares y alternativos en América Latina. El caso argentino”. **Commons. Revista de Comunicación Ciudadana Digital**, 7(1): 5-45.

SIARES, Emilse y Francesca BELOTTI (2018). “Los medios indígenas en Argentina: caracterización y desafíos a partir de la experiencia de dos radios kollas”. **Anuario Electrónico de Estudios de Comunicación Social “Disertaciones”**, 11(2): 86-103.

VALDÉS, Lucas y Susana MORALES (comps.) (2013). **Industrias culturales, medios y públicos: de la recepción a la apropiación**. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.

A UTILIZAÇÃO DAS MÍDIAS SOCIAIS ON-LINE PELO POVO INDÍGENA TEMBÉ-TENETEHARA DURANTE A FESTA DO MOQUEADO

Nice Hellen Mateus Oliveira Miranda

Doutoranda e mestra pelo Programa de Pós-graduação em Comunicação, Linguagens e Cultura, na Universidade da Amazônia (PPGCLC-Unama); licenciada em Pedagogia, Tecnóloga em Processamento de Dados e graduanda em Jornalismo, com especialização em Informática na Educação. É também pesquisadora nos grupos Capital Social e Cultural (Unama) e Narramazônia (UFPA) e integra o corpo editorial das revistas Asas da Palavra e Movendo Ideias. E-mail: nicefred@uol.com.br. Orcid 0000-0001-7313-9108.

Analaura Corradi

Doutora em Ciências Agrárias – agroecossistemas amazônicos (UFRA); Mestra em Linguística (UFPA); docente titular na Universidade da Amazônia (UNAMA), Belém, Pará Brasil, nos cursos de Graduação em Comunicação Social (Publicidade e Jornalismo), Design Gráfico, Moda, Design de Interiores e dos Programas de Pós-graduação em Comunicação, Linguagens e Cultura e de Desenvolvimento e Meio Ambiente Urbano da UNAMA. Coordenadora do Grupo de Estudos Capital Social e Cultural; Membro dos grupos de estudos Narramazônia; Batuques e Academia do Peixe Frito. E-mail: corradi7@gmail.com Orcid 0000-0003-0432-1875.

Resumo: Este artigo analisa a utilização das mídias digitais pelo povo indígena Tembé-Tenetehara durante o ritual da festa do Moqueado, realizado de 26 de agosto a 1 de setembro de 2019, na aldeia sede, no município de Capitão Poço, Estado do Pará. Essa população indígena cultua anualmente rituais de vida, como o ritual com o nome tradicional de “Wyra Whan”, “Festa do Moqueado” ou “Festa da Moça”, que trata de uma transição para a fase adulta. O método de abordagem utilizado neste trabalho foi a pesquisa qualitativa, relacionada com o método da etnografia e técnica da observação participante. A partir da pesquisa de campo, notamos a relevância das tecnologias digitais no processo de divulgação da tradição e da cultura indígena, quando os membros da comunidade registram e divulgam a história de seu povo e revivem aspectos de sua tradição cultural, utilizando, para isso, ferramentas tecnológicas.

Palavras-chave: Povo Tembé-Tenetehara. Mídias Sociais *On-line*. Festa do Moqueado.

Abstract: This article analyzes the use of digital media by the Tembé-Tenetehara indigenous people during the ritual of the Festa do Moqueado, held from August 26 to September 1, 2019, in the main village, in the municipality of Capitão Poço, State of Pará. The indigenous person annually

worships life rituals, such as the ritual with the traditional name of “Wyra Whan”, “Festa do Moqueado” or “Festa da Moça”, which deals with a transition to adulthood. The method of approach used in this work was qualitative research, related to the method of ethnography and the technique of participant observation. From the field research, we noticed the relevance of digital technologies in the process of disseminating indigenous tradition and culture, when community members record and disseminate the history of their people and relive aspects of their cultural tradition, using, for this, technological tools.

Keywords: Temb -Tenetehara people. Online Social Media. Festa do Moqueado.

INTRODUÇÃO

Tanto o avanço da tecnologia quanto o surgimento da internet propiciaram novas formas de comunicação e interação, estabelecidas por meio de estruturas midiáticas digitais. As ferramentas midiáticas tornaram-se indispensáveis para um grande número de usuários, favorecendo a sociabilidade a partir de diversas formas de convergência, pois é nesses espaços de conexões virtuais que os integrantes compartilham informações, opiniões e formam grupos com interesses específicos.

Dessa forma, por meio do uso das tecnologias digitais, torna-se possível a reprodutibilidade, ligando o social em rede. Castells (2016, p. 12) defende essa ideia nestes termos: “A internet é a espinha dorsal da comunicação global mediada por computadores: é a rede que liga a maior parte das redes”. Para Miller e Slatter (2004), a internet é um conjunto de tecnologias que as pessoas utilizam em diferentes localidades, espalhadas por todo o mundo.

Essa interação de que fala Castells não produz efeito apenas em uma dimensão cultural, mas poderá trazer efeitos significativos na construção da autoapresentação, na conscientização e observação de si mesmo, para que o indivíduo seja reconhecido na sociedade conectada em rede. Assim, pode-se dizer que as comunidades indígenas vêm utilizando a internet e as mídias sociais para divulgar sua cultura e ancestralidade e, até mesmo, como forma de resistência.

Desse modo, o presente artigo tem como objetivo refletir sobre a utilização das mídias digitais pelos povos tradicionais, especificamente pelos Temb -Tenetehara do Alto Rio Guamá, durante a Festa do Moqueado, quando tais mídias são adotadas como forma de divulga o e socializa o de suas tradi es e práticas culturais ancestrais.

Para isso, foi empregada a pesquisa qualitativa, a partir de uma observação participante na aldeia Tembé-Tenetehara, quando participamos durante todo o período da festa da Moça, realizado de 26 de agosto a 1 de setembro de 2019, na aldeia sede, no município de Capitão Poço, Estado do Pará. Buscando, assim, compreender os passos que tecem o ritual, partindo de uma análise relacionada à preparação, tanto por parte dos organizadores quanto dos participantes da festividade.

Com base na construção desse olhar, foi possível transcrever, mediante relatos e vivências, os passos que tecem a Festa do Moqueado, buscando compreender melhor cultura Tembé. Para Cardano (2017, p. 107), “observação participante [é] uma técnica de pesquisa na qual a proximidade com o objeto transforma-se no compartilhamento da experiência das pessoas envolvidas no estudo”. Essa proximidade mencionada pelo autor foi realizada a partir de uma verificação da imersão dos Tembé-Tenetehara no universo tecnológico, quando se observaram os tipos de interações que se entrelaçam por meio das mídias digitais e de que forma eles aproximam essa comunidade com a sociedade global em rede.

Diante disso, fez-se necessária a observação de todo o processo que rege a festividade, bem como a verificação de registros fotográficos realizados pela própria comunidade e a análise de como essas imagens divulgadas nas mídias sociais *on-line* contribuem para a visibilidade, memória e resistência do povo Tembé.

Para Peruzzo (2005, p. 125), “a pesquisa participante consiste na inserção do pesquisador no ambiente natural de ocorrência do fenômeno e de sua interação com a situação investigada”. Por conta disso, diante das implicações metodológicas, realizamos uma observação revelada, pois negociamos com o cacique Naldo Tembé a nossa participação por um certo tempo no contexto social em estudo, na busca de interpretar aspectos da cultura Tembé, adequando os procedimentos observativos.

Assim, o percurso de constituição deste texto inicia-se com uma abordagem para situar a localidade dos indígenas Tembé-Tenetehara do Alto Rio Guamá – lócus da pesquisa –, a partir das mídias digitais utilizadas por eles durante a Festa do Moqueado. A incursão finaliza com algumas reflexões acerca da importância da mídia na divulgação do evento e como espaço de socialização de diferentes culturas e tradições presentes na Amazônia paraense.

A SOCIEDADE TEMBÉ-TENETEHARA DO ALTO RIO GUAMÁ (TIARG)

A aldeia sede destaca-se pela infraestrutura presente. Logo no início da localidade, observa-se a escola e o posto de saúde. Na comunidade, há um grande número de moradores. De acordo com o Instituto Socioambiental (2021), a aldeia indígena de TIARG está dividida em sete aldeias, habitadas oficialmente por 1.879 indígenas, que vivem em terras legalizadas. Para Neves e Cardoso (2015, p. 21), “TIARG, hoje, é resultado de um processo histórico que envolveu a participação [...] Tembé-Tenetehara e a atuação de algumas instituições como a FUNAI (Fundação Nacional do Índio) e o Ministério Público”. É importante ressaltar que o ritual do Moqueado aconteceu na aldeia sede, ou seja, ao adentrarmos a aldeia, no início da semana, observamos a chegada de diversos indígenas, pertencentes principalmente a outras terras dos Tembé-Tenetehara.

Durante contato com o povo Tembé, foi possível observar o forte elo das práticas de uma cultura plural, constituída principalmente pela transmissão oralizada da população com uma formação cultural voltada às tradições.

Além disso, o percurso histórico que teve início em meados do século XIX revela a constituição de um povo de tradição e cultura peculiar que tem marcas históricas de lutas pelo direito à terra, saindo do Estado do Maranhão em direção ao Pará, situando-se mais especificamente nas proximidades dos rios Gurupi, Guamá e Capim.

Um dos destaques de uma diversidade de enfrentamentos consiste num fato ocorrido em 1998, quando 77 homens Tembé foram aprisionados, durante três dias, por fazendeiros da região, em condições degradantes, sem direito à água, num espaço pequeno e com constantes ameaças de morte. Segundo o cacique Naldo Tembé¹, o governo sempre quis acabar com os povos indígenas, acusando-os de não serem mais índios e buscando maneiras de acabar com sua cultura. Essas lutas desvelam os retratos de uma realidade social caracterizada pelas grandes exclusões sociais aos serviços públicos.

Com relação à aldeia sede, o deslocamento pode ocorrer de duas maneiras. A primeira, pelo município de Capitão Poço, com uma pequena travessia de rabeta. A outra forma é pela via terrestre, a partir da BR-316, no

¹ Nasceu em 23/03/1971, no município de Ourém, Estado do Pará. Está com 47 anos, é casado, possui ensino médio completo e sua principal ocupação é a agricultura (TRIBUNAL SUPERIOR ELEITORAL, 2016).

município de Santa Luzia do Pará, acessando, em seguida, o Km-14, em uma comunidade chamada Pitoró.

O RITUAL DO MOQUEADO

Com o nome tradicional de *Wyra Whan*, a “Festa do Moqueado”, ou “Festa da Moça”, é considerada um dos rituais mais importantes para a etnia Tembé. Trata-se de um ritual de passagem tanto da menina quanto do menino para a fase adulta. São aptas a participar meninas que já tiveram a sua primeira menstruação e os meninos que já apresentam indicações corporais de que estão na puberdade. De acordo com Benedict,

Para compreendermos as instituições da puberdade, não precisamos muito de análises da necessária natureza dos ritos de passagem, mas sim do conhecimento do que diferentes culturas identificam com o início da vida adulta e seus métodos de admissão na nova condição. O que condiciona o cerimonial da puberdade não é a puberdade biológica, mas sim o significado da condição de adulto nessa cultura (BENEDICT, 2013, p. 29).

A cerimônia possui diversos momentos, como danças, cânticos, pinturas corporais e caças de animais. Durante o período que antecede a festa, os homens saem em busca de alimentos que são consumidos nos dias do ritual, como é o caso de animais, como nambu, porcão, catitu e guariba.

Para a realização da festividade, durante uma semana, reúnem-se diversas famílias indígenas pertencentes a várias aldeias da etnia Tembé-Tenetehara. Essas famílias convidadas dormem em redes em um barracão que fica no centro da aldeia sede, mesmo local em que acontece o ritual. No decorrer do período da realização do ritual, os meninos e as meninas que são iniciados passam por uma dieta à base de peixe. Segundo o cacique Naldo Tembé², essa dieta significa a pureza e purificação do corpo.

Pontes Junior (2017, p. 84), em relato de pesquisa sobre a referida festa Tembé, reforça que “Nesse período [meninos e meninas] são submetidos a uma dieta rigorosa à base de peixe – as carnes de caça e de aves são

² Entrevista concedida a uma das autoras, na aldeia sede Tembé, em Capitão Poço, em agosto de 2019, durante a Festa do Moqueado.

proibidas. Isso tem profunda relação com a limpeza e purificação do corpo e do espírito”.

Além disso, observamos que, durante a semana, acontecem diversas atividades, como é o caso da pintura corporal. No fim da semana da festividade, as meninas começam a ser banhadas com o jenipapo, para que, no último dia da festa, seu corpo esteja totalmente coberto pela tinta natural. Já para os meninos, acontece de forma diferente: as mulheres da aldeia realizam, no último dia, uma pintura especial à base de jenipapo nos meninos, traçando linhas que percorrem o corpo e fazendo desenhos que simbolizam a pata da onça. Também foi possível observar o interesse (tanto dos organizadores quanto das pessoas convidadas) de realizar os grafismos, que variavam bastante e eram representados por diversos símbolos, como estrela, meia-lua, pata da onça, meia cuia, cobra, entre outros.

Todo o ritual acontece no barracão, que passa inicialmente por um processo de defumação, feito por uma senhora idosa da etnia Tembé, que se desloca ao redor do espaço enquanto realiza a defumação. Esse processo ocorre antes da entrada dos meninos e das meninas no ambiente. Outro fator visualizado foi a aproximação do pajé, que passa por cada menina, gesticulando com as mãos em direção a suas cabeças e seus úteros. Nesse contexto, foi possível observar a importância do pajé durante todo o ritual, pois é ele quem indica os passos e as músicas e configura toda a religiosidade da festa. De acordo com Jordy Filho (2016, p. 84), “O Pajé é o intermediário entre o mundo dos espíritos e o material. Ele discursa. Faz um ritual de fortalecimento dos jovens contra doenças”.

Chega-se, neste momento, ao destaque para os cânticos. Na Festa do Moqueado, existe um grupo de homens responsável pela parte sonora do evento, o qual utiliza o maracá como principal instrumento. Esse grupo produz músicas relacionadas aos animais, aos colares, à criação do mundo ou mesmo ao povo Tembé. De acordo com explicação de Piná Tembé, cacique da aldeia Ituaçu, da etnia Tembé, caso o cântico de um animal considerado da noite ocorra durante o dia, o ritmo se modifica, os passos são acelerados, como uma forma de chamar os que eles denominam de “Caruaras”, considerados espíritos que podem ser tanto de animais quanto de pessoas. Em conversa com esse cacique, ouvimos a seguinte narrativa:

Quando batem os pés, estão elogiando a importância daquele animal, é muito bonito! A música durante o dia, são elogios a animais do dia, agora tem pássaro que está dormindo, porque ele é da noite. Esse pássaro não se canta, se nós cantarmos ele agora de dia, aí dá “Caruara”.

Só dá “Caruara” quando eles querem, quando o cantor que, aí eles puxam, entendeu?

Quando é umas duas horas da tarde, eles são danados para cantar músicas dos bichos da noite, sabe! Eles fazem de propósito mesmo. Quem tiver de corpo aberto recebe na hora, é engraçado.

Quem puxa os “Caruaras”, os espíritos, são os cantores. O significado das músicas o Pajé passa para nós, indígenas, o branco não ia entender, porque esse segredo todo é religioso, então o Pajé não passa. Tem músicas que são relacionadas a um animal em específico e outras de maneira geral [...] (CACIQUE PINÁ TEMBÉ, informação verbal, 2019).

As palavras do cacique nos reportam aos estudos de Lévi-Strauss (2012, p. 276): “graças ao ritual, o passado ‘disjunto’ do mito articula-se de um lado com a periodicidade biológica e sazonal e de outro com o passado ‘conjunto’ que liga ao longo das gerações os mortos e os vivos”.

Essa ligação identificada pelo autor pôde ser observada nos cânticos, a partir dos quais são utilizadas as marcações das danças. Assim, na Festa do Moqueado, os pares dançam, circulando no barracão, destacando-se as batidas dos pés, que vão intensificando-se ao ritmo da música.

Outro item importante é que as danças sempre principiam pelos meninos e pelas meninas que estão sendo iniciados na festa da Moça, só depois deles os demais participantes da festa podem tomar parte, realizando os mesmos passos. Com relação aos convidados, como é o caso de nós, pesquisadores, esses passos inicialmente são feitos mimeticamente e, somente depois que os dias se passam, podemos ter uma compreensão das interações que fazem parte dessa etapa do ritual.

Para Cardano (2017, p. 117), o corpo participante ganha uma dimensão interativa: “um corpo que não é apenas móvel de um aparelho observativo, mas que se torna ele mesmo instrumento de aprendizagem”. Nessa perspectiva, esse corpo como instrumento de aprendizagem pode ser visto também durante a parte considerada lúdica da festa. Trata-se do momento em que surge a guariba, uma espécie de macaco, que é mumificada e enfeitada, que fica no colo de um indígena que dança e usa um fumo ao redor dos participantes da festa. Ele circula principalmente ao redor dos iniciados. Esse movimento tem o objetivo de fazer com que meninos e/ou meninas sorrissem, o que, segundo relatos dos organizadores do ritual, não pode acontecer durante a festa, fator esse que demonstra que eles já se encontram

preparados para representar seu povo, pois já estão maduros para honrar sua população.

Reconstruindo-se detalhes do ritual, ressalta-se o último dia: os procedimentos do ritual iniciam-se bem cedo, após o café da manhã. Nesse momento, os iniciados são direcionados para a lateral do espaço (do barracão) e são posicionados sobre uma esteira de palha, onde se corta um pedaço do cabelo das meninas, deixando-as com uma franja curta sobre a testa. De acordo com Kudan Tembê, professora da aldeia sede, essa parte do ritual significa crescimento, mudança na etapa de suas vidas (informação verbal)³. O próximo passo é banhá-las novamente no jenipapo, trabalho realizado pelas mulheres Tembê, que posteriormente inserem o colar, adornam as cabeças das moças e as vestem com uma saia branca que chega à altura dos pés delas. Já para os meninos, é realizada a pintura corporal, feita por meio de traçados e desenhos que simbolizam animais; e, em seu rosto, na área correspondente ao bigode e à barba, é feita uma pintura que simboliza barba e bigodes de um homem na fase adulta.

Na etapa seguinte, são colocados os colares ao redor do seu corpo e, no centro de suas cabeças, passa-se uma seiva que é retirada pelos chamados raizeiros, como afirma, em sua narrativa oral, o cacique Piná Tembê:

Quem tira o cipó são os raizeiros, que conhecem, não é mais o Pajé, são os raizeiros, que conhecem as raízes. Aqui nós temos três raizeiros, eles pegam o cipó e trazem. Esse cipó tem um leite, esse leite passa na moça e nos meninos. Aí põe uma pena branca, a representação da paz! Em seguida, vão colocar os colares, cada colar vai ter uma cor, quando eles começam a cantar, começam pelo colar branco até chegar o último colar, dura um meio dia todinho. Vão cantando e dançando para os colares. Se não cantar na sequência certa dos colares, pode trazer problema para a menina. Então quem coloca é a professora Kudan, ela que conhece, coloca direitinho, para não errar. Se errar, a menina pode adoecer, até mesmo morrer, ou trazer problemas para o resto da vida. Tem muito segredo aqui, né? [...] (PINÁ TEMBÊ, informação verbal, 2019)⁴.

Podemos observar essa sequência da narrativa do cacique quando visualizamos a seiva para colar as penas de pássaros na cor branca, a

³ Entrevista concedida a uma das autoras. Capitão Poço, ago. 2019.

⁴ Entrevista concedida a uma das autoras. Capitão Poço, ago. 2019.

inserção de um adereço que é colocado nas cabeças, também as saias feitas de palha na direção dos joelhos e os colares nos pescoços.

De acordo com Cardano (2017, p. 117), “Com a observação participante nos propomos, na verdade, a explicar também o conhecimento tácito que constitui o cenário da interação social”. Esse cenário de interação pode ser visto quando as meninas oferecem aos convidados um bolinho de carne moqueada, que é colocado em uma pequena peneira; cada uma oferece um punhado, que é adicionado à mão de cada participante, que, em seguida, leva-o à boca.

Nesse momento, chega-se à etapa final do ritual do Moqueado. Ambos, meninos e meninas, dançam primeiramente na parte externa do barracão, e os convidados se juntam a essa dança, compondo os mesmos passos. Então, surgem homens e mulheres indígenas com roupas, acessórios e pinturas corporais muito variadas, os quais adentram o barracão, dando encerramento ao ritual do Moqueado com uma grande confraternização, feita por meio de uma dança, que parece mais uma corrente humana, denominada “rabo de arraia”.

Dessa forma, percebeu-se que, em todos os momentos do ritual, há a socialização com a cultura, envolvendo os anciões, os adultos, os iniciados, os demais elementos da aldeia e os visitantes previamente autorizados, pesquisadores ou jornalistas. Para esses últimos participantes, são dados explicações e esclarecimentos práticos sobre as regras e as práticas que fazem parte do ritual, bem como sobre quando cada um pode se envolver e participar.

OS TEMBÉ-TENETEHARA E O USO DE MÍDIAS DIGITAIS DURANTE O RITUAL

Ampliando as formas de se preservar a cultura, a aldeia usa equipamentos próprios e permite-se fazer uso das mídias digitais. Portanto, é importante destacar que toda a festividade foi filmada por equipes de jornalismo que foram previamente autorizadas a registrar a festa. Assim, observamos o contato interétnico dos Tembé ao incorporarem o uso de tecnologias digitais ao seu cotidiano, reforçando a sua cultura e se adequando para promover o registro da festividade. Registra-se que, no caso do ano de 2019, estava presente na aldeia sede Tembé uma equipe de jornalistas da França, realizando os registros do ritual. Também estavam presentes pesquisadores de diferentes universidades, igualmente autorizados de forma antecipada, de modo que eles puderam registrar dados e informações que serviriam de apoio a suas pesquisas acadêmicas. É

importante mencionar que não foi autorizado o registro do momento do “Caruara”, referido anteriormente.

Observa-se, na realização do evento, a convergência midiática, seja pela equipe de jornalismo, que utiliza diversos instrumentos tecnológicos para registrar seu material de trabalho, seja pelos pesquisadores ali presentes, com suas câmeras, *smartphones*, gravadores, *tablets*, *notebooks*, entre outros aparatos tecnológicos utilizados para melhor registro de suas pesquisas. Além disso, pode-se dizer que, ao mesmo tempo em que estão levantando dados, estão também compartilhando informações em suas mídias sociais, por meio de registros de suas atividades de campo. Para Jenkins, Ford e Green (2014, p. 57), “Comunidades abraçaram as novas tecnologias conforme foram aparecendo, em especial quando esses recursos lhes ofereciam novos meios de interagir social e culturalmente”.

Salienta-se que a convergência midiática não é só direcionada com foco no grupo de jornalistas e pesquisadores, há atuação da própria população indígena, que manuseia diversas tecnologias de comunicação e informação durante a Festa do Moqueado e também compartilha informações e momentos da Festa, sobretudo fotografias, em suas mídias sociais *on-line*. Conforme Neves e Cardoso (2019, p. 107), “a circulação das fotografias, nos mais diferentes meios de comunicação, é parte bastante significativa dos processos de (re)produção das identidades indígenas”.

Os dispositivos que mais se destacaram em relação ao uso pela população Tembé foram os aparelhos celulares. Alguns familiares registraram, por meio de fotografias digitais, os iniciados da festa. Além disso, os encontros com outros familiares foram reproduzidos principalmente por meio de imagens e vídeos digitais, com destaque para a ocorrência de vários registros de *selfies*⁵, como no caso do encontro de caciques com o principal responsável pelas músicas da festa, momento que pode ser observado na Figura 1, a seguir:

Figura 1: Selfie com os caciques do povo Tembé da terra indígena Alto Rio Guamá.

⁵ Fotografia que alguém tira de si mesmo, geralmente utilizando um celular, para divulgar em redes sociais; autorretrato, fotografia (DICIONÁRIO ONLINE, 2021).



Fonte: arquivo pessoal das autoras. Foto de Adriana Lima (2019).

Na imagem, observa-se o cacique Piná Tembé fazendo o registro fotográfico por meio de *selfie*; junto a ele, encontram-se o responsável pelas músicas da Festa da Moça e o cacique Naldo Tembé. Esse registro mostra como as comunidades indígenas vêm apropriando-se das tecnologias, utilizando os recursos tecnológicos como registro de memória, evidenciando aspectos ligados às relações interpessoais, às experiências coletivas e, principalmente, às interações presentes durante a festividade. Para Fragoso, Recuero e Amaral (2016, p. 14), “redes móveis, redes sociais e dispositivos sensoriais estão reconstruindo o mundo através de uma rede em tempo real, conectada”.

Em conversa com o cacique Piná Tembé, ouvimos o seguinte relato:

Penso assim que essa ideologia de que nós usamos coisas dos brancos, a gente deixa de ser índio, é, para mim, isso é discriminação. Quer dizer que nós não podemos usar o que é do branco, ou então é, talvez medir nossa capacidade. Então, isso aí é discriminação. Tem que entender que nós, se hoje a forma que nós temos, digamos assim, de divulgar nossa

cultura para ter isso como arquivo é usando a tecnologia, nós não temos outro jeito, né?, de guardar, de fazer essa memória. Então, temos que utilizar [...] (PINÁ TEMBÉ, informação verbal, 2019)⁶.

As práticas de uso de aparelhos e mídias digitais pela comunidade Tembé apresentadas pelo cacique podem ser observadas por meio do manuseio da tecnologia durante o ritual. Em situações que ocorrem paralelamente, tais práticas também são perceptíveis, como no entretenimento das crianças indígenas, conforme mostra a Figura 2:

Figura 2: Criança indígena com smartphone.



Fonte: arquivo pessoal das autoras. Foto de Nice Miranda (2019).

Esse registro mostra uma criança indígena no colo da mãe quando todos estão dançando ao redor do barracão.

Assim, ao longo do percurso, a partir da observação das pessoas envolvidas no estudo, das interações sociais, chamou bastante atenção o fato de a criança estar utilizando um celular para distração, situação que reforça a característica dessa nova geração, imersa no universo digital – e esse

⁶ Entrevista concedida a uma das autoras. Capitão Poço, ago. 2019.

fenômeno não é diferente no caso das crianças Tembé. Essa geração realiza diversas atividades ao mesmo tempo: no mesmo momento em que observa os passos da marcação da dança, a criança usa o *smartphone* para jogar, para registrar e visualizar fotos, assistir a vídeos *on-line* etc.

Esse fato marca a presença da tecnologia digital nos mais diferentes contextos, influenciando, inclusive, costumes e tradições. Acerca desse assunto, Don Tapscott (2010, p. 10) afirma que “é por meio da utilização da mídia digital que a Geração Internet vai desenvolver e impor sua cultura ao resto da sociedade”.

Muitos utilizam também as mídias sociais para atingir um público ainda maior, ou seja, a aldeia global, chamada internet. Muitas imagens registradas pelos próprios indígenas são inseridas nas redes sociais *on-line*. Com isso, eles rompem a barreira de espaço/tempo, pois circulam ao mesmo tempo em que o ritual está ocorrendo na forma presencial, com local e data definidos. Para Gallois e Carelli (1995, p. 256), “A preservação de imagens significativas para a memória dos povos indígenas só ganha sentido quando colocadas à disposição desses povos, para que eles, enquanto sujeitos de seu futuro, as utilizem no processo de revisão de suas identidades.”

Nesse sentido, podemos afirmar que existe uma preservação da memória em relação ao ritual, quando as imagens ganham o universo virtual, quando são compartilhadas em diversas mídias, seja nas páginas das redes sociais, seja no WhatsApp, para visualização de outros povos indígenas, ou mesmo para aqueles que são da etnia Tembé e que, por algum motivo, não puderam estar presentes no encontro, como os que estão estudando nas universidades ou mesmo trabalhando fora da comunidade. De acordo com Ciro Marcondes Filho (2013, p. 87), nesse contexto as relações de espaço ganham uma nova dimensão: “é um espaço que se visita permanecendo-se fisicamente no mesmo lugar de origem. As pessoas habitam simultaneamente em dois espaços, a mente se cliva em duas realidades”.

Figura 3: Registros fotográficos do cacique Piná Tembé



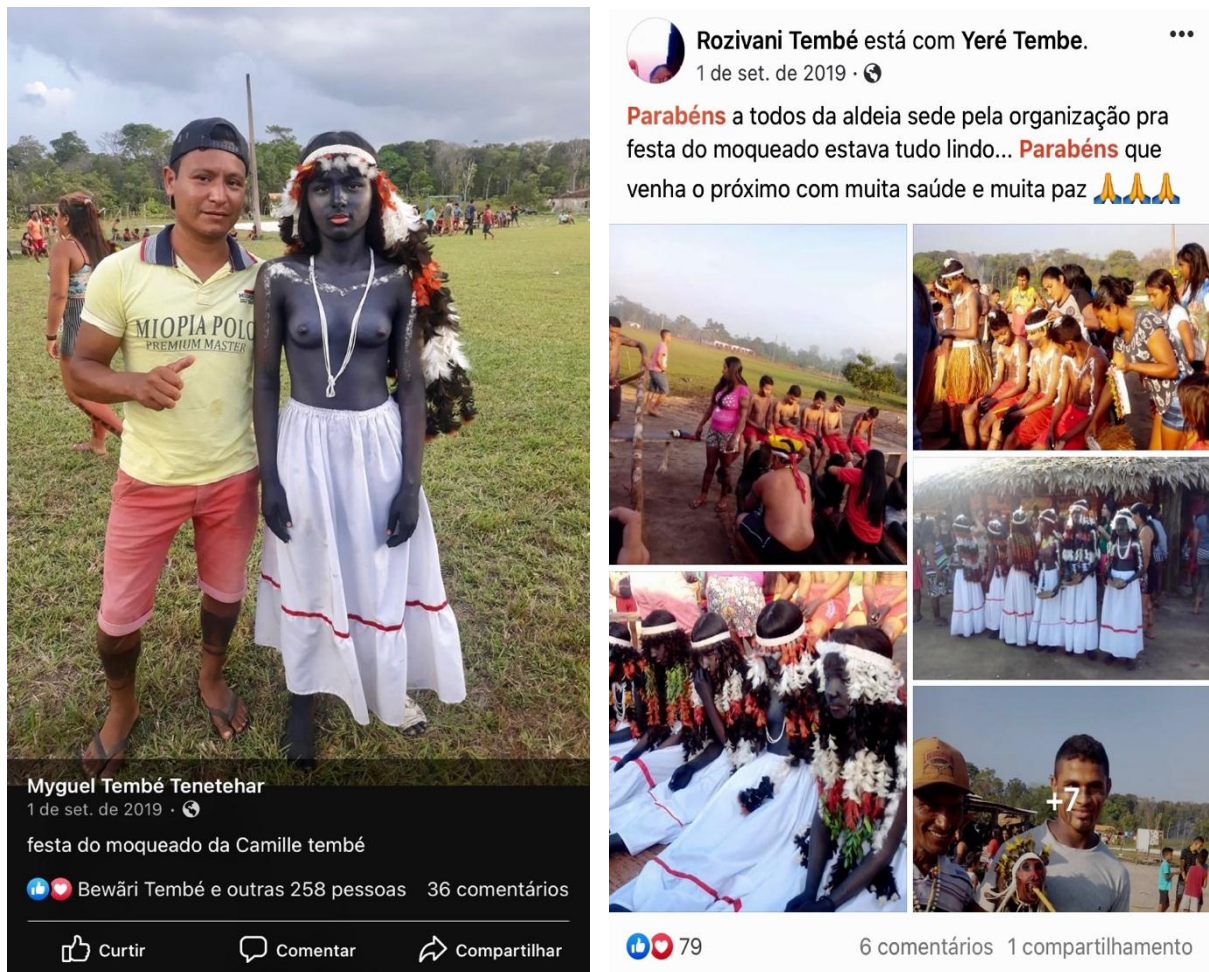
Fonte: arquivo pessoal das autoras. Foto de Adriana Lima (2019).

Diante das informações, pode-se dizer que os povos indígenas divulgam sua cultura e tradição de forma independente e autônoma, inserindo sua identidade quando compartilham suas ações em suas redes sociais da internet, divulgando registros de narrativas e imagens feitas a partir de um olhar próprio, de dentro, para o ritual (Figura 3). Sobre tradições, Benedict (2013, p. 14) afirma que:

A história de vida da pessoa é primeiro e acima de tudo uma adaptação aos padrões e critérios tradicionalmente transmitidos de uma geração para outra na sua comunidade. Desde o nascimento do indivíduo, os costumes da sociedade em que eles nascem moldam sua experiência e seu comportamento.

Figura 4: Registros fotográficos do cacique Piná Tembê.

A UTILIZAÇÃO DAS MÍDIAS SOCIAIS ON-LINE PELO POVO INDÍGENA TEMBÉ-TENETEHARA DURANTE A FESTA DO MOQUEADO



Fonte: Tembê Tenetehar (2019).

A Figura 4 mostra o perfil de dois homens da etnia Tembê na plataforma Facebook, demonstrando o poder dessa rede social para publicizar a festividade. Observam-se na imagem curtidas, comentários, lembranças e até mesmo compartilhamento. Sobre esse assunto das publicações direcionadas às redes sociais *on-line*, conversamos com o cacique Piná Tembê a respeito da utilização dessas mídias digitais. O posicionamento dele foi o seguinte:

Eu quero que todos saibam que nós, indígenas, nós somos cidadãos brasileiros, apenas de cultura diferente, entendeu? E que nós temos todo o potencial de crescimento, a gente tem claro que a cultura, ela é dinâmica, a cultura, ela muda com o decorrer do tempo, ninguém nasce com cultura, a cultura, ela é adquirida a partir da convivência social. A gente aprende a

cultura com a sociedade na qual a gente convive. Então, há 500 anos atrás, nós vivíamos libertado, nós tinha liberdade de viver nossa cultura, nossa vida, não é? Até que começa a invasão do Brasil. Começando a invasão do Brasil, nós começa a ter outros conhecimentos, nós começa a ter outras estratégias de vida, nós começa a se integrar, muitas das vezes forçado a uma sociedade diferente da nossa. Então, nós também, como cidadão brasileiro, nós somos passivo a crescimento, nós somos passivo ao erro, nós somos passivo a tudo, como qualquer outro cidadão. Agora, nós temos a nossa cultura, nós não esquecemos a nossa cultura, o fato de se usar coisas que não é da nossa cultura, isso não significa que nós deixamos de ser o que nós somos. Senão, não sei se vocês conhecem, mas tem papagaio que fala, eu mesmo tenho macaco lá em casa, entendeu? Que hoje não quer mais comer banana, quer comer feijão, arroz, macarrão e carne, mudou sua forma de vida, por causa da convivência dele, o papagaio hoje fala, por que que ele mudou? Porque nós tiramos ele da floresta, e ele teve uma outra convivência, uma outra convivência social, entendeu? Então, isso não deixou de ser macaco, não deixou de ser papagaio, continua sendo macaco e papagaio com outra língua, com outra maneira de se organizar, de se alimentar, uma outra educação alimentar, não é? E, quando então, nós usamos outras maneiras de se organizar, de viver, não significa que nós deixamos de ser índio! Senão, eu vejo a grande maioria do povo brasileiro, que se diz brasileiro vestindo roupa, entendeu? fabricada em outros países, eu vejo isso. E usam carros fabricados em outros países, relógios fabricados em outros países, sapatos fabricados em outros países, até falam outras línguas, mas não deixaram de ser brasileiros, deixaram? Então acho que essa questão é uma questão de preconceito, de achar que nós somos incapazes, de achar que nós não somos cidadãos brasileiros, de achar que nós temos que viver sempre do jeito que eles acham que nós temos que viver, entendeu? Nós não somos a tutelados da sociedade brasileira, nós temos o direito de viver aquilo que nós achamos que temos que viver, entendeu? [...] (PINÁ TEMBÉ, informação verbal, 2019)⁷.

Essa relação da mídia com a cultura indígena pode ser observada durante o ritual do Moqueado, que é repleto de significados místicos, o que,

⁷ Entrevista concedida a uma das autoras, em Capitão Poço em agosto de 2019.

muitas vezes, torna difícil o entendimento para quem não está inserido nessa cultura. Assim, a publicação de narrativas midiáticas e de imagens auxilia não só na divulgação da tradição, mas também na compreensão desse processo ancestral do povo Tembé-Tenetehara.

Para Gregolin (2003, p. 97), “A mídia participa ativamente na sociedade atual, da construção do imaginário social, no interior do qual os indivíduos percebem-se em relação a si mesmos e em relação aos outros. Dessa percepção vem a visualização do sujeito como parte de uma coletividade.” Tomando-se por base o pensamento da autora, pode-se afirmar que essa mídia participativa pode ser visualizada por meio da relação que se estabelece entre os rituais dos Tembé-Tenetehara e as modalidades de comunicação a partir das mídias digitais. Isso permite que esses rituais de passagem, os quais não foram compreendidos em sua plenitude pela população de modo geral, possuam maior possibilidade de valorização e de entendimento das tradições dos povos ancestrais quando são compartilhados coletivamente no mundo virtual.

ENCAMINHAMENTOS FINAIS

A observação participante realizada na aldeia sede dos Tembé-Tenetehara foi relevante para compreender o ritual da festa do Moqueado. Observou-se que há toda uma preparação e movimentação dos organizadores e participantes da festa. A partir desta análise, foi possível compartilhar narrativas e vivências relacionadas ao povo Tembé, com base na observação da realização da semana da Festa do Moqueado. A interação com a referida comunidade possibilitou-nos uma compreensão mais aprofundada de elementos identitários e de práticas culturais da etnia Tembé. Para isso, foi necessário perceber o silêncio e demonstrar interesse e respeito pelo ritual de ancestralidade, vivenciado no contexto da observação dos passos, dos cânticos, das pinturas corporais, das narrativas orais, entre outros.

Um ponto importante a considerar são as relações sociais que se tecem das mais variadas formas. Este artigo buscou demonstrar não só as relações mais profundas, como as manifestações demonstradas durante todo o processo do ritual no formato presencial, como também as relações que ocorrem a partir do uso das mídias sociais *on-line*.

Nesse ponto, considera-se que, por meio da utilização da tecnologia, o povo Tembé interage não só com sua comunidade indígena, como também com a comunidade global. Assim, ao verificar as contas inseridas nas mídias sociais na internet dos povos indígenas, verifica-se que eles utilizam as

ferramentas tecnológicas de informação e comunicação para diversos fins, seja na divulgação de suas tradições, destacando sua cultura, seja até mesmo como forma de denunciar crimes ambientais, defendendo seus direitos e mostrando suas condições de vida, suas lutas diárias por reconhecimento.

Nesse aspecto, a pesquisa evidencia a interação realizada a partir dos compartilhamentos de imagens e de textos relacionados à tradicional Festa da Moça nas redes sociais da internet de moradores da comunidade Tembé. Diante disso, observou-se a utilização das tecnologias pelos povos indígenas e a forma como compartilham essas informações no universo virtual. Para abordar essa relação, utilizaram-se imagens do ritual do Moqueado que mostram os indígenas manuseando equipamentos, como é o caso do *smartphone*. Posteriormente, buscou-se identificar a divulgação de narrativas midiáticas e imagens tiradas por eles mesmos em seus aparelhos celulares e compartilhadas em suas mídias sociais *on-line*, como no caso da plataforma Facebook.

Assim, essa divulgação, que utilizou como base a internet, permite que a própria comunidade Tembé tenha acesso aos registros do ritual, bem como o tenham os não indígenas, que, por vezes, apresentam dificuldades de entender o significado desse ritual de passagem. Ante o exposto, pode-se afirmar que a internet se tornou uma ferramenta de comunicação e socialização fundamental para esse povo. Além disso, destaca-se a relevância das mídias sociais virtuais no processo de compreensão e valorização das culturas indígenas e a consequente construção do respeito a elas.

REFERÊNCIAS

BENEDICT, Ruth. **Padrões de cultura**. Petrópolis: Vozes, 2013.

CARDANO, Mario. **Manual de pesquisa qualitativa: a contribuição da teoria da argumentação**. Petrópolis: Vozes, 2017.

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. São Paulo: Paz e Terra, 2016.

FRAGOSO, Suely; RECUERO, Raquel; AMARAL, Adriana. **Métodos de Pesquisa para Internet**. 4. ed. Porto Alegre: Sulina, 2016.

GALLOIS, Dominique T.; CARELLI, Vicent. Diálogo entre os povos indígenas: a experiência de dois encontros mediados pelo vídeo. **Revista de Antropologia**, v. 38, n. 1, p. 205-259, 1995. DOI: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.1995.111448>.

GREGOLIN, Maria do Rosário. **Discurso e mídia: a cultura do espetáculo**. São Paulo: Claraluz, 2003.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Tembé. **Instituto Socioambiental**, [on-line], 20 jan. 2021. Disponível em: tinyurl.com/2tu6decc. Acesso em: 20 abr. 2021.

JENKINS, Henry; FORD, Sam; GREEN, Joshua. **Cultura da conexão: criando valor e significado por meio da mídia programável**. São Paulo: Aleph, 2014.

JORDY FILHO, Nassif Ricci. **Narrativas orais Tembé-Tenete-hara: percursos etnográficos, memórias e resistências**. 2016. 147 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2016.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. 12. ed. Campinas: Papirus, 2012.

MARCONDES FILHO, Ciro. **Nova teoria da comunicação: o rosto e a máquina: o fenômeno da comunicação visto dos ângulos humano, medial e tecnológico**. São Paulo: Paulus, 2013. v. 1.

MILLER, Daniel; SLATER, Don. **Etnografia on e off-line: cibercafés em Trinidad**. Porto Alegre: Horizontes Antropológicos, 2004. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832004000100003>.

NEVES, Ivânia dos Santos; CARDOSO, Ana Shirley Penaforte. Entre corpos, falas e fotografias: processos de mediação entre os Tembé-Tenete-hara. In: HASHIGUTI, Simone Tiemi (org.). **O corpo e a imagem no discurso: gêneros híbridos**. Uberlândia: EDUFU, 2019. p. 105-116.

NEVES, Ivânia dos Santos; CARDOSO, Ana Shirley Penaforte. **Patrimônio Cultural Tembé-Tenete-hara: terra indígena Alto Rio Guamá**. Belém: Iphan-PA, 2015.

PERUZZO, Cicilia Maria Krohling. Observação participante e pesquisa-ação. In: DUARTE, Jorge; BARROS, Antonio (org.). **Métodos e técnicas de pesquisa em comunicação**. São Paulo: Atlas, 2005. p. 125-145.

PONTES JUNIOR, Felício. **Povos da Floresta: cultura, resistência e esperança**. São Paulo: Paulinas, 2017.

SELFIE. In: DICIONÁRIO online de Português. [S. l.]: Dicio, [2021]. Disponível em: tinyurl.com/fzk89r3z. Acesso em: 6 abr. 2021.

TAPSCOTT, Don. **A hora da geração digital: como os jovens que cresceram usando a internet estão mudando tudo, das empresas ao governo.** Rio de Janeiro: Agir Negócios, 2010.

TEMBÉ TENETE HAR, Myguel. Festa do Moqueado [...]. **Facebook**, [on-line], 1 set. 2019. Disponível em: tinyurl.com/fzk89r3z. Acesso em: 10 maio 2021.

TRIBUNAL SUPERIOR ELEITORAL. Naldo Tembê. **Eleições 2016**, [on-line], 2016. Disponível em: tinyurl.com/3j7h7h24. Acesso em: 15 maio 2021.

LÓGICA DE LA COMUNICACIÓN MAPUCHE CONTEMPORÁNEA

Jesús Antona Bustos

Profesor asociado de Antropología de América de la Universidad Complutense de Madrid.
<https://www.ucm.es/amcytme-antropologiadeamerica/>. Orcid nº: 0000-0002-1573-6817.
Grupo de Investigación de Antropología de América UCM-930041. Investigador Proyecto
Medios@Cultura Universidad de Barcelona <http://mediosindigenas.ub.edu>

Resumen: El presente trabajo tiene como objetivo explorar las formas comunicativas mapuche trascendiendo la dimensión técnica de los medios de comunicación para centrarse en los conceptos, prácticas y comunicadores tradicionales y ponerlos en relación con las dinámicas comunicacionales contemporáneas que desarrollan las comunidades y el movimiento mapuche. El objetivo es mostrar cómo se imbrica la cultura tradicional con las estrategias comunicativas actuales en el contexto de las luchas políticas por los derechos y la defensa del territorio. Para tal fin se utilizará una metodología contextual que combina la etnografía multisituada¹ con el análisis del discurso. Las fuentes utilizadas para este artículo proceden del seguimiento de diferentes medios de comunicación autogestionados por los mapuche² y documentos de difusión limitada concebidos para la acción política.

Palabras clave: Pueblos indígenas; cultura mapuche; comunicación indígena; derechos indígenas.

¹ La etnografía que sirve de base para contextualizar el análisis de los discursos y estrategias mapuche se realizó en diferentes temporadas de campo en la región de la Araucanía entre 2001 y 2016 (véase ANTONA, 2012, 2014). A lo largo de estos años se combinó la etnografía de comunidad con la etnografía multisituada (Marcus, 2001). Simultáneamente, y especialmente en la actual situación de pandemia, se han aprovechado las nuevas tecnologías de la comunicación (WhatsApp, Zoom, Skype) aplicadas a la investigación etnográfica (LUPTON, D., 2020).

² Este seguimiento se enmarca en el Proyecto I+D promovido por la Universidad de Barcelona, *Comunicación indígena y patrimonio cultural: conservación, revitalización y creatividad* PGC2018-095841-B-100, del Ministerio de Ciencias, Innovación y Universidades de España. Para el caso específico de los medios de comunicación mapuche véase <http://mediosindigenas.ub.edu/medios/medios-mapuche/>.

Resumo: O presente trabalho tem como objetivo explorar as formas comunicativas Mapuche que transcendem a dimensão técnica da mídia para focar em conceitos, práticas e comunicadores tradicionais e colocá-los em relação às dinâmicas comunicacionais contemporâneas desenvolvidas pelas comunidades e movimento Mapuche. O objetivo é mostrar como a cultura tradicional se entrelaça com as estratégias de comunicação atuais no contexto das lutas políticas pelos direitos e pela defesa do território. Para tanto, será utilizada uma metodologia contextual que combina a etnografia multi-sited com a análise do discurso. As fontes utilizadas para este artigo vêm do monitoramento de diferentes meios de comunicação autogestionados pelos Mapuche e de documentos de difusão limitada concebidos para a ação política.

Palavras-chave: Povos indígenas; Cultura Mapuche; comunicação indígena; direitos indígenas.

INTRODUCCIÓN

Además de participar de las tendencias y estrategias características de los medios indígenas: visibilización de las problemáticas locales en las arenas globales, establecimiento de redes, creación de nuevas comunidades, proyección de imágenes positivas de sí mismos, etc. (ARREGUI, 2006; CHUJI, 2006; GARCÍA-MINGO, 2016 OROBIGT et al. 2020a; 2020b; 2021), la comunicación mapuche se guía por su propia lógica comunicativa, la cual guarda relación con las estructuras profundas de la cultura aplicadas a las dinámicas conflictivas que tienen lugar en la pugna con el Estado. De ahí que la historia contemporánea de los medios de comunicación mapuche esté íntimamente ligada al activismo étnico-político y vinculada con los procesos de denuncia de violación de derechos humanos, la reivindicación cultural, la autorrepresentación y la recuperación territorial (GARCÍA-MINGO, 2013, 2016, 2017; GUTIÉRREZ, 2014; PEREIRA, 2015; VILLAGRÁN, 2015; MALDONADO, PERALTA Y VIEIRA, 2019). Se trata, por tanto, de un tipo de comunicación que se concibe como un servicio a la comunidad “en su camino hacia el empoderamiento” (LYNCH y MCGOLDRICK, 2005, citados por GARCÍA-MINGO, 2017, p. 163).

Cada uno de los ámbitos en los que se despliega el discurso mapuche en los medios de comunicación autogestionados está sujeto a códigos diferentes, pero forma parte de la misma lógica. En este sentido, conviene atender a lo que algunos autores han llamado “palabras antiguas y palabras nuevas” (PITARCH, 2003, p. 72), siendo las palabras antiguas las que se ocupan de los aspectos más profundos y arraigados de la cultura: aquellos que no necesitan ser verificados; y las nuevas: las que ofrecen diversas posibilidades para ser acomodadas a distintos formatos y protocolos para

responder a la coyuntura. Esta dualidad afecta también a los comunicadores, entre los que se observa un desdoblamiento de funciones en relación con las autoridades espirituales y rituales, los cuales operan como intermediarios entre la estructura tradicional y las organizaciones funcionales en el ámbito de las relaciones interétnicas. El reto consiste entonces en observar cómo se complementan, cómo se retroalimentan y en qué contextos fluyen estos desdoblamientos y reacomodaciones.

En este artículo trataré de mostrar que la oralidad, y todo el campo semántico y sociopolítico que comprende, es el nodo sobre el que gravita el discurso político del movimiento mapuche y el que orienta sus medios y a sus comunicadores. Con este objetivo se pondrán en relación conceptos, géneros discursivos y roles relacionados con la comunicación, contextualizando sus usos en los diversos ámbitos de la vida indígena. El objetivo es conocer cómo operan en el presente en relación con los medios de comunicación mapuche y con los retos étnico-políticos que el grupo tiene planteados.

Partimos de la premisa de que la comunicación indígena forma parte de la cultura y que la adopción y consumo de medios de comunicación son, a su vez, generadores de cultura. Por otra parte, la comunicación, más allá de los medios utilizados, forma parte del patrimonio cultural inmaterial de los pueblos, en tanto que la palabra constituye un elemento fundamental en la organización de la vida, en la configuración del sistema de creencias y en la reproducción de la identidad.

Por todo ello, me deslizaré desde la antropología de los medios hacia una antropología de la comunicación etnográficamente situada (ASKEW y WILKS, 2002), desplazando el foco de interés de la tecnología de los medios a la comunicación misma, pero sin olvidar que los medios indígenas pueden percibirse también como una proyección tecnificada y desterritorializada de la comunicación tradicional basada en la oralidad.

Además, en lugar de considerar las producciones mediáticas amerindias como una forma de acercarse a la “conciencia indígena” (GINSBURG, et al., 2002), se pretende justamente lo contrario: revelar los elementos culturales que impulsan las dinámicas contemporáneas de los medios indígenas buscando el hilo conductor que guía sus prácticas, partiendo de que muchas de las iniciativas comunicacionales mapuche están subordinadas a propósitos mayores: descolonización, recuperación territorial y autonomía.

Por último, la alusión a la cultura que se hace en este trabajo, como el sustrato que se encuentra tras las estrategias comunicativas de los mapuche, se refiere a una serie de dispositivos que se ponen en juego en unas determinadas circunstancias y que se actualizan y reactualizan para hacer

frente a la coyuntura, dispositivos culturales que no pueden situarse fuera del tiempo y de la sociedad ya que son responsabilidad de los agentes. Por tanto, la cultura no debe entenderse como algo objetivo y estático, sino como un aspecto fluido y elástico que emerge en las arena de disputa porque constituye el dispositivo más poderoso al alcance de los indígenas para construir estrategias descolonizadoras y difundir imágenes alternativas de sí mismos; no solo frente a la alteridad nacional, sino también ante un mundo globalizado.

CARACTERIZACIÓN DE LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN MAPUCHE EN EL MARCO DEL CONFLICTO ETNOTERRITORIAL

Las investigaciones realizadas en diferentes contextos amerindios han revelado que la importancia que otorga la tradición indígena a la oralidad hace de la radiodifusión³ el medio por excelencia, afirmación que es igualmente válida para el caso que nos ocupa. No obstante, los mapuche⁴ han activado canales de comunicación intercultural a lo largo de la historia para interactuar con la sociedad mayoritaria, como la escritura (MENARD, 2003b). Se puede decir que los mapuche son propensos a incursionar en terrenos foráneos y tomar prestados sus elementos culturales, la historia es testigo de esta afirmación⁵. Puede ser que de ahí derive el entusiasmo de los mapuche por adherirse a las posibilidades que ofrecen las nuevas tecnologías de la información, especialmente la audiovisual, para incorporarlas a sus estrategias políticas por el valor estratégico que ofrecen para difundir sus reivindicaciones (OROBIGT, 2020, p. 11).

Llegados a este punto es necesario hacer un repaso de la situación de los medios de comunicación mapuche a ambos lados de la Cordillera. En Chile (*Gulumapu*), las trabas que encuentran las iniciativas radiales y televisivas para abrirse paso están determinadas por las limitaciones que

³ Véase Martínez y Merry, Muñoz, Pitarch, Gil (en OROBGT, 2020b).

⁴ En sintonía con los criterios de los protagonistas de la investigación se ha optado por no castellanizar el plural del etnónimo pues en *mapuzungun* el plural se expresa con el determinante plural *pu*.

⁵ Esta estrategia de reformular y apropiarse de lo ajeno se conoce como “Estrategia de Lautaro” haciendo referencia al *toki* (líder guerrero) mapuche que derrotó a los españoles adoptando el caballo y otros elementos culturales de los conquistadores. La analogía pone de relieve la plasticidad de la cultura mapuche para tomar prestados elementos del colonizador y defender sus intereses (GARCÍA-MINGO, 2013, p. 54).

impone la legislación nacional para obtener licencias⁶ (GUTIÉRREZ, 2014), lo que supone un importante escollo para poder consolidar una infraestructura mediática autónoma. Además, estas cortapisas legales, en la práctica, limitan el derecho a la información de los pueblos originarios de Chile recogido en las disposiciones nacionales e internacionales en materia de derechos indígenas⁷.

En Argentina (*Pwelmapu*), la legislación sobre radiodifusión posterior a 2005 favoreció la emergencia de proyectos de comunicación autónomos, los cuales se nutrieron de iniciativas anteriores aprovechando el bagaje de comunicadores indígenas formados previamente en medios comunitarios y alternativos (GUTIÉRREZ, 2014). Sin embargo, los problemas de financiación, los obstáculos burocráticos y el débil empoderamiento de las organizaciones indígenas limitan las posibilidades reales que los mapuche del *pwelmapu* puedan contar con medios de comunicación autónomos y solventes, puesto que la infrafinanciación de las iniciativas indígenas da como resultado experiencias mediáticas discontinuas, infraestructuras insuficientes y una gran volatilidad de los comunicadores que las lideran.

Más allá de las dificultades legales, la precariedad de los medios indígenas a ambos lados es la norma, por lo que el recurso a la financiación internacional (con la consiguiente dependencia) o las colaboraciones con otros medios comunitarios, universidades, incluso, con radios nacionales de carácter comercial⁸ suelen ser recurrentes para hacer frente a estas carencias. Este es el motivo por el que las iniciativas de comunicación indígena se ven obligadas a moverse de canal con frecuencia o mutan para sobrevivir, lo que explicaría el carácter inestable y fraccionado de los medios mapuche.

Sin embargo, las dificultades burocráticas y la insolvencia económica, lejos de haber frenado la promoción de medios de comunicación propios, han sido sorteadas con creatividad por las organizaciones y comunicadores mapuche explorando estrategias alternativas autónomas. La mejor de ellas

⁶ El artículo 36 B de la Ley General de Telecomunicaciones 18168 de 1982, modificada el 26 de noviembre de 2020, sanciona con penas de prisión la explotación de servicios de radiodifusión sin contar con la licencia correspondiente. A través de esta ley, Chile persigue por la vía penal la retransmisión sin autorización.

⁷ Ley Indígena de Chile de 1993 (art. 28c); DNU DPI de 2007, art. 16; Convenio 169 OIT, art. 30.

⁸ Un ejemplo de esta modalidad se puede encontrar en el programa radiofónico *Wixagen anaij* (CARCAMO-HUECHANTE y PAILLAN, 2012), iniciativa que ha ido migrando de espacios radiales y cambiando de promotores a lo largo de su existencia.

ha sido recurrir a internet, lugar donde los medios de comunicación mapuche han encontrado su ecosistema natural en webs, redes sociales, plataformas audiovisuales, radios online, etc. Tampoco hay que desdeñar la telefonía móvil, pues la mensajería instantánea: grupos de WhatsApp, Telegram, etc., constituyen herramientas rápidas y eficaces para el activismo.

En general, el uso de las plataformas de internet por parte de los mapuche se caracteriza por conservar su vocación comunitaria y, pese a su frecuente deslocalización, enfocan a los territorios históricos, a las comunidades rurales, al medio ambiente y al modo de vida mapuche. Hay que tener en cuenta que la comunicación indígena siempre tiene un carácter colectivo (CHUJI, 2006, p. 270), que generalmente se enmarca en la comunidad, la cual no tiene por qué ser la típica comunidad cerrada, sino una neocomunidad que se crea, precisamente, en el transcurso de los procesos de comunicación (OROBIGT, 2020b, p. 19).

Otro campo importante de la producción mediática mapuche está representado por iniciativas audiovisuales de carácter artístico como parte de la estrategia de difusión de los mensajes del movimiento mapuche. Esta estrategia incorpora propuestas estéticas y poéticas en las que la cultura tradicional se hibrida con tendencias artísticas vanguardistas, corrientes culturales o contraculturales urbanas y cosmopolitas, modas juveniles o propuestas políticas alternativas (altermundismo, ecologismo, etc.). Todo ello dentro de la lógica que preside la comunicación indígena, donde la creación artística participa también de esa vocación comunitaria:

Es decir, que los sujetos no hablan por sí mismos, sino por su comunidad, por lo que se puede afirmar que lo que nos llega a través de su poesía o su producción mediática es un discurso colectivo integrado por distintas voces (CHUJI, 2006, p. 270).

EL ZUGU EN LA GÉNESIS DE LA COMUNICACIÓN MAPUCHE

Pudiera ser una coincidencia que en la Convención Constituyente elegida para dotar a Chile de una nueva carta magna hayan sido elegidas cuatro mujeres relacionadas estrechamente con la palabra, con el *mapuzungun*⁹ y con sus lógicas comunicativas: una académica, experta en lengua mapuche; una *machi*, especialista en la comunicación con las

⁹ En este texto se adopta el alfabeto propuesto por el lingüista mapuche Anselmo Ranguileo modificado por la Carrera de Educación Intercultural de la Universidad Católica de Temuco.

entidades no humanas y con otras dimensiones del universo; una letrada, experta en retorcer el lenguaje jurídico e incrustar los reclamos de su pueblo, y una *werken* (portavoz) y activista mapuche, avezada en comunicación política¹⁰. También pudiera ser casualidad que el primer enfrentamiento en las reuniones de la Convención con los representantes políticos conservadores se haya producido por la intervención en *mapuzungun*¹¹ de la *machi* Francisca Lincoñir. Pero la explicación azarosa se desvanece al comprobar que las personas que ostentan roles en la cultura mapuche están relacionadas, precisamente, con el uso de la palabra, y que sean personas versadas y legitimadas culturalmente en el manejo de la oralidad. Tampoco es casualidad que los comunicadores mapuche hayan tomado como modelo la figura del tradicional *werken* (mensajero y portavoz del *logko*¹²), resignificando sus competencias y su estatus a partir del protagonismo que han tomado en los medios de comunicación.

Todo ello nos conduce a la noción polisémica de *zugu*¹³, pues además de sus usos sociales está íntimamente ligada a la ontología y la cosmología mapuche; por tanto, se puede decir que el *zugu* constituye el ADN de la comunicación mapuche contemporánea.

SOBRE EL CONCEPTO DE ZUGU

La importancia que tiene el *zugu* en el ámbito de la comunicación mapuche contemporánea y su papel prominente en las reivindicaciones indígenas sobre el territorio deviene de la simbiosis que existe entre la persona mapuche (*che*) y la tierra (*mapu*), cuyo resultante es el *mapuzungun*: “lengua, voz o palabra de la tierra”. Pero para poder precisar cómo interviene el *zugu* en los distintos mensajes y estrategias comunicativas de los medios mapuche es necesario distinguir entre las “palabras antiguas” (*kuiñi zugu*) y las nuevas (*we zugu*), pues cada una de ellas responde a usos,

¹⁰ Respectivamente Elisa Loncon, académica y presidenta de la asamblea Constituyente, Francisca Linconao, *machi*; Rosa Catrileo, abogada y Natividad Llanquileo, *werken* y activista mapuche.

¹¹ “Constituyente Linconao hablando en mapudungun... sabe hablar en castellano, pero no importa: no pierde la oportunidad de hacer *show*”. Teresa Marinovic, representante a la Convención Constituyente por Vamos Chile (en Twitter, 20 de julio).

¹² Autoridad sociopolítica y tradicional que en algunos territorios dirige el ritual del *gijatun*.

¹³ *Zugu*, *zungu*, *zugun* o *dungu* constituyen diferentes grafías y formas dialectales mapuche para referirnos a un mismo concepto. Para algunos mapuche la distinción entre *zugun* o *dungun* y *dugu* o *zugu* no es solo de carácter morfológico, sino semántico; aunque esta matización no resulta demasiado clara.

destinatarios y objetivos diferentes. Hay que tener en cuenta que la evidencia etnográfica en diversos contextos muestra que determinadas formas discursivas y soportes comunicacionales cumplen funciones diferentes según se destinen al consumo interno o externo (HUERTAS Y LUNA, 2018; OROBITG, 2020 a, 2020b; OROBITG, et al. 2021), y que los pueblos amerindios manejan diversos niveles discursivos que resultan complementarios en las prácticas sociales, políticas y rituales. De hecho, el movimiento mapuche participa de esta discriminación temporal de las palabras, como se puede observar en el título de uno de los trabajos más relevantes sobre los medios de comunicación mapuche contemporáneos: *We Aukiñ Zugu* “Una nueva voz” (GUTIÉRREZ, 2014), cabecera que deja pocas dudas de que los nuevos comunicadores mapuche piden prestada la palabra de los antiguos para actualizar los mensajes del movimiento mapuche y sincronizarlos con la memoria histórica y la cultura tradicional.

La creatividad que conlleva poner a trabajar categorías ancestrales de la filosofía mapuche, como el *zugu*, en favor de las luchas contemporáneas se evidencia en las dos palabras contenidas en el enunciado: *we* (“nuevo”) y *zugu* (“voz”), y es solo la punta de iceberg de la importancia y legitimidad que los comunicadores mapuche atribuyen al *zugu* para hacer del amplio campo semántico que ofrece este concepto un recurso nuclear en el proceso comunicacional mapuche al servicio de la cultura, de los derechos y del territorio.

El *zugu* puede referirse a la palabra misma, a la “lengua de la tierra”, a un mensaje, a una situación, a un pensamiento, a un comportamiento. También puede enunciar ideas abstractas¹⁴, nociones filosóficas, cosmológicas u ontológicas complejas. Para algunos, el *zugu* denota todos aquellos acontecimientos de la vida: expresa la intencionalidad y el sentido de las acciones de las personas en los diferentes planos de la vida, por lo que además contiene una fuerte carga moral. Algunos *kimche* o “personas sabias” se refieren al *zugu* como “asunto”, sustantivo que puede hacerse acompañar de adjetivos para especificar el tipo de asunto de que se trata: *wixza zungu* o *weza zungu*, “malas noticias”, “noticias negativas”, “malas acciones” o “novedades adversas”; *küme zungu*, “buenas noticias” (CATRIQUIR y DURÁN, 2005, p. 100). Estos términos también se pueden

¹⁴ El historiador Tomás Guevara (2000: 77) señalaba que “la voz *dungun* tiene una vasta acepción, pues equivale a cosa, razón, palabra, asunto, novedad, noticia, etc.”, afirmando que algunos términos abstractos de los mapuche se expresan adjetivando esta palabra: felicidad, *cúme dungun* (buena cosa); maldad, *hueda dungun* (mala cosa); brujería, *calcu dungun* (cosa de brujo).

aplicar a mensajes positivos o negativos que se correlacionan con la ética y la manera adecuada de dirigirse a otros y al comportamiento correcto.

Cuando *zugu* se traduce como “dar un mensaje relevante o hablar de algo trascendente”, también puede referirse a la comunicación misma, al desplegarse sobre una serie de campos de significado que guardan relación con diversos ámbitos: religiosidad, identidad, salud, educación, afectividad, moral, expresividad, emotividad. Además, es un concepto ligado a la ontología de la persona y se erige en un elemento primordial en el campo del derecho y la política, pues está en la base del *Az Mapu* (ANTONA, 2012, p. 321-355), código ético-normativo ancestral de los mapuche. Se puede decir que el *zugu* irradia todas las manifestaciones de la vida mapuche, y no solo concierne a las persona, sino también involucra a animales, plantas, elementos del paisaje, entidades anímicas y telúricas. No en vano el *mapuzungun* es la “lengua: de la tierra”, por lo que los diferentes seres y entidades del territorio (humanos o no) participan de códigos lingüísticos compartidos que pueden ser descodificados desde el *mapuche kimün* (sabiduría o conocimiento tradicional).

Discursos, saludos, rogativas, prácticas médicas, rituales, diplomacia, política, educación¹⁵ o derecho se relacionan íntimamente con el *zugu* en la medida en que todos se sustentan en la oralidad y en la emocionalidad, por lo que el adecuado manejo del discurso y su correcta escenificación refuerzan su eficacia simbólica, remueve corazones, favorecen la cohesión social e identitaria y legitiman el poder. Por todo ello, el *zugu* constituye un claro indicador de la identidad en relación con la comunicación mapuche orientada a la acción política, de ahí que los dirigentes mapuche inviten a recuperar la palabra como ejercicio imprescindible para la descolonización del ser:

Oralidad, afectividad, profundidad de mensajes, etc., retomarán su papel en los procedimientos políticos y sanitarios, y el *mapuzungun* (‘las palabras de los antiguos’), ocupará el espacio que le corresponde en el tratamiento de la enfermedad y en el proyecto de revitalización cultural del territorio” (F. CHUREO, director del Hospital mapuche de Makewe).

¹⁵ El adiestramiento en el arte de la oralidad se produce en el espacio doméstico (tradicionalmente era la *ruka*), lugar privilegiado en el proceso de transmisión intergeneracional del conocimiento ancestral.

El *zugu* expresa también la calidad moral y las características del *che* (individuo), ya que lo que se dice¹⁶ y cómo se dice es una evidencia pública de cómo es la persona, cómo es su familia, qué sentimientos tiene y cómo está educada, lo que determina también la calidad social y moral de sus parientes. Por tanto, es un elemento ontológico clave de la cultura mapuche, pues el *az* (característica personal) se manifiesta públicamente a través del “*zugu* o habla”. De ahí la importancia del *zugu* como mecanismo de control y sanción social, pues tiene una importancia capital en el complejo salud y enfermedad.

El *zugu*, en su vertiente de palabra, tiene potencia en sí misma, puesto que los pensamientos, al ser verbalizados, constituyen “una realidad, hecho u objeto” (BACIGALUPO, 2001, pp. 87-88). De ahí que la negociación a través de la palabra sea fundamental que en la lucha contra la enfermedad:

Una de las partes de la curación de los enfermos es la conversación, o negociación con la enfermedad, en la cual se recuerda su origen, que no es precisamente el organismo de la persona, por tal motivo se le pide que retorne, que se devuelva y que no siga haciendo daño a la persona” (QUIDEL L., 2003, p. 35).

La palabra tiene potencia propia¹⁷ porque es un ente vivo que es necesario manejar con respeto y prudencia para no crear agravios y dañar a los demás; de ahí su fuerte carácter moral, pues, en su función terapéutica, la palabra se beneficia, precisamente, de su poder performativo:

Genera recuerdos, crea nuevos sujetos y establece intersubjetividades, restaura ritualmente la salud individual [a través de la *machi*] y configura el bienestar colectivo y la fuerza (*newen*) comunitaria, incentivando procesos activos de comunalización (GOLLUSCIO, 2006, p. 232).

¹⁶ El *amulzungun* (facilitador intercultural), José Ñanco, sostiene que el uso correcto de *zugu* consiste en “no hablar mal, no decir insolencias, no hacer bromas pesadas ni proferir palabras con doble sentido”.

¹⁷La palabra puede curar o hacer mal porque “tiene vida propia”; no es una mera proyección del pensamiento a través del lenguaje, ya que mediante la palabra se puede hacer brujería (*kalku*) o enviar la enfermedad (*kuxan*) (BACIGALUPO, 2001, p. 88; WAGG, 1982, pp. 81-82).

ZUGU, MODALIDADES DISCURSIVAS TRADICIONALES Y PROCESOS COMUNICATIVOS CONTEMPORÁNEOS

Referirse al *zugu* en su vertiente política es también sumergirse en una diversidad de técnicas discursivas¹⁸ que tienen que ver con los protocolos que la sociedad mapuche ha desarrollado a lo largo de su historia para comunicarse y, según las diferentes coyunturas, han tomado diferentes propósitos manteniendo su estructura básica. Si en la Guerra de Arauco los objetivos de ciertos géneros discursivos fueron difundir mensajes, llegar a acuerdos con otras parcialidades, establecer alianzas, firmar paces o impartir justicia, en el momento contemporáneo todas estas modalidades discursivas cobran un sentido renovado para reivindicar derechos y proteger el territorio aprovechando las posibilidades que ofrecen las nuevas tecnologías de la información y la comunicación.

Estos dos últimos años han sido especialmente fecundos para observar la operatividad de estas instituciones debido a la agitada agenda política chilena. Veamos, por ejemplo, el contenido de un *fuxa xawün* (gran reunión) celebrado el año pasado en el territorio Makewe y recogido por los medios de comunicación mapuche:

Nuestro primer **Koyagtun** no definirá todos los temas, pero sí podrá dar luces sobre el ejercicio del derecho de la Nación Mapuche en un escenario en que la soberanía ha vuelto a cada persona debido a las luchas de todos los que honestamente la han dado. Ese es el tema central y en torno a ello realizamos los diversos **nutram** (conversatorios). Cómo se relaciona la nación mapuche consigo misma y con el entorno de los decadentes Estados chileno y argentino (FEWLA, 2020, énfasis del autor).

¹⁸Los géneros narrativos y modalidades discursivas mapuche abarca todos los planos de la vida: *epew*, relatos moralizantes con fines educativos; *petunkün*, protocolos sociales destinados a interesarse por la salud del prójimo; *güban*, formas endógenas de transmisión de conocimientos a través de los consejos; *piam*, aforismos y axiomas ejemplarizantes; *ulltün* cantos comunitarios y rituales que, entre otras cosas, pueden ser utilizados para comunicarse con espíritus o antepasados; *nüxan*, conversatorios, reuniones y debates temáticos; *xawün* o *koyaw*, asambleas, amplias reuniones políticas o parlamentos. Para los objetivos de este trabajo nos centraremos únicamente en el *nüxan* y el *xawün*, pues son las dos modalidades discursivas que trascienden los límites comunitarios, suelen ser objeto de tratamiento frecuente en los medios de comunicación mapuche y exceden los géneros discursivos, al erigirse en instituciones deliberativas que tienen un continuo tratamiento en los medios de comunicación mapuche.

Nüxam (*nütran*, *ngutran*) suele traducirse simplemente por conversación, pero es una forma compleja de comunicación social y de resolución de conflictos: es un género discursivo constitutivo y constituyente de la vida social mapuche que informa de los procedimientos de retención y reproducción del *kimün* o sabiduría mapuche:

El *nutram kuifi dungu* significa en lengua mapuche conversar de cosas del pasado. Rito y palabra de la tierra, *nutrankan* es parte de la vida cotidiana de las familias, de las comunidades y del movimiento mapuche [...] El devenir de la familia, las líneas de parentesco se cuentan en un *nutram*, las luchas y dichas de la comunidad se guardan y rememoran en un *nutram*, el *nutram* familiar; el propio relato de las aventuras y desventuras por el mundo de cada mapuche, se guardan en un *nutram*, cada mapuche es un *nutram* (TOLEDO, 2007, p. 2).

Es también un tipo de conversación ritualizada que guarda relación con la ética, la filosofía de la vida mapuche y las formas socialmente correctas de relación entre las personas (*che*):

El *güxamkawün* (*nutram*, *nuxan*) consiste en “Acción de conversar” del *che* con otro *che* no sobre la realidad concreta, sino histórica y futura. Mediante el diálogo se pretende saldar la situación que llevó al rompimiento o malestar de las relaciones con el otro *che*. Este procedimiento se hace para evitar, saldar o anticiparse a los hechos que provocan el malestar entre los *che*. Así se puede hacer reflexionar a las personas sobre los efectos de sus acciones (MAUREIRA Y QUIDEL C, 2003, pp. 640-641).

Existen diferentes tipos de *nüxam*. Los más sencillos se realizan entre pares o familiares y se producen en el ámbito de la vida cotidiana, y los más complejos y solemnes, como el *weupin*, son de tipo comunitario y están a cargo de los *geñpife*¹⁹:

El, arte que solo algunos –los *weupife*– pueden enunciar con autoridad y en ocasiones rituales, en donde se trasmite el conocimiento del pasado en lengua de la tierra –*mapudungun*– y aquello que algunos denominan los marcos

¹⁹ *Gempiñ* o *gempiñ*: “dueño de la palabra”, historiador y especialista en preservar la memoria colectiva.

de la memoria colectiva. *Weupin* enunciados en las ceremonias en donde el ritual del *nguillatun* recuerda la comunión de los linajes con la tierra y los ancestros, donde el *ül*, el canto mapuche, canta con la tierra, en donde el *purrún*, la danza mapuche, gira con la tierra (Ídem).

La importancia actual de esta modalidad discursiva es capital en los procesos de reorganización identitaria y en las estrategias que adoptan los modernos medios de comunicación mapuche en la defensa del territorio. Pero estas formas discursivas tradicionales también se proyectan en actividades creativas y géneros literarios, especialmente en la poesía, que habitualmente se encuentra ligada al activismo mediático; todo un campo de exploración de los nuevos caminos que ha tomado la comunicación mapuche (GARCÍA-MINGO, 2013, p. 53; CARRASCO, 2002, p. 87). En la actual coyuntura, el *nüxam* se enmarca en lo que se ha venido a llamar “etnogénesis mediática” (SALAZAR, 2004, p. 7; GARCÍA-MINGO, 2013, p. 57), como se observa en el caso de la poetisa y feminista mapuche *warriache* (urbana), Daniela Catrileo, para la cual, la poesía es un acto cultural comunitario que sirve para la acción política, por lo que propone impulsar un feminismo comprometido con el *weychan* (“la lucha”) conectado a los territorios:

los versos, antes de cobrar forma, ya existían como gestos y cantos que posibilitan el encuentro entre personas. [es necesario] Un feminismo que aprenda a escuchar, que se atreva a hacer *nütram* (dialogar), que se reúna en torno a la política, a las resistencias (...) que aprenda de otros saberes” (FEWLA, 2019, énfasis del autor).

El *nüxam*, además de favorecer la cohesión de los mapuche, produce la experiencia de retorno a la vida propia, como se desprende del siguiente relato²⁰:

En el encuentro, precedido por un *guillañmawün*, la práctica del juego del *palin* y la danza Mapuche; los dirigentes del territorio destacaron –del libro– su utilidad y aporte a la lucha que emprenden sus comunidades especialmente en la defensa

²⁰El motivo de este encuentro era presentar la investigación: *Cartografía Cultural del WALLMAPU, Elementos para Descolonizar el Mapa en Territorio Mapuche*, en el que los coautores expusieron los contenidos del texto frente a más de 200 personas reunidas para la ocasión.

de los derechos territoriales Mapuche bajo ordenamiento y demarcación propia. Así, los nombres de los lugares o toponimia puestos en cada uno de los cerros, ríos, montañas y otros sitios “no lo dejaron allí nuestros antepasados de casualidad, sino porque caminaron y se relacionaron con cada espacio mucho antes que llegaran aquí los *wigka* a invadir”, El encuentro concluyó con la entrega formal del material a los representantes de cada una de las comunidades, y con un ***nüxamkawün* o conversatorio colectivo** (PU LOF MAPU XAWÜN, 2021, la negrita es mía).

El *xawün* o *kojaw*²¹ es otra modalidad discursiva, y a la vez una institución política fundamental de los mapuche. Puede traducirse como reunión política, junta o asamblea, aunque ellos suelen referirse al *xawün* como la “entrega de grandes conversaciones” que se realizan, generalmente, entre líderes o autoridades político-rituales:

la entrega de grandes conversaciones de profundo contenido del conocimiento mapuche, donde se plasma el quehacer de la vida del *che* en su relación social, histórica, espiritual, espacial y con los entes del *waj* y *wajontu mapu*. El Estado chileno y la corona española los utilizó con el nombre de Parlamentos (COTAM, 2003, pp. 640-641).

En la actualidad, un *xawün* responde al formato de una asamblea solemne y ritualizada. En los más sencillos pueden participar todos los comuneros y, generalmente, están presididos por figuras de relieve dentro de la estructura sociopolítica tradicional:

El pasado 6 de febrero, más de una treintena de comunidades mapuche circundantes al KIÑELMAPU FOROWE (Boroa) nos hemos dado cita a un gran encuentro por la articulación territorial y la reivindicación del derecho mapuche al territorio. En total, más de medio millar de personas reunidas, dieron un marco de solemnidad espiritual a la actividad, con la rogativa (del *gillañmawün*), la danza de los *choyke* y la ronda de intervenciones respetuosas y unitaria de los *vocero* [*werkenes*] y *logko* de cada proceso de recuperación territorial. Las visitas, fueron otro de los aportes al *xawün*, marcada por

²¹*Tragun, trawün, coyao, koyag, koyaw*. En claves históricas este término se suele encontrar como *koyag* o *koyaw*, generalmente asociado a los parlamentos (*koyaqtun*) celebrados con los españoles y después con las autoridades republicanas.

la intervención del logko de Temulemu Juan Pichun y del werken de Temucuicui Mijael Carbone, quienes, valoraron el despertar de las comunidades y se pusieron a disposición ante cualquier solicitud de apoyo. Mientras tanto, desde el lof Ralipipütxa Leonel Melin, logko de la comunidad, subrayó la importancia de hacer práctico el discurso del yamüwün o el respeto especialmente entre comunidades colindantes o que reivindican un mismo predio, haciendo también un llamado a conocer y estudiar el Derecho Mapuche o AzMapu, donde se regula y ordena la convivencia entre mapuche y el rol de sus autoridades. Discurso realizado íntegramente en mapuchezugun (PU LOF MAPU XAWÜN, 2021).

Cuando la temática involucra a distintos territorios se convocan *futa xawün* o *futa koyagtun* que son grandes reuniones en las que participan autoridades tradicionales de diferentes territorios. En estos eventos se tratan problemas que conciernen a todo el pueblo mapuche y se contrastan ideas a partir de la diversidad de territorios:

El *Futa Koyagtun* de Makewe (Gran Parlamento de Makewe) reunió a diversos representantes de los territorios y organizaciones del Wallmapu. Durante tres días, entre el 10 y 12 de enero, abordaron diversos temas que afectan la vida del pueblo mapuche bajo el respeto propio de las normas tradicionales. **Las problemáticas de la tierra, territorio, cultura y las formas en que pueden ejercerse los derechos políticos de las naciones ocuparon la agenda del Koyagtun**, dando continuidad y relevancia a las inquietudes y propuestas de los lof en el contexto del mapuche *rakizuum* (pensamiento mapuche). Para mí, como mapuche, como representante de un lof, como longko, me compete principalmente el tema territorial, el tema que hace posible nuestra existencia. El llamado entonces es a continuar en la defensa del territorio, del Itrofill Mogen (todo lo que vive y existe en armonía y equilibrio) (Periódico FEWLA, 2020, énfasis del autor).

En ocasiones, la convocatoria de un *xawün* responde a situaciones de urgencia²², como la acontecida recientemente en el sector de Curacautín²³:

²² En este caso al *xawün* se le llama *lef xawün* o *lef compa xawün*.

²³ En el transcurso de una ocupación pacífica de las dependencias municipales, en agosto de 2020, un grupo de mapuche fueron agredidos por supremacistas y sicarios auspiciados por

Ante la situación crítica que vive nuestro Wallmapu [Territorio], hacemos un llamado a los diferentes territorios a reforzar, más allá de nuestras diversidades, el Ngüxam y la unidad **para lograr la libertad de los presos políticos Mapuche, poner fin a la militarización de los territorios y proteger nuestro Wallmapu** (Comunicado de organizaciones mapuche, 3 de agosto de 2020, en PU LOF MAPU XAWÜN).

Convocamos a todos los lof, a **generar conversaciones y acuerdos** sobre estos puntos, también a las personas mapuche que no están organizados de la ciudad y del campo, para que vuelvan a juntarse con su gente, **para que recuperen su kimvn y mapuzugun**, para salir del consumismo y encontrarse en el kvme felen, kvme mogen para obedecer las normas del itrofill mogen que nos mandan los antiguos kuifikeche, porque lo mapuche no es una raza sino una forma de entender la vida de todos los seres y las cosas (Lof Contue, 9 de agosto de 2020, en PU LOF MAPU XAWÜN, énfasis del autor).

En definitiva, la recurrencia a estas fórmulas de comunicación tradicional a través de las redes es una tendencia que se ha globalizado tanto en el territorio como fuera de él, como se observa en la réplica que hacen muchos comités de apoyo a los mapuche en el extranjero; así ocurre con la coordinadora de Madrid que se autodenomina Trawunche²⁴ (mapuchexawunche.blogspot.com), ofreciendo un ejemplo de la manera en la que la comunicación indígena crea nuevas comunidades, en este caso, desterritorializadas.

COMUNICADORES COMO RAGIÑELWE

Los roles más sobresalientes en el ámbito de la comunicación mapuche son desempeñados por el *logko* y las *machi*, pero no son ellos los que ostentan las funciones comunicativas más importantes en la situación actual. Salvo excepciones²⁵, estas figuras no suelen exponerse en exceso a los

empresarios y funcionarios locales, como reacción se convocó urgentemente de un *lef xawün*.

²⁴Otra grafía de *xawünche* para referirse a la reunión de personas para conversar sobre asuntos políticos.

²⁵ La irrupción de la figura del *machi weichafe* (luchador) o del *logko* activista político ha dado lugar a profundos debates, críticas y censuras de una parte de la sociedad mapuche.

medios ni asomarse a las redes²⁶, ya que tienen “dobles” o mediadores (*ragiñelwe*), pues se trata de proteger las autoridades tradicionales de la contaminación *wigka*²⁷. Se podría decir que en la sociedad mapuche la palabra no tiene un dueño absoluto. Incluso, aquellos que parecen detentar su monopolio, solo lo tienen por delegación, y está restringido al espacio terrenal (*Nag Mapu*). Por este motivo, y pese a que todas las autoridades, de alguna manera, son *ragiñelwe*, el encargado de mediar entre la estructura tradicional y los ámbitos externos a la comunidad es el *werken* (mensajero y portavoz del *logko*), el cual se encarga de la comunicación intercomunitaria en el ámbito profano; igual que el *zugumachife*, que opera como traductor de la *machi* en los momentos de trance (*kuymin*), se encuadra en el plano sagrado, o el *gempiñ* que, según los territorios, se encuentra a caballo entre lo sagrado y lo profano.

Como se puede suponer, todos estos roles deben ejercerse con el máximo rigor, pues cumplen una delicada función en el mantenimiento de la armonía entre territorios y comunidades, ya que la reproducción fidedigna de los mensajes es una garantía de seguridad para el grupo, mientras que una interpretación deficiente, sesgada o malintencionada, además de peligrosa, es fuente de conflictos. De ahí que la retención de la memoria y el manejo de la nemotecnia sean tan apreciadas dentro de la sociedad mapuche y que la fuerza y el rigor de los nuevos comunicadores otorguen legitimidad y veracidad para movilizar adhesiones.

EL WERKEN Y LA ESTRATEGIA COMUNICATIVA DE LA WERKENIZACIÓN

El término *werken*, ha sido traducido tradicionalmente como mensajero del *logko*, pero en su versión renovada sería más propio definirlo como un portavoz comunitario o comunicador de un territorio u organización mapuche que maneja información solvente de lo que ocurre y que tiene habilidades especiales para generar alianzas. El *werken* solía pertenecer a la familia del *logko* (casi siempre era uno de sus hijos), al que se entrenaba en el arte nemotécnico para transmitir los mensajes políticos trascendentes con extrema precisión (BENGOA, 2003). Previamente, se observaba en él si tenía las características adecuadas para el puesto; debía

²⁶ Esta situación está sujeta a fuertes cambios. A diferencia de lo que ocurría hace apenas diez años, cuando *machi* y *logko* rechazaban las fotos y grabaciones por temor a que al llevarse su imagen le “robaran” el espíritu y fuese objeto del mal; hoy algunos *logko* y *machi* mantienen una sobreexposición en los medios, especialmente en los audiovisuales.

²⁷ Genéricamente chilenos o no mapuche, aunque también se puede usar de forma despectiva.

tener don de gentes, ser buen orador, tener capacidad para controlar información relevante sobre el parentesco, tener habilidad para tejer alianzas territoriales y ser fiel al *logko* y al propio *lof*²⁸. Todo ello, en pos del buen oficio diplomático, porque su labor era extremadamente delicada.

Hoy en día la figura del *werken* ha tomado un protagonismo renovado en los procesos políticos contemporáneos y se puede decir que es el “medioactivista” mapuche contemporáneo (GARCÍA MINGO, 2017) que mejor engarza la modernidad con la tradición. Tal es el consenso existente sobre esta figura, como genuina de la comunicación mapuche, que diversos proyectos vinculados con la información, el arte, la literatura, la música, la poesía, etc., han adoptado este término para denotar esa vocación de portavoz: *Werken TV*, *Werken noticias*, *Werkenkvrvf blogspot*, *Werkenes del Amor* (grupo musical).

Por otra parte, el *werken* es un actor fundamental en la estrategia comunicativa mapuche orientada a cohesionar el movimiento indígena y difundir sus reivindicaciones, más allá del grupo socio-territorial. Lo cierto es que la recreación de la figura del *werken* está muy presente en la sociedad mapuche contemporánea, especialmente en los ambientes más politizados y, sobre todo, en los medios de comunicación. Actualmente, muchos conceptos de antaño han pasado a formar parte de la retórica habitual en la dialéctica de disputa, en la cual el lenguaje belicista de otros tiempos ha sido reactualizado cobrando así un sentido renovado. De esta forma, palabras como *weychan* (lucha), *awkan* (guerra, alzamiento) *weichafe* (guerrero), *kona* (jóvenes al servicio de un *logko*), *malón* (castigos punitivos o *vendettas*), etc., pretenden fijar la idea de *continuum* de violencia y resistencia enlazando la Guerra de Arauco con el presente conflicto mapuche:

Los *werkenes* debían tener una nemotecnia muy, muy desarrollada de manera de poder recordar cada uno de los detalles. De alguna manera ese es también nuestro oficio [periodistas y mediadores mapuche] Yo no quiero decir que nosotros somos los nuevos *werken* pero sí estamos cumpliendo la función de mantener a nuestra gente al día, a tanto mapuche que hoy está disperso (GUTIÉRREZ, 2014, p. 10, énfasis del autor).

²⁸ Históricamente territorio de un linaje emparentado, actualmente equiparado a la comunidad indígena.

Menard (2003a, p. 38) se refiere al término “werkeneización²⁹” para describir la escisión que experimentan las funciones políticas de las autoridades tradicionales de los líderes políticos y comunales mapuche. Para él, mientras que los primeros se legitiman en la cosmovisión, y se suelen situar en un segundo plano de los acontecimientos políticos, los líderes comunitarios y políticos asumen el papel de mensajeros (*werken*) y la interacción con la otra sociedad. En realidad, el proceso de werkeneización contemporáneo está ligado al de emergencia étnica a raíz de 1992 (BENGOA, 2000). Pero, sobre todo, cobra relevancia a partir de las primeras movilizaciones contra las forestales³⁰ en 1997. Paralelamente, se venía fraguando un proceso de reetnificación en el ámbito comunitario, aunque con menos ecos mediáticos, cuyo protagonismo recaía en dirigentes locales que antaño se adhirieron a diversos proyectos religiosos (anglicanos, evangélicos o católicos) y que posteriormente emprendieron el retorno a la cultura mapuche. Su formación religiosa como pastores con el consiguiente exquisito manejo del verbo, les reportó prestigio ante las comunidades, ya que sus discursos se dirigían directamente al corazón y estaban destinados a movilizar las emociones³¹, que se encontraban a flor de piel por las usurpaciones y la pobreza. La misma retórica mesiánica que otrora les había servido para su labor proselitista se ponían ahora al servicio de la causa mapuche. Ya entrados en el siglo XXI, al abrigo de las nuevas corrientes ideológicas influenciadas por el indianismo, el anticapitalismo y el ecologismo³², otro perfil se fue superponiendo. Su carácter se acerca ya mucho más al modelo descrito, puesto que la figura de *werken* se instala en el plano de portavoz autorizado de la transmisión-traducción del *logko*, pero desposeído del sustrato de “legitimación cosmovisionista” (MENARD, 2003a, p. 38).

Actualmente, se puede decir que la figura del *werken* emerge tras los medios de comunicación mapuche, especialmente, tras la radio, pero cada vez tiene más presencia en otros formatos: prensa, videos, redes sociales,

²⁹ Menar acuñó este concepto en el contexto de la actividad política del primer cuarto de siglo XX referido a la figura de líder mapuche Manuel Aburto Panguilef.

³⁰ En este sentido, hay que destacar a Aukan Huilcaman, *werken* del Consejo de Todas las Tierras, con una proyección mediática que rebasa el plano local, o Víctor Ancaláf, *werken* de las comunidades en conflicto y vocero de la Coordinadora Arauco Malleco, y actualmente a Héctor Lleitul de la misma organización.

³¹ Sobre la dimensión emocional de la palabra indígena en los procesos comunicativos puede verse PITARCH (2020, p. 63).

³² Se trata de un tipo de *werken* joven, modernizado, formado y con habilidades comunicativas, vinculado con el movimiento mapuche y cuyas dinámicas cotidianas discurren entre el campo y la ciudad.

etc. Su capacitación técnica es mucho más completa y su relación con el medio urbano les permite acceder a las fuentes de información con mayor facilidad. Por ese motivo su activismo mediático ha producido una suerte de “etnogénesis mediada” (SALAZAR, 2004, p. 187), ya que la misión de estos nuevos *werken* consiste en visibilizar políticamente su cultura y su problemática a través de los medios de comunicación, propios y ajenos:

Los *werken* galopaban por los campos avisando del alzamiento general, igual que los jóvenes comunicadores corrían al ciber para avisar que a los presos les estaban separando de las cárceles. [se trata de un modelo de] ‘werkeneización de las comunicaciones’ que otorga el protagonismo a las comunidades en la búsqueda, creación, investigación y difusión de informaciones (GUITIÉRREZ, 2014, p. 13, énfasis del autor).

En realidad, el rol del *werken* ya se ha separado de la propia figura que le da nombre para convertirse en un concepto estratégico que cobra relevancia en la comunicación mapuche a partir de la reformulación de sus funciones históricas:

El *weken* es más que un vocero no solo transmite información, sino que, además genera vínculos y redes hacia diversos sectores, esta es la labor que hemos planteado como medio, posicionando este rol en los actuales nuevos códigos y soportes comunicacionales” (MELILLANCA, 2000).

De hecho, diversos comunicadores mapuche han lanzado esta idea para proponer una estrategia comunicativa distintiva de los medios de comunicación mapuche presentándola como alternativa a los medios no mapuche: “lo importante ha sido defender un modelo de *werkeneización* de las comunicaciones desde una plataforma multimedia” (MELILLANCA, 2020). Agrupados en torno al portal de noticias mapuche Mapuexpress, diferentes comunicadores indígenas se refieren a la necesidad de que los medios mapuche tengan como objetivo construir redes (locales, nacionales e internacionales) y ser la voz de las comunidades para articular un proyecto político a partir de una serie de ejes: denuncia y exigencia de derechos humanos, defensa y recuperación territorial, revitalización cultural y comunitaria y participación política y autonomía:

Ser la voz del *wall mapu* para los pueblos del mundo, recogiendo la necesidad de tener medios propios en un sistema comunicacional monopolizado y que ha levantado

múltiples estrategias para criminalizar al pueblo mapuche. [Mapuexpress] Como sitio web son un referente único que ha cubierto el desarrollo de las nuevas discursividades y apuestas políticas del abanico de voces mapuche (ídem).

De alguna manera, este desiderátum engarza con lo expresado por diversos etnógrafos de la comunicación indígenas respecto a la potencialidad que ésta tiene para reforzar la comunidad existente y crear nuevas comunidades (OROBIGT, et al. 2000 a). Se podría afirmar que son los comunicadores y los medios de comunicación los encargados de crear un malla étnica que supla las tendencias de un evanescente movimiento mapuche que carece de coherencia pragmática y estructura política real, y que pueda contrarrestar las tendencias acéfalas y centrífugas que han caracterizado la acción política mapuche a lo largo de su historia. La lógica mapuche de la comunicación y sus comunicadores están íntimamente ligadas a su cultura, pero ellos mismos están produciendo una nueva cultura en las arenas políticas de la globalización.

CONCLUSIONES

A lo largo del trabajo se ha puesto de manifiesto que la estrategia de comunicación del movimiento mapuche está determinada por la situación de conflicto etnoterritorial y que los diferentes medios están al servicio del movimiento mapuche para amplificar el eco de la vulneración de derechos en diferentes niveles espaciales. Por otra parte, se muestra la plasticidad de la sociedad mapuche para adaptarse a las nuevas tecnologías de la información y adoptar cualquier soporte mediático reformulando su función y significado, tomando como referencia los recursos que ofrece la propia cultura y su tradición histórica. En este sentido, la oralidad no deja de estar presente en la lógica comunicativa mapuche, incluso en aquellos formatos más alejados de las formas tradicionales, como el audiovisual, debido a que la presencialidad de la imagen aporta fuerza y legitimidad al valor de la palabra.

Además, conceptos profundos de la ontología mapuche, como el *zugu*, aportan la base para articular el sentido de los mensajes, vinculando tradición y modernidad a partir de la operación de segregar el uso del lenguaje en cada medio, espacio y objetivo. La distinción entre viejas y nuevas palabras guarda relación con estrategias cosmopolíticas, mientras que instituciones deliberativas y géneros discursivos tradicionales como el *nüxan* o el *xawün* ofrecen los marcos escénicos para proyectar las dinámicas comunicativas, las “viejas palabras” son las que otorgan al discurso mapuche solemnidad, emocionalidad y fuerza simbólica, incorporando así a

las entidades no humanas, las cuales también forman parte de la lógica comunicativa en el mundo mapuche.

Por último, el sentido y las prácticas atribuidas a figuras tradicionales de la comunicación, como el *werken*, han irrumpido con fuerza en el mundo de los medios mapuche, no solo en las esferas políticas, sino también en el plano creativo para ponerse al servicio de la “causa mapuche”. Estos neowerkenes, han configurado una nueva estrategia mediática denominada *werkeneización*, la cual trasciende ya la figura histórica del comunicador mapuche para ponerse al servicio de unas nuevas comunidades creadas al abrigo de los propios procesos comunicacionales, reformulando sus antiguas funciones para dar luz a una nueva forma distintiva mapuche de comunicar, articular la sociedad y unir a las comunidades, lo que de alguna manera es un ejercicio de reinención de la propia cultura.

BIBLIOGRAFÍA

ANTONA, Jesús. **Etnografía de los Derechos Humanos: etnoconcepciones en los pueblos indígenas de América: el caso mapuche.** Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid: Madrid, 2012.

_____. **Los derechos humanos de los pueblos indígenas.** El Az Mapu y el caso mapuche. Temuco: Universidad Católica de Temuco, 2014.

ASKEW, Kelly y Richard WILKS. **The Anthropology of the Media.** A Reader. Londres: Blackwell.

BACIGALUPO, Ana M. **La voz del kultrun en la modernidad.** Tradición y cambio en la terapéutica de siete machi mapuche. Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile, 2001.

BENGOA, José. **La emergencia indígena en América Latina.** Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2000.

_____. **Historia de los antiguos mapuche del sur.** Desde antes de la llegada de los españoles hasta las Paces de Quilín. Santiago de Chile: Catalonia, 2003.

CÁRCAMO-HUECHANTE, L y E. PAILLÁN. Taiñ pu amulzugue egvn: sonidos y voces del Wallmapu en el aire. En: **Taiñ iñ Fijke Xipa Rakizwameluwün.** Historia, Colonialismo y Resistencia en el País Mapuche. Comunidad de Historia Mapuche, pp. 341-362, 2012.

CATRIQUIR, Desiderio y Teresa DURÁN. Günezuamgerpun mew epu xokiñ rakizwam. Abriendo cauces de con-versación entre pensamientos. En **Anthropos**, 207, pp. 97-108, 2005.

COMISIÓN AUTÓNOMA DE TRABAJO MAPUCHE (COTAM). **Informe Final**, 2003.

CHUJI, Mónica. Los medios de comunicación indígenas al servicio de los derechos humanos y colectivo: el caso de Ecuador. En **Pueblos indígenas y derechos humanos**, Mikel Berraondo, coordinador, pp. 267-291. Bilbao: Universidad de Deusto, 2006.

FEWLA. **Alberto Curamil en Futa Koyagtun de Makewe: debemos reonstruir la nación mapuche**. Recuperado el 13/8/2021, <https://periodicofewla.home.blog/2020/01/16/alberto-curamil-en-futa-koyagtun-de-makewe-debemos-reconstruir-la-nacion-mapuche/>

_____. Daniela Catrileo: la poetisa mapuche del feminismo comprometida con el weichan. Recuperado el 13/8/2021, <https://periodicofewla.home.blog/2019/12/31/daniela-catrileo-la-poetisa-mapuche-del-feminismo-comprometido-con-el-weichan/>

GARCÍA-MINGO, Elisa. Voces de la Tierra: Derecho a la información en el movimiento mapuche pro-derechos de los Mapuche de Chile. **Derecom**, n° 12, nueva época, pp. 52-65. Diciembre-febrero 2013.

_____. Imágenes y sonidos del Wall Mapu. El proyecto de descolonización del universo visual y sonoro del Pueblo Mapuche. **Empíria. Revista de Metodología en Ciencias Sociales**, n. ° 35, septiembre-diciembre, 2016, pp.125-151.

_____. Persiguiendo la utopía. Medios de comunicación Mapuche y la construcción de la utopía del Wallmapu. **Deusto Journal of Human Rights**, n° 12, p. 161-184, 11 Dec. 2017.

GINSBURG, f. ABU-LAGHOUD, L.y LARKIN, B. **Media Worlds**. Anthropology on a new terrain. Los Ángeles: University of California Press, 2002.

GOLLUSCIO, Lucía A. **El pueblo mapuche: poéticas de pertenencia y devenir**. Buenos Aires: Biblos. 2006.

LUPTON, D. Doing Fielwork in a Pandemic, 2020. Recuperado el 15 /08/2021.<https://aassrec.org/new-resource-doing-fieldwork-in-a-pandemic/#:~:text=Initiated%20and%20edited%20by%20Professor,that%20will%20achieve%20similar%20ends>

GUEVARA, Tomás. **El Pueblo Mapuche**. Santiago de Chile: Editorial Andujar. 2000.

GUTIÉRREZ RÍOS, Felipe. **We Aukin Zugu. Historia de los medios de comunicación mapuche.** Santiago de Chile: Quimantú / IWGIA, 2014.

HUERTAS, Amparo y María LUNA (eds.). **Culturas indígenas: investigación, comunicación y resistencias.** Barcelona: Instituto de la Comunicación, UBA, 2018.

MALDONADO, C., HERRERA, K., PINTO, E. y E. VIEIRA. Configuraciones culturales en la comunicación indígena. Resistencias y autonomía por comunicadores y comunicadoras del Wallmapu. **Comunicación y Sociedad**, pp.1-29, 2019.

LOZADA, Juliana. AM 800 Wajzugun. La radio mapuche de San Martín de los Andes. **Informe Final.** Programa de Gestión Cultural y Comunicación Flacso, 2006.

MARCUS, George E. Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. **Alteridades**, 11 (22), pp. 111-127, 2001.

MAUREIRA, Ramón y Javier QUIDEL CABRAL. Mapu kípala azkünü zugun», En **Informe Final**, Comisión Autónoma de Trabajo Mapuche (COTAM), pp. 595-750. 2003.

MELILLANCA. **20 años de Mapuexpress.** Hacia la “Werkenización” de las comunicaciones. 16 de septiembre de 2020. Recuperado el 16/08/2021, <https://www.mapuexpress.org/2020/09/16/20-anos-de-mapuexpress-hacia-la-werkenizacion-de-las-comunicaciones/>

MENARD, André. Manuel Aburto Panguilef. De la República Indígena al sionismo mapuche. **Working Papers series. Ñuke Mapuförlaget**, 12, 2003a.

_____. Escribir, surcar, delirar. Manuel Aburto Panguilef o la desposesión por la escritura. **Papeles del CEIC 8**, junio: 1-22. 2003b. Disponible en <http://www.ehu.es/CEIC/papeles/8.pdf> (f.c. mayo, 2008).

OROBIGT, Gemma (coord.). Dossier. Etnografía de los medios de comunicación indígenas y afroamericanos: propuestas metodológicas. **Revista Española de Antropología Americana**, n.º 50, pp. 211-214, 2020a.

_____. **Medios indígenas.** Teorías y experiencias de la comunicación indígena en América Latina. Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2020 b.

OROBIGT, G., MARTÍNEZ, M., CANALS, R., CELIGUETA, G., GIL, F., GÓMEZ, S. et al. Medios indígenas en América Latina. Usos, sentidos y cartografías de una experiencia plural. **Revista de Historia**, n.º 83, enero-junio, pp.132-164, 2021.

PEREIRA, Andrés. Irrupción simbólica en el movimiento mapuche. Una panorámica de su producción audiovisual. **Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación** 129, agosto-noviembre: 303-323, 2015.

PITARCH, Pedro. La palabra indígena en la época de su reproducción electrónica. Observación sobre la ontología de las radios en Chiapas. En **Medios Indígenas. Teorías y experiencias en la comunicación indígena en América Latina**, Gemma Orobitg, coordinadora, pp. 61-84. Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2020.

PU LOF MAPU XAXÜN. ALIANZA TERRITORIAL WENTECHE. **Masiva** **conurrencia mapuche al primer xawün de Boroa**. 8 de febrero de 2021.

Recuperado el 16/08/2021,
<https://www.alianzateritorialmapuche.com/2021/02/masiva-conurrencia-mapuche-al-primer.html>.

_____. Cartografía cultural del Wallmapu. Una herramienta de lucha para la restitución, el control y la protección territorial de las comunidades mapuche. 15 de mayo de 2019. Recuperado el 25/08/2021,
<https://www.alianzateritorialmapuche.com/2019/05/cartografia-cultural-del-wallmapu.html>

_____. Declaración Lef Compa Xawün. 10 de agosto de 2020. Recuperado el 25/08/2021,
<https://www.alianzateritorialmapuche.com/2020/08/declaracion-lef-compa-xawun.html>

_____. **Comunicado sobre los ataques violentos de origen fascista, racista y colonial**. Recuperado el 25/08/2021,
<https://www.alianzateritorialmapuche.com/2020/08/comunicado-publico-sobre-los-ataques.html>

SALAZAR, J. Imperfecta media: the poetics of indigenous media in Chile. **Gender and Society**, v. 19(2), pp.199-220, 2004.

TOLEDO, Víctor. La memoria de las Tierras Antiguas tocando a las puertas del derecho. Políticas de la memoria mapuche en la transición chilena. **Revista de Historia Social y de las Mentalidades**, año XI, v. 1, 2007.

VILLAGRÁN, Claudia. Radiodifusión en el Gulumapu (Chile). Formatos y contenidos temáticos para disputar la autorrepresentación. **Comunicación y Medios**, 31:15-35, 2015.

WAAG, Else Maria. **Tres entidades "wekufü" en la cultura mapuche**. Buenos Aires: Eudeba, 1982.

PRÁTICAS COMUNICACIONAIS ACIONADAS PARA A CONSTRUÇÃO DO MOVIMENTO INDÍGENA BRASILEIRO

Patrícia Kolling

Mestre em Comunicação; Jornalista; Professora da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT) Campus Universitário do Araguaia e Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
E-mail: patikolling@gmail.com ORCID ID 0000-0002-1599-6344.

Karla Maria Müller

Doutora em Ciências da Comunicação; Mestre em Comunicação; Especialista em Educação de Adultos; Relações Públicas, Jornalista e Publicitária. Professora Titular e Pesquisadora do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGCOM | UFRGS. E-mail: kmmuller@ufrgs.br. ORCID iD 0000-0001-8884-5216.

Resumo: A proposta deste artigo é refletir sobre as práticas de comunicação que integram o processo histórico do movimento indígena brasileiro, desde a década de 70 até os dias atuais. O artigo traz à tona as relações entre as ações políticas, sociais e comunicacionais ao longo do desenvolvimento do movimento. A metodologia utilizada foi a pesquisa bibliográfica, especialmente a consulta a trabalhos acadêmicos sobre o movimento e a comunicação indígena, e a pesquisa documental. A pesquisa mostrou que as ações de comunicação fazem parte da trajetória histórica do movimento indígena brasileiro e, quanto mais o movimento foi conquistando autonomia e seus agentes, protagonismo, as ações de comunicação também foram se aperfeiçoando.

Palavras-chave: Movimento indígena brasileiro; Movimentos sociais; Protagonismo indígena; Práticas comunicacionais; Mídia indígena.

Abstract: The purpose of this article is to reflect on the communication practices that are part of the historical process of the Brazilian indigenous movement, from the 70s to the present day. The article brings out the relationships between political, social and communicational actions throughout the development of the movement. The methodology used was bibliographical research, especially the consultation of academic works on the indigenous movement and communication, and documentary research on the internet. The research showed that communication actions are part of the historical trajectory of the Brazilian indigenous movement, and the more the movement gained autonomy and its agents became protagonists, communication actions also improved.

Keywords: Brazilian indigenous movement; Social movements; Indigenous protagonism; Communication practices, Indigenous media.

INTRODUÇÃO

Ao desenvolver a revisão bibliográfica para tese de doutoramento¹, buscou-se trabalhos que contextualizassem historicamente o movimento indígena brasileiro. Paralelamente, para a constituição do estado da arte, foram identificadas pesquisas sobre a comunicação realizada pelos indígenas e pelo movimento indígena e indigenista. Neste processo, percebeu-se quanto esses caminhos se cruzavam e quanto seus agentes foram, com o passar dos anos, ganhando autonomia e protagonismo.

Quando o movimento indígena iniciava o seu processo de organização, na década de 1970, com as primeiras assembleias indígenas, promovidas pelo Conselho Indigenista Missionário (Cimi), já nasciam dois jornais pioneiros na comunicação das questões indígenas, o Macaxeira e o Porantim. Quase 50 anos depois, em julho de 2020, primeiro ano da pandemia do novo coronavírus, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib) pela primeira vez ingressou no Supremo Tribunal Federal (STF) com a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental², em nome dos povos indígenas e com um advogado indígena. Uma liminar do ministro Luis Roberto Barroso obrigou o governo a tomar medidas sanitárias para conter os danos da pandemia nas terras indígenas. Na internet, proliferaram experiências como a Rádio Yandê e a Mídia Índia que, integradas por indígenas com formação na área da comunicação, produzem informação para os povos indígenas e para a sociedade em geral, tornando-se efetivo espaço de luta e resistência.

Portanto, esse artigo objetiva mostrar as relações que se estabelecem entre o processo histórico do movimento indígena brasileiro e as práticas comunicacionais, revelando como estas se complementam, se fortalecem e percorrem caminhos semelhantes. Citaremos experiências de comunicação coletiva e que trabalham com a produção de informação.

A contextualização deste processo histórico permitirá identificar a materialização de um projeto decolonial em que os indígenas, de forma coletiva, emergem como agentes de mudanças, desestabilizando a colonialidade do saber, do poder e do ser. Os autores decoloniais Nelson Maldonado-Torres (2019) e Anibal Quijano (2005) embasam teoricamente

¹ Este artigo integra projeto de qualificação e tese de doutorado da autora, sob orientação da coautora.

² ADPF 709 é uma ação que busca evitar ou reparar danos a algum princípio básico da Constituição resultante de ato ou omissão do Poder Público.

esta perspectiva. Na área comunicacional, Manuel Castells (2013) auxilia a compreender o poder da comunicação nos movimentos sociais e Alexandre Haubrich (2017), o quanto a comunicação é fundamental na constituição de uma cidadania efetiva e participativa.

Para a produção deste artigo, a pesquisa bibliográfica foi fundamental. Primeiramente, acessamos os trabalhos acadêmicos de Poliane Bicalho (2010), sobre o protagonismo do movimento indígena no Brasil; de Raquel Gomes Carneiro (2019), que apresenta um apanhado sobre os meios de comunicação indígena nas últimas décadas; e de Gilson da Costa (2019), que complementa os dois trabalhos com dados históricos sobre o movimento indígena e o desenvolvimento da produção audiovisual entre os indígenas. A pesquisa e/ou revisão bibliográfica constituíram-se na busca e recuperação de informações teóricas sobre o assunto. A revisão dos materiais bibliográficos instigou a necessidade de pesquisa em sites e documentos disponíveis na internet, ou seja, a prática da pesquisa documental, que é a coleta de dados restrita a documentos, escritos ou não, constituindo o que se denomina de fontes primárias (LAKATOS; MARCONI, 1991).

O artigo é dividido em períodos temporais por uma questão de organização embora alguns eventos citados transitarem entre o final de uma década e o início de outra. O último período descrito (anos 2000), por tratar-se de um tempo mais longo (20 anos) e também pela efervescência de ações comunicacionais nesta época, exigiu uma reflexão mais extensa.

NOS ANOS 70: MACAXEIRA E PORANTIM

Na década de 1970, o Brasil vivenciava a ditadura militar, mas os anseios pela volta da democratização começavam a nascer e se multiplicavam no país as organizações não governamentais de apoio aos indígenas, principalmente ligadas à Igreja Católica. Entre estas organizações estavam o Conselho Indigenista Missionário (Cimi), criado em 1972, com o objetivo de constituir uma relação de respeito com os indígenas e de valorização da diversidade cultural, e a Organização Anchieta, hoje Organização Amazônia Nativa (Opan), criada por voluntários interessados em trabalhar com as causas indígenas.

O Cimi foi responsável por provocar e organizar as primeiras assembleias indígenas, verdadeiros foros políticos abertos, que oportunizaram aos povos indígenas sentir-se uma coletividade, com anseios, frustrações, medos e necessidades semelhantes e tornar público suas dificuldades e reivindicações. A primeira assembleia foi realizada em 1974, em Mato Grosso: “Tais assembleias, que até o final da década chegaram a 15, tiveram grande importância para revelar um conjunto de indígenas que

funcionavam como porta-vozes das reivindicações de seus povos” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p. 276). Entre as principais pautas estavam: a demarcação das terras, a educação indígena e a relação de descontentamento, desamparo e descrença com a Fundação Nacional do Índio (Funai).

As pautas das assembleias, como pode-se ver na Figura 1, foram manchetes de capa, de um dos primeiros jornais impressos em defesa da causa indígena, o *Porantim*, criado em 1979, pelo Cimi. *Porantim*, na língua da nação indígena Sataré-Mawé, significa *remo, arma, memória* (ASCOM/CIMI, 2017).

Figura 1: Capas do jornal *Porantim*.



Fonte: Ascom/Cimi. Memória e luta: *Porantim* edição 400. 15/12/2017. Disponível em: <https://cimi.org.br/2017/12/memoria-e-luta-porantim-edicao-400/>. Acessado em: 10 maio 2021.

O Porantim “não era um jornal confessional, da igreja, mas de denúncia, de análise, de informação”, destaca Antonio Carlos Queiroz (2017), repórter do jornal nas décadas de 80 e 90. Segundo Queiroz, o jornal prestava um serviço às lideranças indígenas, aos missionários, aos antropólogos e demais profissionais ligados à causa indígena, e à opinião pública em geral, tendo como principal característica “a prática do jornalismo no sentido mais nobre, sofisticado, profissional” (2017). O jornal existe até hoje, estando em sua 431ª edição e, desde a edição 372, é disponibilizado *on-line*³.

O Porantim originou-se de um outro informativo, o Macaxeira, criado pelos voluntários da Organização Anchieta (Opan). O Macaxeira fez tanto sucesso entre os missionários, religiosos e indígenas, que a coordenação do Cimi solicitou que o Macaxeira deixasse de existir e transferisse a sua equipe de redação para o Secretariado Nacional do Cimi, conforme conta Egydio Schwade (BRAND, 2012).

As primeiras ações do movimento indígena de maneira organizada e a criação dos primeiros jornais relacionados à causa aconteciam no período final do governo militar, para o qual a repressão e a tortura eram formas naturais de barrar as movimentações populares que desafiavam o sistema, entre elas as indígenas. Se, por um lado, havia a repressão, por outro, havia muito descontentamento com a implantação da política desenvolvimentista do governo, que efetivava grandes obras como hidrelétricas e estradas, e a expansão das fronteiras agropecuárias com exploração de madeira e do subsolo, muitas ocupando e invadindo áreas indígenas. Era preciso organizar-se para garantir a posse das terras e outros direitos. O movimento indígena não estava isolado, nacional e internacionalmente, eclodiam ações na luta por reconhecimentos raciais, étnicos e de gênero.

Em nível mundial, surgiam novas abordagens para as populações etnicamente diferenciadas, que divergem do mundo ocidental homogeneizador e reconhecem o caráter multiétnico e pluricultural das sociedades latino-americanas (BICALHO, 2010). Uma perspectiva diferenciada, para que os indígenas deixassem de ser tratados como grupos populacionais de um Estado e, por conseguinte, assumissem a condição de povos no contexto de uma sociedade multiétnica, com identidade e organização própria.

³ <https://cimi.org.br/jornal-porantim/>

ANOS 80: A BATALHA CONSTITUINTE

As assembleias indígenas, que aconteceram na década 70, fizeram despontar algumas lideranças no cenário nacional como Mário Juruna Butsé e Ailton Krenak, que, juntamente com estudantes indígenas da Universidade Nacional de Brasília (UNB), criaram em 1980 a primeira organização representativa do movimento, a União das Nações Indígenas (UNI). O movimento começava a se fortalecer e a expor à sociedade a realidade pouco conhecida ou ignorada dos povos indígenas do Brasil. Setores conservadores, como igreja e Ordem dos Advogados do Brasil, manifestaram apoio à causa indígena e se posicionam contrários às ações arbitrárias do governo (pautadas nas noções de Segurança Nacional, assimilação e integração das populações indígenas à sociedade).

Com a aproximação do período Constituinte, os grupos indígenas começaram a se organizar. A UNI desempenhou um papel fundamental na mobilização da opinião pública tanto nacional, como internacional⁴ e teve excelente atuação, por meio da apresentação de propostas, emendas, programas, candidaturas.

Inserir-se e atuar no território Constituinte foi um grande desafio para os grupos indígenas, pois se tratava de um espaço dos brancos, com uso de ferramentas não indígenas, como escrita, leis e a estrutura vertical das comissões. Foi necessário penetrar neste território, do não indígena, até o centro das discussões, e eles o fizeram “com uma sabedoria invejável e levando com eles uma ampla carga simbólica que eram, na verdade, as suas verdadeiras armas” (BICALHO, 2010, p. 202), o que foi exaltado pela mídia indígena:

Os indígenas vieram a Brasília trazendo na bagagem material suficiente para se apresentarem a rigor, desde as tinturas de jenipapo (preta) e urucum (vermelha) até bordunas, cocares e adornos de penas coloridas que usam nos rituais em ocasiões especiais. Enfeitados e pintados, demonstraram, durante os dias que antecederam a votação do Capítulo dos Índios, que são ativos e organizados (PORANTIM, 1988, p. 8-9).

⁴ Em uma série de documentos encaminhados à Quarta Sessão do Grupo de Trabalho sobre Populações Indígenas da ONU, em Genebra, em 1985, vários temas referentes à questão indígena foram levados ao debate por iniciativa da UNI.

Para Costa (2019), a apropriação de diferentes elementos culturais, como forma de pressão aos congressistas, tornou-se a marca diferencial da participação política dos povos indígenas na Assembleia Nacional Constituinte. Foram muitas as ações neste sentido e uma das que teve repercussão internacional foi o dia que o indígena Ailton Krenak, vestindo um terno todo branco pintou o seu rosto com tinta de jenipapo, como metáfora de sua origem indígena e da luta de seu povo, enquanto fazia uma defesa enfática em torno da emenda sugerida pelas populações indígenas. O gesto foi marcante no Plenário da Comissão de Sistematização e sua imagem, carregada de valor simbólico, transcendeu os limites físicos. Os atos foram ganhando respaldo e simpatizantes.

Além das indumentárias tradicionais, resalta Costa (2019), citando o Porantim, estavam na bagagem dos povos indígenas em Brasília “gravador, máquina fotográfica, papel, caneta equipamentos de videoteipe, para levar às aldeias o registro fiel da peregrinação” (PORANTIM, 1988, p. 9). Segundo o texto do jornal, “quase nada escapou aos gravadores e equipamentos de videoteipe dos índios”.

A luta dos povos indígenas teve seus méritos, com a inserção na Constituição, do Capítulo VIII, “Dos Índios”:

Era a primeira vez, em mais de “488 anos de história do Brasil”, que o Estado reconhecia aos índios direitos coletivos essenciais à sua sobrevivência física e cultural. Não foi apenas o direito originário às terras que a Constituição lhes garantiu, a nova Carta reconheceu-lhes o direito de permanecerem índios, povos etnicamente diferenciados (BICALHO, 2010, p. 230).

O texto foi aprovado no segundo turno de votações por um placar arrebatador de 437 votos favoráveis, oito contrários e oito abstenções, consolidando uma vitória histórica para os povos indígenas.

A Carta Magna de 1988 também resguardou às comunidades indígenas, na prática do ensino fundamental regular, “a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem” (art. 210, § 2º) e ressaltou que “as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios se destinam a sua posse permanente” (art. 231, § 2º). A Constituição lhes ofereceu condições de reconhecer a si mesmo como sujeito de direito, garantindo-lhe autoconfiança e autonomia.

A movimentação indígena no sentido de organização, a resistência ao período militar e a luta pelos direitos na Constituição são nomeados por Maldonado-Torres (2019) como decolonialidade ou projeto decolonial, em

que o colonizado (condenado) se distancia dos imperativos e normas que são impostos sobre ele e que buscam mantê-lo separado de si, afastando-se da modernidade e da colonialidade. O projeto decolonial busca uma outra ordem mundial “onde muitos mundos possam existir, e onde, portanto diferentes concepções de tempo, espaço e subjetividade possam coexistir e também se relacionar produtivamente” (MALDONADO-TORRES, 2019, p. 36).

Nesse projeto, o colonizado participa como um agente de transformação, ao manifestar uma mudança de atitude, na emergência de um sujeito questionador, pensador, teórico e comunicador, rompendo com as desqualificações impostas pela colonialidade e discutindo estratégias para mudar as instituições específicas da sociedade. Destaca Maldonado-Torres (2019) que a mudança de atitude é crucial para um engajamento crítico contra a colonialidade do poder, saber e ser, que concentrou a ordem cultural global em torno da hegemonia europeia ou ocidental, que manteve o controle de todas as formas de subjetividade e de produção do conhecimento.

Entre as modificações protagonizadas pelos indígenas neste momento, estão as primeiras iniciativas comunicacionais nas quais eles eram os principais sujeitos. A coordenadoria Regional Sul da UNI, criou o Jornal Indígena, que teve sua primeira edição em 1984, com textos de Ailton Krenak, Alvaro Tukano e Catarina Guarani. O custo de impressão, as dificuldades de distribuição para alcançar as populações indígenas e a limitação da linguagem fizeram a UNI rever esse meio. E logo na sequência, Ailton Krenak, Alvaro Tucano e Biraci Yawanawa investiram em um outro veículo de comunicação, a rádio, com a criação em junho de 1985, na rádio 93,7MhZ, da USP, do Programa de índio:

Eram três cidadãos de etnias, língua-materna e pensamentos distintos, com a intenção de promover o diálogo com lideranças e personalidades indígenas, bem como não-indígenas sobre questões de cotidiano dos povos. Os depoimentos e entrevistas com lideranças indígenas importantes da época eram gravados, muitas vezes nos encontros que aconteciam muitas vezes nas próprias comunidades, muitas delas incomunicáveis para suas necessidades mais básicas (CARNEIRO, 2019, p. 58).

O programa existiu até 1990, com mais de 200 edições produzidas, que eram distribuídas a emissoras comunitárias e educativas, como a Rádio da Universidade Federal de Santa Maria, no Rio Grande do Sul e a Rádio EFEI, em Minas Gerais.

Na Paraíba teve origem, por volta de 1987, o informativo Grumim, idealizado pelo Grupo de Mulheres de Educação Indígena, da comunidade Potiguara. A intenção do projeto, segundo a idealizadora, Eliane Potiguara, era o “desenvolvimento de consciências críticas, mobilizando indivíduos e organizações ao ‘empoderamento’ do exercício dos direitos humanos para o desenvolvimento sócio-político-econômico de suas tradições e culturas” (POTIGUARA, 2018, p. 56 apud CARNEIRO, 2019, p. 133).

No audiovisual, a etnia Kaiapó foi pioneira, com uma capacitação de jovens da aldeia para a prática de filmagem e edição de vídeos, objetivando a troca de conteúdos entre as diversas aldeias. Além dos registros das práticas rituais, eram gravados encontros e reuniões com os não indígenas, como estratégia política. Rapidamente, eles passaram a dominar a utilização das câmeras de vídeo, tanto que, durante o processo Constituinte, a etnia teve uma participação diferenciada, pois além das lideranças ativas, tinham cinegrafistas com seus equipamentos, para filmarem “e foram devidamente fotografados por todos os jornalistas fotográficos que cobriam o evento” (TURNER, 1993, p. 88 apud COSTA, 2019, p. 30). Cabe destacar que, antes do ingresso no audiovisual, já na década de 60, os Kaiapó tinham experiências com gravadores de áudio e o rádio de ondas curtas (utilizados por agentes da Funai):

Com este acesso, foi possível que os Kaiapó se tornassem o primeiro povo da Amazônia brasileira a exercer a soberania sobre o registro de suas próprias imagens percebendo, de imediato, o potencial da tecnologia do vídeo e suas possibilidades representativas para fins políticos e culturais. Desta feita, os povos indígenas, (...) passam a ser protagonistas de suas próprias narrativas e a ocupar um espaço que historicamente lhes haviam negado (COSTA, 2019, p. 30).

O surgimento de alguns meios de comunicação que, conforme Raquel Carneiro (2019), abriram espaço à voz indígena, exatamente no momento em que o movimento indígena travava sua principal luta de inserção de direitos na constituição brasileira, não foi por acaso:

O direito à comunicação é potencializador da busca por todos os demais direitos, criando, o sujeito, ao comunicar-se, condições mais favoráveis para constituir-se como um cidadão mais completo, capaz de intervir de forma qualificada e integrar-se à sociedade e aos processos decisórios (HAUBRICH, 2017, p. 66).

O informativo Grumim, o jornal Indígena e o Programa de Índio são canais precursores por meio dos quais os indígenas exercem o direito à comunicação, que é a liberdade para dizer a própria palavra, para falar de si. Reforçando este pensamento, Haubrich (2017) compreende que sem a cidadania comunicativa não se pode formar cidadãos completos.

ANOS 90: EXPANSÃO E DESCENTRALIZAÇÃO

A movimentação realizada durante a Assembleia Nacional Constituinte e a aprovação da Constituição, que reforçaram a autoconfiança e autorrealização dos povos indígenas, fizeram com que além da UNI, muitas outras organizações indígenas surgissem no Brasil⁵. Algumas delas com caráter local, como aldeias, comunidades e municípios, outras com amplitude regional, abrangendo mais de um estado e integrando diferentes povos, como a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirn) e a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab). Surgiram também organizações de diferentes categorias profissionais e de gênero (de professores, de jovens, de mulheres), de uma apenas etnia ou congregando várias e com fins específicos. Portanto, não é possível, explica Bicalho (2010), pensar o movimento indígena como um todo homogêneo, pois trata-se de uma realidade na qual convivem mais de duzentos povos com especificidades linguísticas, culturais, religiosas e organizacionais. Cada povo tem suas próprias demandas e reivindicações, formas de agir, estratégias e ações, apesar de haver uma cultura política nacional articulada na luta por algumas bandeiras unificadas.

Na comunicação também começaram a surgir diversas iniciativas, a maioria centrada em alguma comunidade ou etnia. Em 1994, no Amazonas, a Foirn tinha uma rede de 21 rádios operadas diariamente por comunidades indígenas, em cooperação com o Centro Ecumênico de Documentação e Informação e o Instituto de Cooperação Internacional da Áustria. O município de São Gabriel da Cachoeira, Amazonas, era a sede da rede de rádios. No Tocantins, a Associação das Aldeias Krahô também iniciou neste período uma rádio comunitária, além de jornal e vídeo, resultado de uma oficina de formação de comunicadores. O projeto tinha parceria da Funai e

⁵ No encarte Povos Indígenas do Brasil 1991/95, organizado pelo Instituto Socioambiental, o antropólogo Carlos Alberto Ricardo publicou um quadro das organizações indígenas registradas em cartório. Nele estão arroladas 109 (cento e nove) organizações indígenas; e em um segundo quadro consta a existência de 30 (trinta) organizações de apoio aos povos indígenas (não governamentais).

da Universidade Federal de Goiás (UFG). A aldeia Bororó, da etnia Guarani-Kaiowa, em Dourados, Mato Grosso do Sul, também iniciou em 2002, a comunitária Rádio Awaeté MBareté, como fruto de uma oficina de capacitação, com apoio do Ministério da Saúde, da Unesco, da UFG e Universidade Federal do Mato Grosso do Sul. Como estas, várias outras iniciativas de comunicação radiofônica se proliferaram pelo Brasil (CARNEIRO, 2019).

No final da década de 80, início dos anos 90, o Centro de Trabalho Indigenista (CTI) iniciou o projeto Vídeo nas Aldeias, com objetivo de tornar acessível o uso do vídeo nas comunidades indígenas. Inicialmente, o projeto implantou uma rede de videotecas e executou a produção de vídeos em 12 aldeias:

O projeto possibilitava a projeção de vídeos sobre a realidade de diferentes povos indígenas do território nacional. (...) esta estratégia buscava ampliar a rede de aliança entre os Povos e promover o conhecimento sobre as manifestações culturais, a vida social, as lutas políticas e os desafios enfrentados na singularidade de múltiplos grupos em sua relação com a sociedade envolvente (GALLOIS; CARELLI, 1995; ARAÚJO, 2015 apud COSTA, 2019, p. 31).

Entre os anos de 1997 e 1999, o projeto trabalhou na capacitação de indígenas e disponibilização de equipamentos de produção de vídeo, para que eles próprios produzissem seus materiais, tornando-se uma importante escola de formação de cineastas indígenas. Até 2015, cerca de 70 filmes entre longas, médias e curtas-metragens protagonizados por indígenas de diversas etnias e com variedades temática, estética e conceitual foram produzidos e se tornaram referências para o cinema indígena brasileiro.

Percebe-se que a participação de organizações parceiras, ministrando capacitações e viabilizando a aquisição de equipamentos, foi fundamental para a consolidação das iniciativas de comunicação. Explica Bicalho (2010) que cada vez mais as entidades parceiras passaram a ocupar papéis de apoiadoras e defensoras dos direitos indígenas, sem tomarem para si o papel de executoras das propostas e diretrizes do movimento indígena brasileiro, ficando essa função principalmente às lideranças indígenas articuladas. Três organizações destacam-se por terem trabalhado diretamente no sentido de garantir a esses povos os seus direitos: o Instituto Socioambiental (ISA), o Conselho Indigenista Missionário (Cimi) e Centro de Trabalho Indígena (CTI).

A criação de novos espaços comunicacionais, em que os indígenas se tornam sujeitos produtores, fez com que a comunicação deixasse de ser

entendida como mera transmissão de dados ou de informações, e se tornasse “um processo de diálogo voltado à emancipação” (HAUBRICH, 2017, p. 68). O pesquisador ressalta ainda que é na possibilidade de comunicar-se que o indivíduo se desatomiza, se reconhece e reconhece o outro, como parte de uma comunidade com quem estabelece diálogo.

A década de 90 também foi marcada pela extinção da UNI, a entidade que foi fundamental durante o processo constituinte, não estava mais conseguindo atender às demandas das comunidades, e não sobreviveu às dificuldades de organização interna e à centralização de poderes em algumas lideranças indígenas.

A entidade logo foi substituída pelo Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil (Capoib), fundado durante a III Assembleia da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab), em 1992, na cidade de Luziânia, Goiás. O Conselho foi inicialmente formado por 25 líderes indígenas do país, com a proposta de manter uma relação direta com as bases, por meio de várias organizações que o compunham, como a Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME) e a Coiab. A entidade, organizada horizontalmente, conseguiu trazer ao debate nacional as necessidades de indígenas de diferentes partes do país.

Foi uma entidade com um tempo curto de vida, mas importante nas contestações ao Decreto Nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996, que propunha novos procedimentos administrativos para a demarcação das terras indígenas, e nas manifestações das comemorações oficiais dos 500 anos do Brasil, marcadas por divergências internas e com as organizações parceiras, e por muita violência e opressão. Bicalho avalia que, apesar da insatisfação nos meses e anos seguintes às comemorações dos 500 anos, o acontecido foi produtivo no sentido de fazer lideranças e organizações indígenas repensarem perspectivas e atitudes: “O Movimento Indígena como um todo se inseriu num período de crise de identidade, em especial quanto à questão da representatividade e do protagonismo indígena no que tange à luta pelos seus direitos” (BICALHO, 2010, p. 274). A pesquisadora ressalta que o movimento entrou em um momento de introspecção e reavaliação.

ANOS 2000: O PROTAGONISMO

Alguns anos depois, a candidatura e a eleição à presidência da República de Luiz Inácio Lula da Silva revigoraram as energias dos movimentos sociais. A política indigenista do governo, nada ou pouco comprometida com a defesa e a garantia dos direitos indígenas, movimentou um novo processo de articulação, inicialmente através da

Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab), com o lançamento de uma campanha nacional e internacional em defesa dos direitos dos povos indígenas. Neste contexto aconteceu, de 15 a 19 de abril de 2004, o primeiro Acampamento Terra Livre (ATL), a mais importante mobilização do movimento indígena nacional. O primeiro encontro teve o objetivo principal “de cobrar a imediata homologação da terra indígena Raposa Serra do Sol” e evitar o “retrocesso nos direitos amparados pela Constituição Federal” (BICALHO, 2010, p. 307). O ATL tornou-se um evento anual, reunindo lideranças indígenas de diferentes povos de todo Brasil. Acampados na Esplanada dos Ministérios, em Brasília, realizaram debates, reuniões, assembleias, mobilizações, marchas e ações culturais e, principalmente, pressão junto aos poderes Executivo, Legislativo e Judiciário, Ministérios e outros órgãos federais, para a efetivação de direitos indígenas garantidos pela Constituição Federal. Foi com o objetivo principal de ser organizadora do Acampamento Terra Livre, que surgiu, em 2005, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib)⁶. Como o próprio nome sugere, trata-se de uma organização que visa fortalecer a articulação do Movimento Indígena em âmbito nacional ao mobilizar as organizações que lutam pelos direitos desses povos e que, interligadas, representam o movimento indígena. A Apib surge num momento de aproximação com o Estado, com a possibilidade de maior diálogo e de conquistas de mais espaços nas instâncias participativas de tomadas de decisões sobre a política indigenista nacional (SILVESTRI, 2019). Uma das conquistas foi a criação do Conselho Nacional de Política Indigenista, após a realização da primeira conferência nacional de política indigenista.

O ATL, que nas primeiras edições reunia de quinhentas a mil lideranças, no ano 2017 levou a Brasília quatro mil indígenas de 200 comunidades, enfrentando a repressão policial do Governo Temer. O comunicador indígena Erisvan Guajajara (2021) lembra que foi neste evento que a comunicação indígena ganhou espaço e força, com uma reunião de jovens para discuti-la como estratégia fundamental para as lutas do movimento.

⁶ Apib é formada pelas seguintes instituições: Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), Articulação dos Povos Indígenas do Sul (ARPINSUL), Articulação dos Povos Indígenas do Pantanal e região (ARPIPAN), Aty Guaçu (Grande Assembleia do Povo Guarani Kaiowa), Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste (ARPINSUDESTE) e Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB).

O encontro de comunicadores no ATL foi reflexo de uma série de iniciativas comunicacionais que se proliferaram Brasil a fora, a partir do ano 2000. A Associação Yanomami Hutukara⁷ criou um jornal, um site e muitas rádios, com objetivo de melhorar a comunicação yanomami. O jornal Hutukara teve sua primeira edição publicada em 2007 e a última em 2014; foram 15 edições, cada uma com uma temática e produzidas em diferentes línguas indígenas. O jornal tinha apoio da Embaixada Norueguesa, da Agência Católica para o Desenvolvimento (CAFOD), da Rainforest Foundation Norway (RFN) e do Instituto Socioambiental (ISA), porém, no seu expediente, constam apenas nomes indígenas.

No Mato Grosso do Sul, em 2005, a **Ação dos Jovens Indígenas de Dourados (AJI)**⁸, com o suporte do Grupo de Apoio aos Jovens Indígenas do Mato Grosso do Sul (GAPK), criou o jornal AJindo, que teve 34 edições, circulando até 2018. **A iniciativa foi da antropóloga Maria de Lourdes Beldi de Alcântara**, junto com jovens Guarani-kaiowa e Nñdeva e Aruak-Terena. Desde março de 2020, conforme o site da organização, a AJI trabalha na produção de podcasts, com periodicidade semanal, com o nome Rádio AJI, e apoio do Grupo de Trabalho Internacional para Assuntos Indígenas (IWGIA). A organização realiza oficinas de capacitação dos jovens, entre elas de jornalismo e fotografia.

Na internet, foram muitas as iniciativas. Algumas com duração temporária, outras com mais longevidade e periodicidade. O site Índios Online⁹ denomina-se como um portal de diálogo, encontro e troca intercultural que valoriza a diversidade, facilitando a informação e a comunicação e disseminada aos povos indígenas e à sociedade em geral. É uma rede composta de indígenas voluntários das etnias Macuxi (Roraima), Pankararu (Pernambuco), Kariri Xocó (Alagoas) e Pataxó Hã Hã Hãe (Bahia) e conta com apoio da Ong THYDÊWÁ e do Ministério da Cultura. As pautas principais abordadas no site são a violência contra os povos indígenas e eventos, reuniões e assembleia em comunidades. O grupo também se volta para a capacitação de indígenas para a produção de informações. O movimento Visibilidade Indígena¹⁰ é outro grupo que trabalha para dar visibilidade aos direitos, lutas e cultura indígenas. O movimento fundado em 02 de setembro

⁷ <http://www.hutukara.org/>

⁸ <https://jovensindigenas.org.br/>

⁹ <https://www.indiosonline.net/>

¹⁰ <http://visibilidadeindigena.blogspot.com/>. Tem também Facebook, Instagram e canal no YouTube.

de 2017 tem a participação de indígenas e não indígenas. O blog e o Facebook trazem conteúdos de produção própria e também muitos compartilhamentos de outros sites.

Outro movimento referência é a Mídia Índia, criado em abril de 2015, com objetivo de divulgar para o mundo a vida dos indígenas brasileiros, de maneira diferente da forma negativa e preconceituosa veiculada pela mídia tradicional. A Mídia Índia nasceu dentro do projeto de capacitação audiovisual Coisa de Índio, com a participação de jovens Guajajara e Krikati, do Maranhão, sob a liderança do jornalista indígena Erisvan Guajajara, com a parceria da Mídia Ninja. A equipe de trabalho é formada por 10 indígenas, com uma rede de apoio de mais de 100 comunicadores de todo o Brasil. Foi um dos grupos de comunicação que se fortaleceu muito nos últimos anos, e hoje reforça o *slogan* “Ocupando as Redes, demarcando as telas”. Em 2020 foi vencedora da XIX edição do Prêmio Joan Alsina de Direitos Humanos, Fundação Casa América Catalunya, na Espanha, quando havia alcançado 108.000 seguidores na rede social Instagram e 53.000 no Facebook. A plataforma também está presente no Twitter, com cerca de 7.500 seguidores, no YouTube: “Nós estamos aqui para ocupar esse espaço que durante muito tempo foi nos negado – mostrar o nosso protagonismo e contar a nossa história como ela mesmo deve ser contada”, ressalta Guajajara (2021).

Na produção radiofônica, citamos a Rádio Cunha, um projeto da Rede Pelas Mulheres Indígenas, criado em fevereiro de 2016, com a participação de mulheres das etnias Pataxó Hã Hã Hãe e Tupinambá (Bahia), Pankaruru e Kariri Xocó (Pernambuco), Karopoto (Alagoas) e Xokó (Sergipe). O projeto iniciou com oficinas sobre violência contra a mulher e preconceito e de capacitação para a prática do rádiojornalismo. Nos anos de 2017 e 2018 foram produzidos 12 programas de rádio disponibilizados no YouTube e Soundcloud¹¹.

O boletim radiofônico Wayuri, produzido pela Rede de Comunicadores do Alto Rio Negro, Rede Wayuri, foi criado durante uma oficina de formação, em outubro e novembro de 2017. O programa é produzido por 17 comunicadores indígenas das etnias Baniwa, Baré, Tukano, Tuyuka, Tariano, Desano, Wanano e Yanomami. Segundo Raquel Carneiro (2019), o programa foi criado para fortalecer a comunicação da Federação da Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirn) e as comunidades indígenas,

¹¹ Canal no YouTube – <https://www.youtube.com/user/mulheresindigenas>

sendo transmitido na própria língua dos comunicadores e em português. As notícias são gravadas em áudio e repassadas pelo WhatsApp ou por radiofonia. O nome do programa é uma palavra em Nheengatu, uma das três línguas oficiais indígenas de São Gabriel da Cachoeira, que significa “trabalho coletivo”. Este é também o nome de um boletim impresso que foi editado pela Rede até o ano de 2017, por ocasião das demarcações das terras do Rio Negro, com uma tiragem de dois mil exemplares e produção trimestral. No ano de 2020, o boletim Wayuri teve edições especiais de informação sobre a Covid-19. Uma delas, com orientações sobre cuidados para prevenção, foi editada em cinco diferentes línguas indígenas e em português. A Foirn abrange 750 aldeias, 35 mil indígenas, 23 grupos étnicos, que vivem numa área de 11,6 milhões de hectares. A Rede Wayuri conta com a assessoria do Instituto Socioambiental (ISA), apoio financeiro da União Europeia (EU), parcerias com a UNICEF, Rádio Yandê e com a agência de jornalismo Amazônia Real.

Outro boletim de áudio que se transformou em podcast foi o Copiô Parente, criado em 2015, pela jornalista Leticia Leite, do Instituto Sócio Ambiental (ISA). Inicialmente, era distribuído para 30 pessoas e hoje atinge um público de seis mil pessoas, e é apresentado pelo indígena Xavante Cristian Warui¹².

Em novembro de 2013, foi criada a primeira rádio indígena *on-line*, a Rádio Yandê¹³, formada por jovens comunicadores indígenas das etnias Tupinambá, Baniwa, Tukano, Pataxó Hã Hã Hã e Terena. Segundo o site, a rádio produz programas informativos e educativos que trazem para o público um pouco da realidade indígena do Brasil, desfazendo antigos estereótipos e preconceitos ocasionados pela falta de informação. Atualmente, segundo explica Daiara Tucano (ATL, 2021) a rádio é ouvida em 60 países, por mais de 500 mil ouvintes. Além dos comunicadores diretamente ligados à produção de conteúdo da rádio, explica Tucano, várias outros indígenas, em suas aldeias e terras indígenas, passam informações à rádio sobre o que está acontecendo em suas localidades: “Uma rede de comunicação é muito importante, estratégica na luta por nossos direitos” (TUCANO, ATL, 2021).

Também são protagonistas na internet, alguns youtubers indígenas, entre eles, podemos citar: o artista plástico e fundador da rádio Yandê,

¹² <https://soundcloud.com/socioambiental/sets/copio-parente>

¹³ radioyande.com.br.

Denilson Baniwa, que apresenta questões para conhecimento e reflexão sobre o cotidiano da população indígena, especialmente os que vivem na cidade (CARNEIRO, 2019, p. 148), e Cristian Wariu, jovem Xavante, com ascendência Guarani, que fala sobre a diversidade indígena, crenças, música, artesanato e culinária, na busca por desmistificar preconceitos.

Ao listar os meios e produtos de comunicação acima, em hipótese alguma, pretende-se atingir a totalidade do que está se realizando em termos de comunicação indígena, especialmente nas redes sociais, pois a cada dia novos produtos e canais são criados. Esta exemplificação, porém, demonstra uma crescente tanto na quantidade como na diversidade dos produtos disponibilizados. Além de evidenciar a qualificação dos seus produtores que, além de cursos rápidos para a operacionalização dos equipamentos e produção de conteúdo, têm buscado a formação universitária nas diversas áreas da comunicação. A formação e qualificação de lideranças, tanto em áreas básicas, entre elas saúde e educação, como em áreas estratégicas como direito e comunicação, é uma das prioridades do movimento nas últimas décadas.

Outra característica que se pode perceber nestas práticas comunicacionais é o trabalho em rede, ou seja, com um grupo coordenador, mas vários outros indivíduos de diferentes etnias, atuando na produção, no repasse e distribuição de informações. Destaca-se também o constante apoio de organizações internacionais às entidades indígenas brasileiras, tanto na realização de projetos específicos como também nos momentos intensos de reivindicações e lutas por direitos.

A coletividade é outra característica da comunicação, que reforça sua inserção no projeto decolonial, em que uns estendem as mãos aos outros, e em que não é possível avançar sozinho, isolado. Neste sentido, Maldonado Torres (2019) reforça que é preciso pensar, criar e agir junto em várias formas de comunidade para transformar o mundo, no caso específico, alterar o que está delimitado para os indígenas.

Como já foi colocado anteriormente, podemos observar que momentos de dificuldades solicitam reformulações. Neste sentido, a necessidade de lutar por sobrevivência durante a pandemia do novo coronavírus, a partir de março de 2020, mobilizou a criação e fortalecimento de muitos produtos comunicacionais, inclusive na língua nativa dos povos, para o repasse de informações sobre a prevenção e os cuidados com a Covid-19. Os setores de comunicação das principais organizações do movimento indígena, como a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib) e as entidades que a compõe, constituíram um Comitê Nacional pela Vida e Memória Indígena para estruturação de um plano emergencial de enfrentamento da Covid-19 no Brasil. O plano previa uma série de ações de comunicação, tanto para os

povos indígenas, como para a comunidade em geral e os meios de comunicação, valorizando a juventude indígena e estimulando a implantação de redes de comunicadores para a disseminação de informações de qualidade e combate às fake News.

Um diferencial da comunicação construída nas redes da internet e nas plataformas de comunicação sem fio é autonomia, ou seja, estar livre do controle dos que detêm o poder institucional. Para Castells (2015, p. 13), “A autonomia da comunicação é a essência dos movimentos sociais, ao permitir que o movimento se forme e possibilitar que ele se relacione com a sociedade em geral, para além do controle dos detentores do poder sobre o poder da comunicação”. O autor destaca que os movimentos sociais são produtores de novos valores e objetivos em torno dos quais as instituições da sociedade se transformam, criando novos modos de organizar a vida social. Castells chama essa perspectiva diferenciada de contrapoder, e a comunicação autônoma é base para essa construção. A comunicação, como uma construção de significados na mente das pessoas, torna-se “uma fonte de poder mais decisiva e estável”, que a coerção, explica Castells (2013, p. 9).

Diante da importância da comunicação e do valor da informação durante a pandemia do novo coronavírus, a Apib, por meio do Comitê Nacional pela Vida e Memória Indígena, realizou periodicamente um levantamento de números de indígenas contaminados e mortos pela Covid-19, em cada etnia, em cada estado, moradores das aldeias e das cidades. Com os dados atualizados, organizou mapas e tabelas, disponibilizou-os à mídia nacional e internacional e divulgou-os nas mídias sociais em diferentes idiomas. A necessidade de organização destes dados foi devido ao fato de a Secretaria Especial da Saúde Indígena (Sesai), Ministério da Saúde, apresentar informações somente considerando como indígenas aqueles que vivem nas aldeias. A partir do banco de dados disponibilizado pela organização indígena, a imprensa nacional e internacional passou a utilizá-los como fonte, não mais citando os dados subnotificados da Sesai.

Para a comunicação com as entidades não indígenas, a Apib e suas organizações parceiras organizaram um blog (quarentenaindigena.info) e produziram constantemente *releases*, tabelas e *PowerPoint* de forma didática e clara, notas de repúdio às ações governamentais e notas à imprensa. O contato e os fluxos de informação com os meios de comunicação regionais, nacionais e internacionais intensificaram-se. Muitas *lives* e debates virtuais foram promovidos pelas organizações indígenas e eventos, que tradicionalmente eram realizados presencialmente, como Acampamento Terra Livre, ocorreram de forma virtual. Campanhas, como a “Vacina Parente”, com a realização de *lives*, *podcasts*, entrevistas com profissionais de saúde, textos informativos e charges, foram realizadas.

É importante considerar que frente à efervescência de ações de comunicação que se proliferaram nos meses da pandemia do novo coronavírus, politicamente os povos indígenas enfrentam o governo do presidente Jair Bolsonaro, que, desde a campanha política (em 2018), declarava-se anti-indígena. Cabe destacar que muitas têm sido as ações deste governo para autorizar a mineração em terras indígenas, para mudar as normas das demarcações de terra e para legitimar a invasão e o desmatamento em áreas indígenas. Frente a esse cenário, o movimento indígena tem agido de forma efetiva e articulada. As ações junto ao Supremo Tribunal Federal, as articulações internacionais e políticas e as mobilizações tanto *on-line*, como presenciais, de pressão junto aos representantes eleitos e a opinião pública são uma constante.

Como podemos perceber, sob a perspectiva do projeto decolonial, a comunicação é fundamental, pois esse é um projeto que exige exatamente que o sujeito condenado se desvie de qualquer coisa que promova o isolamento e o fechamento, e que emergja como um questionador, pensador, teórico, comunicador, o que requer um compromisso com o corpo como algo aberto, como uma zona de contato, como uma ponte e zona de fronteira. “A crítica decolonial encontra sua âncora no corpo aberto. Quando o condenado comunica as questões críticas que estão fundamentadas na experiência vivida do corpo aberto, temos a emergência de um outro discurso e de outra forma de pensar”, conforme destaca Maldonado-Torres (2019, p. 47). Portanto, essa transição da solidão para a possibilidade de comunicação passa pela formulação de questões críticas. A reflexão sobre o projeto decolonial, vem reforçar algo que se percebeu durante o decorrer de nossa discussão dando destaque à necessidade das ações políticas e sociais do movimento estarem integradas e perpassadas pelas ações de comunicação.

CONSIDERAÇÕES

A produção deste artigo permite compreender como as ações comunicativas foram importantes para o fortalecimento do movimento e para a cidadania indígena, como também o quanto as ações do movimento estimularam as práticas comunicativas. Além disso percebe-se uma caminhada complementar na busca de autonomia, qualificação e protagonismo.

No início do movimento, na década de 70, quando as primeiras assembleias indígenas aconteciam, estimuladas pelo Cimi, os jornais Macaxeira e Porantim foram os informativos precursores a tratar das questões indígenas. Tanto as assembleias quanto os jornais tinham a produção de entidades apoiadoras da causa.

Na década de 80, já no período pré-Constituinte e Constituinte, o Programa de Índio, os audiovisuais dos Kaiapó e o Informativo Grumim trazem à sociedade a voz dos próprios indígenas. Sem muito conhecimento na área, apropriando-se das tecnologias, os indígenas fizeram suas primeiras produções. Nos cenários políticos de Brasília, eles precisaram entrar no território dos brancos, aprender sobre leis, ementas e comissões para conquistar seus direitos. Era um momento de lutar por direitos, e o direito à comunicação é um deles, potencializador dos demais e fundamental para emancipação. Inserindo-se em um território, um tanto desconhecido, os indígenas vão pronunciando sua voz, sendo ouvidos e conquistando o reconhecimento de cidadãos.

Após as conquistas da Constituinte, a década de 90 é de multiplicação das organizações indígenas, que surgem nas mais diferentes instâncias em território nacional. Configura-se uma descentralização, com a extinção da UNI e a criação da Capoib. É nos primeiros anos desta década que são demarcadas a maioria das terras indígenas, sendo que a Constituição de 1988 previa cinco anos para que essa ação fosse realizada. Da mesma forma, na comunicação, multiplicam-se as iniciativas, a maioria delas fruto de projetos de capacitação realizados nas aldeias, coordenados por organizações nacionais e internacionais. Ao apropriarem-se de conhecimentos, tanto para a operar os equipamentos quanto para a produção do conteúdo, os grupos indígenas vão conquistando autonomia.

Os anos 2000 chegam com os governos do Partido dos Trabalhadores no Brasil, que, mesmo mais aberto ao diálogo, foi pouco comprometido com as pautas indígenas. Este cenário exigiu um novo processo de articulação das populações indígenas, o que provocou o primeiro Acampamento Terra Livre e a criação da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib), instâncias articuladoras na luta pelos direitos indígenas. Na comunicação, há a expansão da internet e as novas tecnologias aos poucos vão se tornando mais acessíveis. Nestes 20 anos podemos vislumbrar uma efervescência de produtos comunicacionais indígenas e, embora negativa para a população mundial, a pandemia do novo coronavírus tornou-se uma alavanca para impulsionar a comunicação produzida pelas organizações indígenas brasileiras. O Copiô Parente, a Rádio Yandê e a Mídia Índia são exemplos de produtos criados e desenvolvidos por indígenas, que se apropriaram de conhecimentos, buscaram a qualificação universitária e articularam recursos, junto a organizações nacionais e internacionais. Paralelamente, o movimento indígena ingressa pela primeira vez em 2020 no STF com um advogado e em causa própria, o movimento indígena vai à Organização das Nações Unidas (ONU) solicitar apoio para a não aprovação da PL 490, ou seja, o protagonismo está em todas as instâncias.

Ao ocupar e demarcar a internet e as mídias sociais com a sua voz, cultura e informações, a comunicação e o movimento indígena vão construindo novos conhecimentos na sociedade, formando novos espaços públicos e, conseqüentemente, sendo reconhecido e respeitado. Percebe-se, conforme está exposto no decorrer deste artigo, que a construção e fortalecimento do movimento indígena, aconteceu conjuntamente à estruturação das suas estratégias de comunicação. Temos, assim, uma comunicação produzida pelos próprios indígenas, que em diferentes momentos participaram de processos de capacitação, nos quais se apropriaram das habilidades de gravar, editar, fotografar, produzir e escrever, para ocupar espaços e formar uma nova esfera de conhecimento sobre si. Uma comunicação organizada em rede, ou seja, coletiva com representantes na maioria das etnias e terras indígenas.

REFERÊNCIAS

ACAMPAMENTO TERRA LIVRE. GUAJAJARA, Erisvam. **Indígenas On line: as estratégias da Rede de Jovens Indígenas Comunicadores na defesa dos seus territórios**. 2021. Disponível em:

<https://www.facebook.com/watch/live/?v=178448420797640&ref=watch_permalink>. Acesso em: 07 maio 2021.

ACAMPAMENTO TERRA LIVRE. TUCANO, Daiara. **Indígenas On line: as estratégias da Rede de Jovens Indígenas Comunicadores na defesa dos seus territórios**. Disponível em:

<https://www.facebook.com/watch/live/?v=178448420797640&ref=watch_permalink>. Acesso em: 07 maio 2021.

APIB. **Plano de enfrentamento da COVID-19 no Brasil**. Disponível em:

<<https://drive.google.com/file/d/10mnIVPAflCSpUUVMoL72IcOB9-IJV3W/view>>. Acesso em: 07 maio 2021.

ASCOM. CIMI. **Porantim**, n. 400, 2017. Disponível em:

<<https://cimi.org.br/2017/12/memoria-e-luta-porantim-edicao-400/>>. Acesso em: 09 maio 2021.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. **Protagonismo Indígena no Brasil: Movimento, Cidadania e Direitos (1970-2009)**. Tese (Doutorado em História). Brasília: UnB, 2010.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Centro Gráfico, 1988.

CARNEIRO, Raquel Gomes. **Sujeitos comunicacionais indígenas e processos etnocomunicacionais: a etnomídia cidadã da rádio Yandê**. Dissertação (Mestrado). Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2019.

CASTELLS, Manuel. **Redes de indignação e esperança: Movimentos sociais na era da internet**. São Paulo: Zahar, 2013.

COSTA, Gilson Moraes da. **A'uwe Höïmanadzé: Práticas de resistência na produção audiovisual Xavante**. Tese (Doutorado Estudos de Cultura Contemporânea), Cuiabá (MT): UFMT, 2019.

GUAJAJARA, Erisvan. **Mídia Indígena é reconhecida com o Prêmio Joan Alsina de Direitos Humanos na Espanha**. Amazonia Real. 04/12/2020. Disponível em: <<https://amazoniareal.com.br/midia-india-e-reconhecida-com-o-premio-joan-alsina-de-direitos-humanos-da-espanha/>>. Acesso em: 22 mar. 2021.

HAUBRICH, Alexandre. **Mídias alternativas**. A Palavra da rebeldia. Florianópolis (SC): Insular, 2017.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. **Fundamentos de metodologia científica**. 3. ed. São Paulo: Atlas, 1991.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

PORANTIM. Informativo do CIMI. **Povos Indígenas ocupam o Congresso Nacional**, n. 109, p. 08-09, jun. 1988.

QUEIROZ, Antonio Carlos. **Memória e Luta**. Porantim, n. 400, 2017. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2017/12/memoria-e-luta-porantim-edicao-400/>>. Acesso em: 09 maio 2021.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (organizador). **A Colonialidade do saber**. Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 2005. Tradução Júlio César Casarin Barroso Silva.

SCHWADE, Egydio. Antonio Brand. **Tellus**, ano 12, n. 23, jul./dez. 2012. Campo Grande (MS). Disponível em:

<<https://www.tellus.ucdb.br/tellus/article/view/271/176>>. Acesso em: 25 jul. 2021.

SILVESTRI, Magno. **Conflitos Territoriais e a R-existência do Povo A'uwẽ-Xavante: Luta pela Terra e pelo Território no Leste Mato-Grossense**. Tese (Doutorado em Geografia) Niterói (RJ): UFF, 2019.

TORRES, Nelson Maldonado. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: COSTA, Joaze Bernardino; TORRES, Nelson Maldonado; GROSGOUEL, Ramón (org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte (MG): Autêntica, 2019.

LOS VIDEOS MUSICALES EN QUICHUA

educar la sensibilidad lingüística desde nuevos espacios
comunicacionales

Fernando Garcés V.

Pedagogo y Lingüista. Docente de la Universidad Politécnica Salesiana, Ecuador.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0059-4932>

Resumen: El quichua comparte con otras lenguas indígenas una larga historia de racialización lingüística que arranca en el período colonial y que se mantiene durante toda la República. El objetivo de este artículo es dar cuenta de la manera en que a través del YouTube los jóvenes indígenas visibilizan y audializan su lengua. A partir de la observación etnográfica de 200 videos musicales que contienen al menos una parte de la letra en quichua, y de los comentarios que los acompañan, se muestra la valoración sobre la música, los cantantes y la lengua. Todo ello da cuenta de un proceso educativo informal de la sensibilidad lingüística que llevan adelante estos videos junto con los prosumidores comunicacionales de los mismos.

Palabras clave: Lengua quichua; Videos musicales; Educación informal; Quichua en YouTube.

Resumo: Quichua compartilha com outras línguas indígenas uma longa história de racialização linguística que começa no período colonial e continua por toda a República. O objetivo deste artigo é dar conta de como os jovens indígenas tornam sua língua visível e audializada no YouTube. A partir da observação etnográfica de 200 videoclipes que contêm pelo menos parte da letra em quíchua, e dos comentários que os acompanham, é feita a avaliação da música, dos cantores e da língua. Tudo isso explica um processo educacional informal de sensibilidade linguística realizado por esses vídeos em conjunto com seus prosumidores de comunicação.

Palavras chave: Língua quichua; Vídeos musicais; Educação informal; Quíchua em YouTube.

INTRODUCCIÓN

La presente comunicación investiga la presencia de la lengua quichua en los videos musicales que se encuentran en una importante red social digital cual es YouTube. Dada la larga historia de racialización lingüística, la situación actual del quichua muestra una severa disminución de la

transmisión intergeneracional y, por tanto, del número de hablantes. Esta situación amerita el acercamiento a los nuevos escenarios de uso de la lengua que permitan la comprensión de las apuestas que llevan adelante los jóvenes quichua en los territorios virtuales. Bajo estos criterios se indagó en la manera en que el uso del quichua en videos musicales tiene efectos educativos informales en los prosumidores comunicacionales de los mismos. Para ello se llevó adelante un proceso de observación etnográfica de 200 videos y de los comentarios que los acompañan.

La perspectiva de trabajo se basa en la idea prosumidores comunicacionales, entendiendo por ello la inserción en ámbitos de producción dentro de la lógica mercantil de las redes sociales digitales, pero al mismo tiempo en interacción con los consumidores, quienes reaccionan, solicitan y proponen frente a los creadores de los videos. De esta manera, buena parte de quienes visualizan los videos no son simples receptores o consumidores, sino actores que más allá de modificar o incidir en los productores generan un nuevo producto comunicacional que cambia el objeto inicial de producción. Aparici y García-Marín (2018) trabajan la distinción entre prosumidor y *emirec* (en relación a ser emisor-receptor en el ámbito comunicacional). El primero sería parte de una lógica enteramente comercial, mientras el segundo apuntaría insertarse en un proceso comunicacional dialógico y crítico. En el caso de los videos que mostraré no es fácil establecer límites claros entre ambas perspectivas. Los videos son parte de la lógica comercial del capitalismo informacional, pero también constituyen un espacio participativo de reflexividad sobre aspectos referidos a la lengua, la cultura y la identidad quichua. En este sentido, a partir de Hernández (2017, p. 33) y su ensayo reflexivo sobre el Facebook, se puede pensar las redes sociales digitales “como el producto de un conjunto de condiciones de posibilidad”.

Por mi parte asumo el concepto de prosumición a partir de la extrapolación del modelo ideológico planteado por Street (1984) con respecto a la escritura, mirada desde la perspectiva de una tecnología de la comunicación. Según este autor hay dos modelos de comprensión de la escritura: el autónomo y el ideológico. Propongo pensar estos dos modelos en relación con el uso y apropiación de las tecnologías comunicacionales digitales y su vinculación con las redes sociales de tal ámbito. Así, según el modelo autónomo las tecnologías digitales responderían a un intento de comprensión de ellas desde sí mismas, enfatizando su bondad o limitación en el proceso de adquisición y uso de tales sistemas comunicacionales. En esta perspectiva, a las tecnologías comunicacionales digitales se les atribuyen cualidades intrínsecas y efectos inexorables positivos o negativos. Por el contrario, al modelo ideológico le interesa ver dichas tecnologías en el juego de interrelaciones sociales e institucionales de una determinada comunidad / sociedad. Se trata de leer el fenómeno tecnológico comunicacional en el

contexto de adquisición y producción social, como parte de un sistema simbólico arraigado en las prácticas sociales y conectado con la diversidad de valores sociales. De manera que la tecnología comunicacional digital no es buena o mala en sí misma; es parte de las ideologías construidas socialmente y de los modos de significar y vivenciar la experiencia tecnológica y comunicacional. Investigar la prosumición de los videos musicales en YouTube significa centrarse en las prácticas sociales específicas de interacción ya que ellas responden a la ideología y la lógica cultural de los que se insertan en tal red.

Como dice Martín-Barbero, lo que se plantea como tema de fondo

es el paso de la investigación de la recepción -como investigación del consumo pasivo- al estudio de los modos de apropiación de este nuevo tipo de tecnología, la digital, en la que uno no sabe dónde termina el consumo y empieza la producción, dónde termina el juego y empieza el aprendizaje, lo cual descoloca radicalmente a nuestro sistema educativo” (MARTÍN-BARBERO, 2008, p. 25).

A continuación, damos cuenta de la situación histórica y contemporánea del quichua; luego, mostramos la manera en que las poblaciones indígenas y los quichua hablantes han llevado adelante un proceso de apropiación tecnológica que les permite hacer visible y audible su lengua. Finalmente, presentamos los resultados de la investigación haciendo énfasis en el proceso de educación de la sensibilidad lingüística desde los espacios comunicacionales que actualmente ofrecen redes sociales digitales como YouTube.

UNA HISTORIA DE RACIALIZACIÓN LINGÜÍSTICA

Hablo de racialización lingüística en el sentido de la estructuración social colonial que organizó la fuerza de trabajo a partir de la clasificación jerarquizada de la población según la atribución de categorías socio-raciales (QUIJANO, 2000). En este sentido, estamos frente a una histórica carga de discriminación y subvaloración que sufren las lenguas indígenas y sus hablantes, fruto de la estructuración colonial y republicana de sociedades marcadas por diversos racismos: epistémicos, religiosos, lingüísticos, etc. (GARCÉS, 2009, p. 7-46).

En el caso ecuatoriano la historia no ha sido diferente. Si bien durante la presencia incaica en el Chinchaysuyo hubo un cierto respeto por las lenguas indígenas, en el sentido de que eran las élites quienes aprendían el quichua (MUYSKEN, 2019), ya en la Colonia las lenguas que no eran útiles para la evangelización y el adoctrinamiento fueron exterminadas. Las

llamadas lenguas generales –el quechua,¹ el aimara y el puquina– fueron toleradas en su uso, justamente general, y utilizadas para la evangelización, incluso introduciéndolas en espacios donde los misioneros consideraban hallarse ante una “selva idiomática” (GARCÉS, 1999).

El parámetro de comparación era la lengua de valor histórico –el latín– y las lenguas de la modernidad del momento: el castellano, y el portugués (GARCÉS, 2009). Las lenguas que podían expresar ideas abstractas y espirituales recibían una valoración positiva y podían/debían ser aprendidas para la evangelización de sus hablantes. Así, el Tercer Concilio Limense celebrado en 1583 estableció una política lingüística con fines evangelizadores: selección de variante, publicación de materiales, normativa de aprendizaje, etc. (GARCÉS, 2005, 2009).

Este intenso proceso se dio sobre todo en el primer momento colonial. Conforme el sistema de dominación y de adoctrinamiento se hubo establecido disminuyó el fervor de producción en lenguas indígenas. Este hecho, junto con los movimientos insurreccionales del s. XVIII, produjo un giro en la política lingüística en favor del castellano, dirección que se mantuvo, en general, durante todo el período republicano. En efecto, éste se caracterizó por la invisibilización y la negación de las lenguas indígenas en conexión con políticas asimilacionistas e integracionistas (MONTALUISA, 2019; RODRÍGUEZ, 2017).

Las últimas cuatro décadas se caracterizaron por el impulso de una política de tolerancia a la diversidad cultural y lingüística como mecanismo de incorporación de la subalternidad indígena en los procesos de modernización de los estados (GARCÉS, 2009).

LA SITUACIÓN DEL QUICHUA

De manera simultánea a la situación previamente descrita, en las últimas décadas ha habido un alarmante descenso del número de hablantes de lenguas indígenas y el quichua, aun siendo lengua mayoritaria dentro de

¹ Uso *quechua* para referirnos a la familia lingüística que se habla en los países de la Región Andina (Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Argentina) y *quichua* para referirnos a la variante IIB según la clasificación de Torero (1974, 1983), la que se habla en Ecuador, el sur de Colombia (con el nombre de ingano) y los Departamentos de San Martín, Amazonas y Loreto en Perú (GARCÉS, 1999; MONTALUISA, 2019). El presente artículo está escrito en castellano, razón por la que escribo *quichua* y no *kichwa*. Cuando se presenten textos en quichua lo escribiré como se escribe en esa lengua; también respetaré la escritura que se encuentra en las citas textuales.

las lenguas indígenas del país, se encuentra en el mismo proceso. Así, los datos sobre el número de hablantes en el país oscilan entre 591.448² y 724.721 (ÁLVAREZ y MONTALUISA, 2017, p. 68) en base al Censo de 2010.³ Por otro lado, la comparación de datos entre los censos, muestra la disminución de hablantes en términos absolutos, entre 1950 y 1990, y en términos relativos, entre 1990 y 2001 (KING y HABOUD, 2002; HABOUD, 2005).

Distintos estudios de grupos diversos confirman los datos de disminución acelerada de hablantes del quichua. Así, según una nota de prensa del Periódico *El Norte* (de las provincias de Imbabura y Carchi), basada en un estudio de Marleen Haboud,

en el año 90, el 90 % de personas que fueron entrevistadas en un sondeo sociolingüístico, dijo que su lengua materna era el kichwa, mientras que en 2015, menos del 70 % dijo que su lengua propia es el kichwa. Durante un sondeo en estos últimos años, se determinó que de 463 familias entrevistadas, solamente el 30 % reconocieron que hablan el kichwa con sus hijos.⁴

De igual forma, a partir de un muestreo sociolingüístico en Salasaca, Mayorga y Haboud afirman que los jóvenes prefieren hablar el castellano; el quichua se usa en las asambleas comunitarias, en las ceremonias tradicionales y para hablar con las autoridades. Así, “En el caso de estudio de la comunidad Salasaca la tendencia de la lengua ancestral [...] es negativa, es decir que las nuevas generaciones cada vez muestran menos preferencia por el uso de la lengua ancestral lo que se agudiza con el uso de nuevas tecnologías” (MAYORGA y HABOUD, 2013, p. 144).

Haboud muestra que ya en la década del 90 había una importante pérdida de uso del quichua en las unidades domésticas de comunidades tradicionalmente consideradas quichua hablantes.

Estudios desarrollados entre 1992 y 1995 sobre el uso del castellano y el quichua en 99 comunidades rurales de 9

² Véase el Archivo de Lenguas y Culturas del Ecuador, en: <https://flacso.edu.ec/lenguas-culturas/sobre-el-archivo/sobre-lenguas/>, consulta del 16/04/2020.

³ Haboud (2005: 13) afirma que el quichua “tiene más de 1.000.000 de hablantes en el país”.

⁴ Véase https://www.elnorte.ec/otavalo/de-463-familias-solo-el-30-habla-kichwa-GJ586800?fbclid=IwAR0xtu2FC9qYppNbPbxGCNbv__5PEOmsA4F3kGqHFImmvtZTxxbj4ybWp03E0, consulta del 03/01/2020.

provincias de la Sierra, tradicionalmente consideradas quichuahablantes, muestran que aunque en el contexto comunitario el quichua es vital, el alto porcentaje de uso bilingüe (quichua-castellano) a nivel de la unidad doméstica sugiere la pérdida del quichua en el espacio social considerado como la base de la vitalidad de la lengua: la familia (HABOUD, 2005, p. 25).

Pazmiño, por su parte, informa sobre el estado de vitalidad del quichua en cinco comunidades de cuatro provincias de la sierra ecuatoriana a partir de una encuesta realizada a 80 quichua hablantes. Los resultados muestran las diferencias en la preferencia de uso del quichua y castellano según las edades: los abuelos usaban-conocía-preferían el quichua en un 90% de casos, mientras los jóvenes, en un 4% (PAZMIÑO, 2013, p. 229-230).

El trabajo etnográfico del que dan cuenta Rindstedt y Aronsson en una comunidad de la provincia de Chimborazo es sumamente sugestivo a la vez que dramático. Por un lado, se muestra el quichua como una lengua motivo de orgullo identitario, una lengua con alta valoración discursiva, pero, por otro lado, las autoras señalan un panorama en el que todos los adultos son bilingües; las abuelas hablan quichua “puro puro”, mientras el resto de las mujeres hablan en quichua entre sí. Las madres se dirigen a sus hijos en español con algún elemento quichua. El esposo habla a la esposa en quichua y en español, mientras la esposa se dirige a él en quichua. Los padres hablan siempre a los hijos en español y los hermanos mayores a los menores, también en español (RINDSTEDT y ARONSSON, 2002).

Lo mencionado por Rindstedt y Aronsson lo he corroborado en mi propio trabajo de etnografía pluritópica y discontinua.⁵

Así, en zonas donde hace 30 años sólo los varones adultos hablaban castellano, hoy en día hay un acentuado bilingüismo y monolingüismo castellano entre los matrimonios jóvenes. En zonas con históricos y contemporáneos discursos reivindicativos indígenas (por ejemplo, Cayambe y Simiatug) se encuentran muy pocas personas mayores de 50 años que hablan la lengua. Ello va de la mano con el hecho que muchos jóvenes tienen un quichua limitado, fruto de no haberlo usado como lengua materna sino de haberlo escuchado en el contexto familiar y, luego, en el proceso de repolitización de la identidad activarlo, pero de manera limitada (no fluida).

⁵ Realizada a lo largo de cuatro años en y con comunidades y hablantes de quichua de las provincias de Cañar, Cotopaxi, Pichincha, Imbabura, Bolívar y Guayas. En el ámbito urbano, específicamente en mercados populares de las ciudades de Quito y Guayaquil.

El factor generacional debe ser relacionado con el de género: en general son las mujeres quienes entre ellas hablan más quichua que los varones; por ejemplo, en los mercados urbanos.

En el ámbito escolar, los maestros usan el quichua sólo para saludar al inicio de cada clase, mientras los niños pueden saberlo y usarlo extra-aula, pero no con los profesores. Por ejemplo, en una de las Escuelas del Milenio de una parroquia de Bolívar, el uso del quichua es meramente simbólico, folclórico y museístico: en las paredes se encuentran escritos en quichua los días de la semana, los meses, las partes del cuerpo, los números, etc.; se usan fórmulas de saludo muy elaboradas: *allí puncha mashi yachachik*, *allí shamushka kachun*, pero no se usa como lengua de interacción real en la escuela. Por otro lado, varios estudiantes hablan y entienden el quichua, pero éste se usa en la interacción extra aula.

En cuanto a la valoración lingüística y las expectativas de estudiantes y padres de familia, hay que decir que en muchos lugares la Educación Intercultural Bilingüe, pensada como enseñanza de y en lengua indígena – castellano, se encuentra desprestigiada (HABOUD, 2005). Por contrapartida, en varias comunidades de Cotopaxi, los jóvenes indígenas buscan programas universitarios en los que puedan aprender inglés y “computación”.⁶ La valoración, sin embargo, está ligada a factores materiales, como el caso de la hija de un reconocido defensor de la EIB que no habla quichua debido a que su padre la hizo estudiar en la ciudad de Quito. Lo interesante es que sus hijos tienen nombres quichuas.⁷

Los datos previos muestran la situación crítica de la transmisión intergeneracional de la lengua, aspecto fundamental para garantizar su mantenimiento y desarrollo. Es preciso aclarar que este hecho no depende sólo de la voluntad de los hablantes adultos, sino que está sujeto a factores económicos e históricos, algunos ya mencionados, que presionan a las familias quichua hablantes a transmitir la lengua dominante –el castellano, en este caso– a las jóvenes generaciones.

⁶ Estas aspiraciones no están fuera de las propuestas curriculares de los programas vinculados a la formación en educación intercultural bilingüe. Desde una política de mantenimiento y desarrollo (LÓPEZ, 2001) el problema se da cuando estas expectativas van de la mano con el abandono de la lengua indígena.

⁷ El caso de la “cultura sin lengua” lo he tratado en otro lugar (Garcés 2019). Y es lo que refleja el título y el subtítulo del libro de Sánchez-Parga (2009): “Qué significa ser indígena para el indígena: más allá de la comunidad y la lengua”.

APROPIACIÓN TECNOLÓGICA DESDE LOS HABLANTES DE LENGUAS INDÍGENAS

Todo esto indica que, al parecer, el futuro de las lenguas, y para nuestro caso, del quichua, se decidirá en la capacidad que tengan de adaptarse y reproducirse en las ciudades y en la medida en que hablar la lengua y mostrarse como indígena sea un “valor” (como al parecer ahora lo son la vestimenta y la música). Y ello porque, según datos oficiales de las Naciones Unidas y estudios del Banco Mundial alrededor del 50% de la población indígena de América Latina reside en las ciudades (NACIONES UNIDAS, 2014, p. 158; BANCO MUNDIAL, 2015, p. 30). En Ecuador, según el Censo del 2010 el 32% de la población habita en las ciudades.⁸

Los procesos de migración hacia la ciudad y de movilización, no sólo al interior del país, sino a nivel global están creando un fenómeno contradictorio y nuevo, en cierto sentido: por un lado, los procesos migratorios a la ciudad contribuyen a la disminución de la transmisión lingüística intergeneracional ocasionada por los nuevos contextos relacionales y el histórico racismo lingüístico mencionado; por otro lado, muchos migrantes, sobre todo jóvenes que hablan la lengua indígena, buscan hacer un uso más extensivo de ella a través de los distintos dispositivos tecnológicos a su disposición.

Desde la perspectiva de las brechas digitales, es en las ciudades donde se concentra el acceso a tales recursos tecnológicos. La apropiación de los recursos digitales en la sociedad mediatizada contemporánea se da tanto desde los detentadores tecnológicos como desde los sectores subalternos (MORAES, 2007), de manera que, visto desde esta perspectiva, resulta casi obvio que los hablantes de quichua pugnen por lograr espacios de mantenimiento y revitalización más allá de las políticas lingüísticas, educativas y comunicacionales oficiales del Estado.

LA WEB PARA HACER VISIBLE Y AUDIBLE LA LENGUA

Las comunidades quichuas de la sierra ecuatoriana se enfrentan, entonces, desde por lo menos cuatro décadas, a una serie de transformaciones que cruzan lo económico-productivo, lo organizacional-

⁸ Según Granda (2021), basado en estudios de la CEPAL, el 78.5% de la población indígena vive en zonas rurales. Esta cifra, sin embargo, hay que tomarla de manera bastante laxa en el sentido que es frecuente el hecho que en el momento censal muchos indígenas que viven ya en la ciudad regresan a su comunidad, entre otros motivos para no perder la titularidad de sus tierras.

político, lo representacional, lo cultural; todos aspectos que tienen que ver con procesos de descomunalización e individualización indígena (SÁNCHEZ-PARGA, 2009). En este contexto, la característica fundamental de la presencia indígena está marcada por la migración y la movilidad, tanto física como laboral, cognitiva y emocional (GARCÉS, 2019); así mismo, la construcción de nuevas comunidades se vincula a la inserción en el mundo virtual (RAMÍREZ, 2018).

Así,

En plena expansión de Internet las comunidades virtuales se están convirtiendo en un nuevo formato de relación social en el que los diferentes colectivos acuden a ellas para satisfacer unas expectativas o necesidades, para aportar su colaboración y para sentirse parte de un colectivo (MORENO y SUÁREZ, 2010, p. 2).

En dichas comunidades la comunicación ha sufrido un cambio. Los individuos se comunican de otra manera y el público ya no es mero consumidor, si alguna vez lo fue. Con Martín-Barbero (1991) ya habíamos aprendido sobre el poder de la audiencia y la desestructuración de aquel paradigma interpretativo según el cual la ideología transmitida por los medios de comunicación se recibe de manera pasiva. En dicho contexto, el tradicional consumidor de objetos culturales se convierte en consumidor y productor comunicacional (prosumidor comunicacional).

YouTube fue creada en febrero de 2005 por Chad Hurley, Steve Chen y Jawed Karim, quienes se conocieron trabajando en PayPal. Un año más tarde, YouTube fue adquirido por Google en 1.650 millones de dólares. A partir de agosto de 2018, este sitio web está clasificado como el segundo sitio más popular del mundo, después de Google.

Se trata de una multiplataforma, un portal de internet que permite a sus usuarios subir y visualizar videos. A partir de mayo de 2019, se suben a YouTube más de 500 horas de contenido de video cada minuto. Se estima que actualmente “Son más de 1.900 millones de usuarios registrados repartidos en 91 países. Los usuarios de entre 18 y 34 años son los que más ven YouTube” (GALÁN e HINOJOSA, 2020, p. 50). Hasta 2017 el canal estaba disponible en 76 idiomas y cubría el 95% de los usuarios de internet (CASTILLO y GARZÓN, 2020, p. 26).

En términos cualitativos se podría pensar en YouTube como un espacio que promueve la interculturalidad participativa (CASTILLO y GARZÓN, 2020) ya que potencia la recepción y emisión informacional (*emirec*).

mediante nuevas herramientas de participación como los comentarios, *likes*, compartir enlace y la más importante de todas, la creación autónoma de videos, esta última se refiere a que YouTube permite a los usuarios cargar y compartir los videos producidos por ellos mismos, aumentando así la vinculación y colaboración entre la red (CASTILLO y GARZON, 2020, p. 14).

LOS VIDEOS MUSICALES EN QUICHUA

Nos encontramos, entonces, ante la aparente paradoja una crisis de vitalidad lingüística fruto de la disminución de la transmisión intergeneracional del quichua y la búsqueda de utilización de espacios comunicacionales digitales como ámbitos de difusión y revitalización de la lengua.

Así, en el YouTube se puede encontrar una extensa producción de videos musicales en quichua ecuatoriano.

Los datos que presentaré a continuación constituyen un trabajo exploratorio de una investigación de más largo alcance. Se ha elaborado sobre la base de un corpus de 109 videos musicales observados en YouTube. La selección de videos se ha realizado en base al criterio de que las canciones sean en quichua, o al menos una parte de ellas. Para la presente comunicación se ha trabajado tanto en los videos mismos como en los comentarios que los acompañan.

La mayoría de estos videos trata temas referentes al amor romántico: enamoramiento, traición, abandono. Un buen número hacen referencia a temas religiosos vinculados a grupos cristianos. Otros, expresan un posicionamiento identitario y explícitamente político.

En términos musicales, la mayor parte evidencia tratarse de videos bien logrados desde ritmos “tradicionales”, tipo sanjuanito, fandango, albazo, hasta otros que incorporan reggae, rap y hip hop. Los músicos son jóvenes, en su mayoría, con importante presencia de mujeres cantantes, principalmente. En los videos de música cristiana es donde más se encuentra una suerte de participación mutigeneracional.

Por la vestimenta, las locuciones de los cantantes en los intermedios instrumentales, los escenarios, se puede colegir la procedencia de los cantantes y músicos. Buena parte de los videos se producen en Imbabura y Chimborazo. En menor cantidad se encuentran los videos de Cañar, Bolívar y Loja. Los del ámbito amazónico provienen, principalmente, de la provincia de Napo.

En cuanto al manejo de lenguas, son pocos los videos que se producen totalmente en quichua. La mayoría comparte la producción lingüística con el castellano, sea como alternancia de código sea como préstamos del castellano con base en el quichua.

Los videos constituyen espacios de auto-representación indígena en los que se construye imágenes de ancestralidad desde la contemporaneidad moderna. Así, prácticamente la totalidad de las mujeres se presentan con la vestimenta indígena tradicional, aunque puedan estar con el cabello teñido y las uñas pintadas. En el caso de los varones, la marca distintiva tradicional es la trenza (para Imbabura y Cañar), aunque se cante con la camisa abierta. Al respecto, Yauri Muenala (2018) plantea la necesidad de superar la histórica hetero-representación que el Estado y los intelectuales han realizado sobre los indígenas, al tiempo que posiciona la auto-representación de los realizadores otavaleños en el cine de ficción. Estas prácticas audiovisuales funcionarían como una estrategia de continuidad histórica de su identidad étnica-cultural. Según Muenala, el cine producido de manera consciente, creativa y reflexiva por los propios sujetos indígenas se torna una estrategia de resistencia cultural.

¿De dónde son los prosumidores comunicacionales de los videos? De todas las provincias del Ecuador; de varios países de Latinoamérica (Perú, Bolivia, México, Brasil, Colombia, Nicaragua, Argentina, Uruguay) y de otros continentes (España, Japón, Holanda, Bélgica, Francia, Italia, Estados Unidos, Rusia, Nueva Zelanda, Israel, Ucrania, Alemania).

Presento a continuación cuatro ejemplos del tipo de videos que se encuentran con los mensajes que emiten.

1. Juyayllagu “Heaven” by Bryan Adams Cover (Bal Rock en Quichua).⁹



Imagen 1: AR Band. Tomado de YouTube, 28/08/2020.

Este video es una reinterpretación de un tema en inglés y al 28/08/2020 contaba con 640.710 visualizaciones. En este caso, la letra se presenta totalmente en quichua. Veamos una sección¹⁰:

Kanmanta nima na
karuyachinkachu.

Kushikushpa kawsashun,
ukllaway,

Kay kuyay na tukurinkachu.

Ñuka munashkami kanki,

Kanpa makipi kawsasha

Kanmantalla kay pachapash

Kuyayllagu.

Kanpa kuyayta munani

Kanpa shunkupi tarini

Kanmantalla kay pachapash

Kuyayllagu.

Nada me alejará de ti

Abrázame, vivamos felices

Este amor no terminará

Eres mi amada

Viviré en tu regazo (lit. en tu
mano)

Sólo por ti este tiempo

Es bonito

Quiero tu amor

Me encuentro en tu corazón

Sólo por tí este tiempo

Es bonito

⁹ Se puede ver en: <https://www.youtube.com/watch?v=QJmo1LO2Gqg>, 28/09/2019.

¹⁰ Agradezco a Josefina Aguilar su colaboración en la interpretación de una sección de esta variante de la provincia de Imbabura.

Aparte de la contracción *nima* (< *mana ima*) se trata de un quichua “cuidado”, tanto en la vocalización como en la construcción morfosintáctica.

Juyayllagu no es el único video en su género. Hay varios otros que son reinterpretaciones de temas producidos en otras lenguas; por ejemplo, la versión de *Hey Jude* de Saywa Chuji¹¹ o *Kuyanimi* de Sinchi Samay, reinterpretación de *Te quiero tanto tanto*¹².

2. A diferencia del primer caso, “Mujeriego”¹³ es una producción con mayor cantidad de castellano en su letra. El nombre del grupo musical es “Runastyle, El electroandino” y he aquí un fragmento de la letra de su canción:

Kawsani kawsani	Vivo, vivo
Shukta shukta	Amando a otra, a otra
kuyashpa	Como, me emborracho
Mikuni machani	Vivo para otra
Shukpak kawsani	
Si quieres volver	
Ya no será como antes	
Si quieres volver	
búscate un turno ya	

¹¹ https://www.youtube.com/watch?v=jJGuLiQBCTU&feature=emb_logo

¹² https://www.youtube.com/watch?v=jALmErb6inM&feature=emb_logo.

¹³ Se puede ver en: <https://www.youtube.com/watch?v=5DDR0LFMMpY>, 30/07/2019.



Imagen 2: Runastyle (El electroandino). Tomado de YouTube (29/08/2020).

Aquí podemos ver una representación del caso frecuente de alternancia lingüística. Al 28/08/2020 este video tenía 280.089 visualizaciones. Es muy importante para comprender las miradas sobre la mujer que están presentes en estos jóvenes quichuas. No sólo en la letra de la canción sino también en la representación visual; así, en el video se puede apreciar la función decorativa que cumplen dos jóvenes mujeres.

3. El tercer ejemplo es un video titulado “Jesusman kuchuyay Los Levitas del Rey”. Ritmo: San Juanito Reggae.¹⁴



Imagen 3: Los Levitas del Rey. Tomado del YouTube (29/08/2020).

¹⁴ Se puede ver en: <https://www.youtube.com/watch?v=el9xXhycV-k>, 14/04/2020.

Se trata de un video de música cristiana que va antecedido por una representación en la que un esposo ya no quiere ir a la iglesia; a causa de ello cae en desgracia: es asaltado y golpeado, lo que hace que se convierta y retorne a la iglesia. Toda la actuación transcurre en la Costa y hay varios pasajes del canto que también transcurren en la Costa y más precisamente en la playa. Entre los minutos 8:38 y 8:56 se produce un cambio de ritmo e irrumpe un joven, Ken Luis, cantando en ritmo de rap:

Tukuy shungumanta kanllata
kantani

Tukuy shungumanta kanllata
mañani

Ñuka Jesuslla perdonapanki

Ñuka Jesuslla kishpichipanki

Mana yachaymanta
anchurishkanimi

Mana yachaymanta
sakhirishkanimi

Kunanmantaka kanpi
pushawanki

Ñuka almata kanpi kuyawanki.

Sólo a ti te canto de todo el
corazón

Sólo a ti te pido de todo corazón

Mi Jesús perdóname

Mi Jesús sálvame

Me alejé sin saber

Te dejé sin saber

Desde ahora llévame en ti

Ámame, que mi alma esté en ti



Imagen 4: Ken Luis. Tomado de YouTube (29/08/2020).

Más allá de la presencia de términos procedentes del castellano (*kanta*, *perdona-*, *alma*), se trata de una estructura basada en la lógica andina de construcción de pares semánticos; es decir parejas de versos iguales o

similares en su estructura sintáctica, pero con una diferencia formal en un punto de la cadena verbal que, sin embargo, están relacionados semánticamente (*paired semantic couples*) (MANNHEIM, 1986, p. 56). Así, en la pareja *Ñuka Jesuslla perdonapanki / Ñuka Jesuslla kishpichipanki*, lo central es la ligadura semántica entre *perdonapanki* y *kishpichipanki* antes que la versificación o similaridad rítmica, incluso por sobre el recurso del préstamo lingüístico.

4. Napo manda kichwa¹⁵

Este cuarto video muestra elementos de la variante quichua y de la cultura de los Napo Runas.



Imagen 5: Hombres y mujeres de Napo. Tomado de YouTube (29/08/2020).

He aquí una sección del canto¹⁶:

Napumanda kichwa, churi mi
kanchi
Dumbiki, amarun allpami kan
Puma, guacamayo allpami kan

Somos hijos de los quichuas de
Napo
La tierra de los tucanes y las
víboras
Territorio de guacamayos y tigres

¹⁵ Se puede ver en: <https://www.youtube.com/watch?v=T33yOX8zB84>, 26/06/2019.

¹⁶ Agradezco a Armando Muyulema su colaboración en la traducción de esta variante del quichua.

Punshayanara waisata upinchi	(jaguar)
Tarpushka waisa yura sumakta kuiran	Tomamos wayusa al amanecer La planta de wayusa que sembramos nos protege
Ñukanchi ambi yura allichikuna	Las plantas medicinales nos curan.
Lan iki chugrishkata alichinmi	La sangre de drago cura las heridas
Kushi kichwa	Feliz está el quichua
Runa kichwa	Hombre quichua
Shinchi kichwa	Quichua valiente
Runa kichwa	Hombre Quichua
Sumak warmita charinchi	Tenemos mujeres muy bonitas
Kushi warmita	Mujeres alegres
Chunda yuraipi kuru miranmi	En las palmas crecen los gusanos de chonta (mayones).
Mijara wirawa allichinmi	La bronquitis curamos con la manteca del gusano de chonta
Ñaupá pachaipi milli pumakuna	Antiguamente los feroces felinos
Napu galeraspi arkashka tiajun	Estaban encerrados en el volcán Galeras
Lumu asuata sumakta mi upinchi	Tomamos la chicha de yuca con toda delicadeza
Ñukanchi kajawa takasha tushunchi	Nosotros danzamos con el sonido del tambor.

Como se ve, el énfasis de este tema está en la defensa de su variante lingüística y de los elementos propios de su medio.

He señalado que algunos videos pasan de las cien mil visualizaciones; sin embargo, algunos alcanzan millones; por ejemplo, “Solterito” SANAI¹⁷ tiene, al 28/08/2020, más de tres millones de vistas.

¹⁷ Se puede ver en: <https://www.youtube.com/watch?v=zvKyUWBPu8s>, 29/08/2020.



Imagen 6: Video “Solterito”. Tomado del YouTube (29/08/20).

Se puede encontrar videos más “explícitamente políticos”, como el producido en los mismos días de las movilizaciones del mes de octubre de 2019¹⁸ o el video “Mas runas que nunca”¹⁹. Sin desconocer el valor de estos trabajos, su mensaje y el tipo de prosumidores comunicacionales que atraen, he querido dar más importancia a los videos que se producen a partir de la cotidianidad de intereses de los jóvenes quichuas, que son la mayoría.

EDUCAR LA SENSIBILIDAD LINGÜÍSTICA A TRAVÉS DE LA MÚSICA

Uno de los aspectos más importantes de esta presencia mediática es el impacto que produce en los no hablantes de quichua. Los comentarios a los videos muestran una valoración positiva a los mismos: la calidad musical, la puesta en escena, la valoración de lo “cultural” y de la lengua. Esta última se expresa en el deseo de comprenderla y aprenderla.

Hay excepciones, por supuesto: a propósito de la reinterpretación de *Heaven* ya mencionada, un prosumidor comunicacional dice: “COMO SE LES OCURRE DESTROZAR ESA HERMOSA CANCIÓN CON SU IDIOMA RARO”

¹⁸ <https://www.youtube.com/watch?v=JdbZNeQ-Apo> (16/08/2020).

¹⁹ https://www.youtube.com/watch?time_continue=5&v=rkDtTg7le4I&feature=emb_logo (16/08/2020).

(Justy, v.17).²⁰ También es el caso de Wilson o de Diego: “Nada mal para ser indigenas.” (Wilson, v. 24); “Canta feo (Diego, v. 102).

No obstante, la valoración hacia la música es positiva:

- “K linda música amigo” (Gladys, v. 107)
- “La rompiste mi pana..esta buena la música..siga adelante..” (Brayan, 107).
- “Tienes una voz hermosa a seguir adelante” (Frank, v. 108).

También hacia los/as cantantes

- “q guapa la modelo ” (Peck, v. 134).
- “Jaque estas muy hermosa” (Carlos, v. 108).
- “Que guapo el chico del violín” (Carola, v. 114)

Y en algunos comentarios, la valoración es para ambos: música y cantantes

- “Que linda vos. Y la que canta también. Saludos desde new York” (Sergio, v. 109)
- “Linda canción! ..son mis raíces y la sangre se me enerva al escucharla! ..y la chica q canta también super guapa :) ..alguien sabe en q parte del Ecuador se hizo el video?” (Wilmer, v. 109).

No sólo se valora la belleza física sino también las actitudes y acciones:

- Asi deberían ser los hombres detallistas, caballeros, que llenen de atencio es a sus esposas, novias (Sol, v. 93).

Un elemento interesante es la vinculación de la música con el orgullo identitario, tanto cultural como nacional:

²⁰ En adelante citaré los comentarios como se acaba de mostrar: el primer nombre de identificación de la persona que hace el comentario, seguido del número de video de mi base de datos.

- “voy a recuperar mis costumbres de otaveleño, es una pena que no haya crecido en otavalo.. pero la sangre que llevo me dice que empiece a tocar los instrumentos :-)” (Diego, v. 134)
- “soy mestisa peto esta es mi historia mi cultura patrimonio de la Republica del Ecuador nuestro orgullo simbolo ancestrales un honor q ellis son muy buenos artistas y gran representacio. Al pois” (Merci, v. 52).
- “QUE HERMOSA CANCION !!! FELICITACIONES SON ORGULLO ECUATORIANO! :)” (Nube, v. 134).
- “LOS INDIGENAS/NATIVOS SON EL ORGULLO Y EL TESORO MAS VALIOSO Y PRECIOSO PARA ECUADOR. ÉSTA RAZA, LOS FINOS "OTAVALOS" SON UN EJEMPLO MÀS DE NUESTRO RIQUEZA NACIONAL.” (John, v. 134).

Como se ve, esta valoración no deja de estar relacionada con sutiles formas de construcción racializada de la nación.

En términos lingüísticos, uno de los aspectos más interesantes que se puede encontrar en los comentarios es la confesión de no comprender las letras de las canciones y aun así valorar la canción.

- “Muy orgulloso de la música de mi país, lamento no poder entender la lengua madre pero esta historia tiene una trama tan limpia que la entiende quien quiera” (Rolando, v. 12)
- “Se escucha muy lindo pero no lo entiendo saludos.” (Leobardo, v. 18).
- “Todo está muy hermoso... es una pena el no poder entender este idioma. Pero me conformo con saber que en mi país hay músicos.” (Devison, v. 49).
- “Excelente tema, la verdad la letra no lo entiendo pero al cantar lo pones un sentimiento profundo. MUY BONITO EL TEMA. Saludos y muchas bendiciones” (Freddy, v. 116).
- “Excelente tocayo....Lastima que no se mucho Quechua...pero bien...bien” (Angel, v. 117).

Resalta, en los comentarios previos, el dejo de culpa en el hecho de no saber-entender el quichua: “lamento”, “pero”, “es una pena”, “lástima”. Por lo mismo, en varios temas hay un pedido casi masivo de subtítular las canciones con la traducción en castellano:

- “me encanta esta melodía, no entendí del todo pero me gustaría + si le agregaran letras” (Aida, v. 4).
- “Sería todo un detalle que pudiesen incluir subtítulos para que tenga más difusión y se puedan valorar más sus creaciones” (Yarijuni, v. 7).
- “Linda canción felicitación al grupo me la pueden traducirla” (Luis, v. 50).
- “Hermoso mil felicitaciones.. Sería tan gentil de escribir la pronunciación, para poder enseñarle a mis alumnos de escuela? Muchas gracias. Excelente.” (Merly, v. 50).
- “Muy linda música .alguien podría poner subtítulos en español por favor ¡ Saludos desde israel!” (Cysne, v. 27)

Lo que al mismo tiempo va unido a los deseos de aprender la lengua:

- “Donde puedo aprender quechua?” (Kiddo, v. 24)
- “Saben quien enseña kichua?” (Rita, v. 172)

Un detalle interesante es el intercambio entre Milton y Marquin. El primero apunta: “Canta en español para entender la letra el sonido es bueno” (Milton, v. 115). El segundo le responde: “Eso es para la gente fina no mas mi parcerero” (Marquin, v. 115).

CONCLUSIÓN

Si el racismo es una construcción histórico-colonial entonces no es una esencia, no es un estado natural de nuestras sociedades. Es una construcción modificable en las prácticas y en los imaginarios. Lo puede hacer, o ha aparentado hacerlo, el Estado. Lo puede hacer, ha intentado hacerlo, la investigación social aplicada. Sin embargo, en la cotidianidad de nuestras sociedades se reproducen y refuerzan conductas, actitudes y formas de dominación colonial. Pero también se subvierten. Lo hacen los actores que juegan y se mueven en el entre-medio del campo y la ciudad, de la tradición y la modernidad, de la letra y la voz, de la imagen y la presencia.

Los hablantes de lenguas indígenas, en general, y del quichua, en particular, son parte esa larga historia de racialización lingüística. Ello ha creado una situación de subalternización de aquellas lenguas, empujando a buen número de hablantes a cortar la transmisión lingüística intergeneracional. Así, el conjunto de las lenguas indígenas se encuentra en

una situación crítica en cuanto a su vitalidad, realidad a la que también pertenece al quichua.

Los procesos de migración y de movilidad física, social, cognitiva y afectiva llevan a los jóvenes indígenas hablantes de sus lenguas a buscar nuevos espacios comunicacionales en los que las puedan hacer visibles y audibles. Uno de esos espacios es la red social YouTube. Creada como una multiplataforma comercial, es usada por los hablantes de quichua para socializar creaciones musicales que articulan complejamente formas de auto-representación, estética y difusión lingüística.

Los videos musicales en quichua no sólo son indicadores de procedencia, identidad y construcción de ancestralidad y modernidad; también llevan adelante un proceso de educación lingüística informal. Mediante el despliegue de una estética visual y musical sensibilizan a los prosumidores comunicacionales en la valoración del uso del quichua. Y ello lo hacen creando un espacio reflexivo de interacción que permite elaborar deseos de aprendizaje y apropiación lingüística.

Nada más lejos de pensar los videos musicales como simples ámbitos de entretenimiento. En ellos se produce y se reproduce la identidad quichua contemporánea en un proceso de seducción que, obviamente, no está fuera de riesgos re-esencializadores y romanticistas pero que, por ahora, constituyen un esfuerzo de posicionar positivamente el quichua en los nuevos espacios comunicacionales que hoy habitamos.

Si el viento del páramo hace sonar la paja y la convierte en música, Mama Dulú podría decir que de paja del cerro se está cubriendo el mundo.²¹

BIBLIOGRAFÍA

ÁLVAREZ, Catalinay Luis MONTALUISA, 2017. **Perfiles de las lenguas y saberes del Ecuador**. Quito: IICSAE.

BANCO MUNDIAL, 2015. **Latinoamérica indígena en el Siglo XXI**. Washington: Banco Mundial.

²¹ Referencia a la conocida frase de Dolores Cacuango, mujer quichua impulsora de las primeras escuelas indígenas en el Ecuador: “Somos como paja del cerro que se arranca y vuelve a crecer; y de paja del cerro cubriremos el mundo”.

CASTILLO LUZ y Blas GARZÓN, 2020. Youtube, ¿un camino hacia la interculturalidad participativa? en **YouTube y la comunicación del siglo XXI**. Quito: CIESPAL, UPS, pp. 21-36.

GALÁN, Jorge y Mónica HINOJOSA, 2020. El YouTuber: construcción de una identidad audiovisual, en **YouTube y la comunicación del siglo XXI**. Quito: CIESPAL, UPS, pp. 37-55.

GARCÉS, Fernando, 1999. **Cuatro textos coloniales del quichua del quichua de la “Provincia de Quito”** (Estudio Introductorio). Quito: P.EBI, pp. 9-126.

_____, 2005. **De la voz al papel. La escritura quechua del Periódico CONOSUR Ñawpaqman**. La Paz: CENDA, Plural.

_____, 2009. **¿Colonialidad o interculturalidad? Representaciones de la lengua y el conocimiento quechuas**. La Paz: PIEB, UASB.

_____, 2019. “Soy de aquí y soy de allá”. Un ejercicio de reflexión sobre identidades, lenguas y territorios desde el quichua ecuatoriano en **Construyendo una sociolingüística del Sur. Reflexiones sobre las culturas y lenguas indígenas de América Latina en los nuevos escenarios**, coordinado por Marina Arratia y Vicente Limachi. Cochabamba: PROEIB Andes, UCL, pp. 13-29.

GRANDA, Sebastián, 2021. Educación indígena en tiempos de pandemia. La experiencia del Ecuador, en **Pueblos indígenas y educación**, 67, 118-139.

HABOUD, Marleen, 2005. “Quichua ecuatoriano: entre el poder simbólico y el poder real” en **Encuentros y conflictos: bilingüismo y contacto de lenguas en el mundo andino**, coordinado por Hella Olbertz y Pieter Muysken. Madrid: Vervuert/Iberoamericana, pp. 13-38.

KING, Kendall y MARLEEN Haboud, 2002. “Language Planning and Policy in Ecuador” en **Current Issues in Language Planning**, 3: 4, pp. 359-424.

LÓPEZ, Luis Enrique, 2001. **La cuestión de la interculturalidad y la educación latinoamericana**. Santiago de Chile: UNESCO.

MANNHEIM, Bruce, 1986. Popular song and popular grammar, poetry and metalanguage, en **Word**, 37: 1-2, 45-75.

MARTÍN-BARBERO, Jesús, 1991. **De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía**. Barcelona: Gustavo Gili (2ª ed.).

_____, 2008. Diversidad cultural y convergencia digital, en **Revista Científica de Información y Comunicación**, 5, 12-25.

MAYORGA, Olga y Marleen HABOUD, 2013. “Geolingüística Ecuador: un estudio interdisciplinario sobre la vitalidad de las lenguas ancestrales del Ecuador” en **Voces e imágenes de las lenguas en peligro**, editado por Marleen Haboud y Nicholas Ostler. Quito: Abya Yala, PUCE, pp. 137-144.

MONTALUISA, Luis, 2019. **La estandarización ortográfica del quichua ecuatoriano. Consideraciones históricas, dialectológicas y sociolingüísticas**. Quito: Abya Yala, Universidad Politécnica Salesiana.

MORAES, Dênis de, coord., 2007. **Sociedad mediatizada**. Barcelona: Gedisa.

MORENO, Almudena y Carolina SUÁREZ, 2010. “Las comunidades virtuales como nuevas formas de relación social: elementos para el análisis” en **Espéculo. Revista de estudios literarios**, XIV: 43. Disponible en: <<http://www.ucm.es/info/especulo/numero43/covirtual.html>>, consulta del 02/03/2020.

MUENALA, Yauri, 2018. *Kikinkunawan. Visualidades comunes. La autorrepresentación en la práctica audiovisual de realizadores kichwa otavalos*. Quito: Abya Yala.

MUYSKEN, Pieter, 2019. **El kichwa ecuatoriano. Orígenes, riqueza, contactos**. Quito: Abya Yala.

NACIONES UNIDAS, 2014. **Los pueblos indígenas en América Latina. Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos**. Santiago de Chile: Naciones Unidas.

PAZMIÑO, Alliwa, 2013. Sondeo de vitalidad de la lengua kichwa en comunidades serranas, en **Voces e imágenes de las lenguas en peligro**, editado por Marleen Haboud y Nicholas Ostler. Quito: Abya Yala, PUCE, 227-231.

QUIJANO, Aníbal, 2000. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina, en **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**, compilado por Edgardo Lander. Buenos Aires: CLACSO, 201-246.

RAMÍREZ, David, 2018. “Un acercamiento a los estudios sobre apropiación y usos de tecnologías digitales entre grupos étnicos minorizados en México” en **Aperturas digitales. Apropiación y uso de tecnologías digitales entre grupos étnicos minorizados en México**, coordinado por David Ramírez Plascencia. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, pp. 10-17.

RINDSTEDT, Camilla y ARONSSON Karin, 2002. "Growing up monolingual in a bilingual community: The Quichua revitalization paradox" en **Language in Society**, 31, pp. 721-742.

RODRÍGUEZ, Adriana, 2017. **El largo camino del Taki Unkuy. Los derechos lingüísticos y culturales de los pueblos indígenas del Ecuador**. Quito: U. de Cuenca, Huaponi Ediciones.

SÁNCHEZ-PARGA, 2009. **Qué significa ser indígena para el indígena. Más allá de la comunidad y la lengua**. Quito: UPS, Abya Yala.

STREET, Brian, 1984. **Literacy in theory and practice**. Cambridge: Cambridge University Press.

TORERO, Alfredo, 1974. **El quechua y la historia social andina**. Lima: Universidad Ricardo Palma.

_____, 1983. La familia lingüística quechua, en **América Latina en sus lenguas indígenas**, coordinado por Bernard Pottier. Caracas: UNESCO Monte Ávila.

ESTUDO DA REDE DE COMUNICADORES WAYURI

especialização e territorialidades construídas a partir da
comunicação popular

Jéssica Cristina Lozovei

Mestranda em Geografia no Programa de Pós-Graduação em Geografia na Universidade Federal do Rio de Janeiro e Bacharel e Licenciada em Geografia pela Universidade do Paraná.
E-mail: jessicalozovei@gmail.com

Resumo: Neste artigo discorre-se sobre experiências da comunicação comunitária no município de São Gabriel da Cachoeira (Amazonas) e região, mais especificamente da Rede de Comunicadores Indígenas do Rio Negro Wayuri, que produzem mensalmente o boletim de áudio Wayuri. Compreende-se que a comunicação popular é aquela que fala a partir dos grupos marginalizados socialmente, sendo importante para a luta e resistência desses coletivos. Para construir este trabalho foi feita uma sistematização dos podcasts referentes ao primeiro ano de produção da Rede de Comunicadores, entre 2017 e 2018, dando ênfase aos temas abordados por eles, línguas, etnias e análise qualitativa de tais temáticas. Compreendendo a importância da questão territorial que se constrói com os povos e comunidades tradicionais, há uma pluralidade nesses espaços, assim como singularidades, desigualdades, identidades e diferenças. Assim, foi realizado o mapeamento dos resultados obtidos pela sistematização sendo feita a análise espacial dos mesmos, a fim de permitir discussões e melhor compreensão sobre as territorialidades existentes e vivenciadas pelos povos indígenas da região.

Palavras-chave: Comunicação popular; Rede Wayuri; Comunicação Indígena; Podcast.

Resumen: Este artículo analiza las experiencias de la comunicación comunitaria en la ciudad de São Gabriel da Cachoeira (Amazonas) y región, más específicamente de la Red de Comunicadores Indígenas del Río Negro Wayuri, los cuales producen el boletín de audio mensual Wayuri. Se entiende que la comunicación popular es aquella que habla desde grupos socialmente marginados, siendo importante para la lucha y resistencia de estos colectivos. Para la construcción de este trabajo se realizó una sistematización de los podcasts referentes al primer año de producción de la Red de Comunicadores, desde 2017 a 2018, enfatizando los temas abordados por ellos, idiomas, etnias y análisis cualitativa de estos temas. Entendiendo la importancia de la cuestión territorial que se construye con pueblos y

comunidades tradicionais, existe pluralidad en estos espacios, así como singularidades, desigualdades, identidades y diferencias. Así, se llevó a cabo el mapeo de los resultados obtenidos por la sistematización, realizándose un análisis espacial que permitió la discusión y un mejor entendimiento de las territorialidades existentes y que viven los pueblos indígenas de la región.

Palabras clave: Comunicación popular; Red Wayuri; Comunicación Indígena; Podcast.

INTRODUÇÃO

A comunicação popular e comunitária, desde a sua constituição, apresenta-se como uma importante ferramenta de luta e resistência na América Latina. Segundo Serpa (2011, p. 23), “os meios de comunicação podem servir de mediação para a concepção/enunciação de lugares a partir da ação e do discurso de diferentes grupos e iniciativas, portadores de ideias alternativas ou contra hegemônica de cultura”. Assim, a comunicação popular é uma forma de reivindicar direitos, pois fala a partir dos interesses dos marginalizados socialmente, sendo parte da luta e resistência desses grupos. A formação de coletivos e redes de comunicação têm sido importantes para contrapor perspectivas da mídia hegemônica, sobretudo no contexto indígena, onde há uma importância em defender o território, fortalecer as culturas e também (trans)formar as territorialidades.

Com as diversas tecnologias disponíveis, os comunicadores e comunicadoras populares se utilizam de diversos instrumentos, tais como rádios web e radiodifusão, televisão comunitária, podcasts, jornais impressos e/ou online, blogs, sites, etc. Em lugares mais distantes, com pouca acessibilidade em relação às telecomunicações, são usadas, também, as rádios postes, que muitas vezes são a única alternativa no contexto da organização popular. Para este trabalho, tem fundamental importância as experiências relacionadas à voz: seja por ondas de frequência com maior comprimento de onda, como a rádio, ou micro-ondas como as redes de internet.

Como destaque, para exemplificar algumas das diversas práticas existentes realizadas pelos povos indígenas no Brasil, está a rádio Yandê, que foi criada em novembro de 2013, no Amazonas, sendo fundada como a primeira web rádio indígena do país. Em 2017, na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), iniciou-se o Programa Voz Indígena, apresentado desde então na Rádio UFSCar, com o objetivo de divulgar diversos temas com temáticas indígenas (LEETRA, 2017).

No mesmo ano, em 16 de março de 2017, foi criado o podcast feito pelo Instituto Socioambiental (ISA), chamado “Copiô Parente”, apresentado pela

jornalista Letícia Leite, com notícias semanais sobre as políticas indigenistas realizadas em Brasília e no contexto nacional. Ademais, em maio de 2019, foi ao ar o podcast “Originárias”, feito para divulgar e dialogar sobre a música e arte dos povos originários da América Latina. O podcast foi apresentado pela Renata Tupinambá, uma das fundadoras e integrantes da Rádio Yandê, estando disponível para o público, tanto a partir de plataformas de streaming quanto pelo website da rádio.

Dentre essas diversas experiências, no final de 2017, formou-se a Rede de Comunicadores Indígenas do Rio Negro Wayuri, com sede no município de São Gabriel da Cachoeira, no estado do Amazonas. A Rede é parte da forte resistência das comunidades da região, originada a partir de demandas das comunidades, do apoio do ISA e da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN). Com a sua formação, teve início o boletim de áudio Wayuri, que foi o objetivo de interesse neste trabalho, disponibilizado a partir de redes sociais e da plataforma SoundCloud, com o objetivo de estar presente em regiões mais distantes e com pouca acessibilidade de internet. A Rede de Comunicadores possuía, até 2020, ao menos 18 integrantes ativos, ainda que constituída por indígenas de diversas etnias do Rio Negro.

Num contexto geográfico, São Gabriel da Cachoeira, localizado no Alto Rio Negro, possui indígenas de 22 etnias diferentes (ISA e FOIRN, 2005), e uma população estimada de 45.564 em 2019 (IBGE, 2019), distribuída entre sete Terras Indígenas (TIs): TI Alto Rio Negro, TI Médio Rio Negro I, TI Médio Rio Negro II, TI Balaio, TI Cué-Cué/Marabitanas, TI Rio Tea e a TI Yanomami, sendo considerada a cidade mais indígena do Brasil. Assim, delimitaram-se os objetivos deste trabalho, que foi compreender as territorialidades construídas a partir da comunicação comunitária, experiências culturais e geográficas, no município de São Gabriel da Cachoeira e adjacências, a partir do Boletim Wayuri.

Para isso, a metodologia se constituiu inicialmente da busca de literatura, seguida por escuta dos 12 primeiros podcasts produzidos pela Rede de Comunicadores, havendo sistematização dos temas, etnias e idioma falado pelos comunicadores, assim como uma identificação qualitativa desses conteúdos abordados. Com isso, se gerou mapas com a espacialização dessas temáticas, gráficos e nuvens de palavras que auxiliam a compreender os resultados. De modo geral, este trabalho visou ser mais um elemento para fortalecer e dar reconhecimento às práticas indígenas, tanto para a sociedade como de forma científica, refletindo assim as territorialidades indígenas dos povos em questão.

PERSPECTIVAS DA COMUNICAÇÃO E DO TERRITÓRIO

A comunicação popular é aquela produzida pelas comunidades e movimentos sociais, sendo criada a partir de demandas coletivas daqueles que são subalternizados pela sociedade. Assim, ela vai à contramão da mídia hegemônica e é usada para mostrar a realidade, o dia a dia e os embates feitos pelos indivíduos que a compõem. De acordo com Coutinho e Marino (2017), a mídia reafirma uma segregação histórica que já acontece com grupos que são marginalizados socialmente, reproduzindo o sistema capitalista e até mesmo sendo financiada por ele. Para Gianotti (2016), a comunicação popular e comunitária possui uma perspectiva de valores diferente daqueles que são defendidos pelo capital, pois busca emancipar, coletivizar e dar voz a esses agentes, levantando temáticas que são apagadas pela grande mídia. Ela está enraizada nos bairros e movimentos sociais, sendo um importante fator de transformação nos grupos em que está inserida.

De acordo com Serpa (2011, p. 35), esses comunicadores e comunicadoras constroem uma trajetória no tempo e espaço “enunciando lugares e subvertendo taticamente as estratégias hegemônicas de produção do espaço no mundo contemporâneo”. As diferentes motivações para a criação de um meio de comunicação não hegemônico são as mais diversas e, de acordo com Fedel (2013), esses coletivos usualmente se baseiam nos princípios de horizontalidade, autogestão, autonomia, independência política e financeira. Essas experiências, nas suas mais diferentes facetas, visam uma apropriação dos territórios em que estão inseridos, espaço onde há valorização dos modos de vida, culturas, línguas, danças, histórias e vivências.

As multidimensões dos territórios, segundo Saquet (2011), são apontadas como possibilidades de refletir sobre os fatores e elementos que promovem a multiplicidade e a heterogeneidade da vida cotidiana, fazendo da problemática territorial também uma problemática social-cotidiana. O território é plural, construindo então diversas territorialidades em si mesmo, a partir dos diferentes ritmos, desigualdades, diferenças e identidades existentes em cada um, segundo Saquet (2011). Ainda de acordo com o autor, a apropriação e demarcação desses espaços constituem um caráter de organização e militância política, que são transformadores e visam uma sociedade mais justa.

[...] nesse sentido, os movimentos sociais lutam contra as diferentes formas de subalternização material e simbólica, contra preconceitos e estigmas e pela afirmação de suas identidades a partir dos seus próprios modos de vida. As comunidades tradicionais organizam-se, ganhando

visibilidade e protagonismo, constituindo-se e afirmando-se como sujeitos políticos na luta pelo exercício ou mesmo pela invenção de direitos relacionados a suas territorialidades e identidades territoriais (CRUZ, 2013, p. 126).

Questões territoriais não conferem apenas tensões territoriais, isoladas, mas, sim, tensões políticas, sociais, culturais, de diferentes escalas, como é o caso do que ocorre com os povos indígenas. É preciso compreender ainda que o território não é externo aos sujeitos, é a sociedade que o produz, abrangendo em si as suas contradições, e, assim, múltiplas territorialidades em potencial. Isso quer dizer que não há território instituído, uma vez que cada território, em sua singularidade, “é abrigo e proteção para os sujeitos que, por meio dele, se fazem a si mesmo” (HAESBAERT e PORTO-GONÇALVES, 2006, p. 14).

Para os povos indígenas, a terra e o território são essenciais para reproduzir os seus modos de vida, pois é ali que acontecem as conexões com a natureza, os minerais e a Terra, dentro de diferentes cosmovisões de cada cultura, portanto, esses elementos são parte integrante da existência indígena (KRENAK, 2021). A partir das relações estabelecidas dentro do território e do pertencimento, acontece a construção da coletividade que, para Krenak (2021, p. 25), é “para além da experiência de responsabilidade social, responsabilidade com o outro, que é o que constitui cidadania, experiência de ser para nós [indígenas] implica uma filiação com diferentes potências da vida aqui na Terra”.

Em cada local ocupado há diferentes complexidades e especificidades da sociedade que ali está inserida, sendo dessa forma impossível imaginar um território desconectado com a sua territorialidade (FUINI, 2017). Para Little (2002), o conceito de povos (e comunidades) tradicionais contempla grupos sociais distintos que defendem seus territórios frente à usurpação de antagonistas, outros grupos ou mesmo do Estado. Ainda, na perspectiva do autor, “a existência de regimes de propriedade comum, o sentido de pertencimento a um lugar, a procura de autonomia cultural e práticas adaptativas sustentáveis que os variados grupos sociais analisados mostram na atualidade” (LITTLE, 2002, p. 23). A partir dessa perspectiva se compreende a inserção, cada vez maior, dos indígenas na comunicação, pois a partir da midiaticização dentro dessas comunidades há um processo de ressignificação das dinâmicas territoriais, culturais e de identidade (PORTO, 2016).

A apropriação dos meios de comunicação acontece em grande escala na América Latina, apesar de haver diversos empecilhos legais, sociais e políticos que podem se apresentar aos integrantes dessas redes. De acordo com Monteiro (2009), a consolidação de rádios comunitárias, por exemplo,

fornece a ligação entre pessoas que saem de suas comunidades de origem, resgatando conceitos de identidade que poderiam facilmente ser extintos sem esse elo (MONTEIRO, 2009). Além disso, essas rádios são mediadoras da causa indígena, que além de se configurar entre a parcela mais pobre da população, precisa conciliar suas tradições ao mundo em desenvolvimento e capitalista, assim como lidar com as transformações econômicas e sociais.

No Brasil, os meios de comunicação passaram a integrar mais as vivências indígenas desde o final do século XX, apesar de não haver dados sobre a quantidade de rádios, web rádios ou podcasts que são produzidos no país. Houve uma expansão das mídias indígenas, sobretudo devido ao barateamento dos equipamentos usados, concomitante ao surgimento de novas conexões via satélite para as áreas mais distantes. Segundo Figueiredo (2015):

[...] muitas vezes os antropólogos e jornalistas eram os mediadores fundamentais na introdução das novas tecnologias. Esses trabalhos enfocavam a mídia enquanto produto cultural, processo social e arena de luta política, e conectavam o estudo da mídia a discussões sobre raça, etnicidade, processos simbólicos e políticas estatais (FIGUEIREDO, 2015, p. 46).

É sabido que o território brasileiro foi consolidado a partir das teorias da modernidade e colonialidade do poder e do saber, como indica Porto-Gonçalves (2003), sendo que os conflitos e massacres aos povos indígenas parte evidente desse processo. Apesar de o reconhecimento dos povos indígenas estar previsto em Lei, assim como o respeito aos seus modos de fazer, há uma invisibilidade aos olhos da sociedade.

Ao compreender as dimensões do território, há a problemática dos discursos proferidos contra esses indivíduos que ali se inserem, pois leva em conta conflitos gerados pelo agronegócio, mineração e multinacionais, visando principalmente a usurpação desses espaços sagrados. É comum estar estampado em matérias jornalísticas, sites e programas de rádios, comentários ofensivos aos povos e comunidades tradicionais. Segundo Barros (2005), o discurso é entendido tanto como um objeto de significação quanto uma forma de comunicação cultural entre as pessoas, complementando que:

[...] a avaliação do texto como ‘objeto de comunicação’ implica na análise do contexto histórico-social que o envolve e que, de alguma maneira, atribui-lhe sentido. [...] Ainda com relação à sua análise externa, o texto também pode ser examinado do ponto de vista das intenções ou das motivações pessoais do

autor que o produziu, ou daqueles que dele se apropriam imputando-lhe novos sentidos (BARROS, 2005, p. 132).

Em suma, não são apenas os discursos midiáticos hegemônicos que a comunicação popular visa combater, além disso, ela tenta visibilizar as experiências comunitárias atreladas ao território. Assim, é a partir dessas relações de conflito e de poder que se reafirmam as (re)produções da vida cotidiana, a partir de diferentes visões de mundo e ideias de cultura (SERPA, 2011). Segundo o referido autor:

Ao se apropriarem dos meios de comunicação e atuarem em seus respectivos contextos espaciais, esses grupos e iniciativas enunciam lugares através de um conjunto de táticas que subvertem as estratégias hegemônicas de produção do espaço, evidenciando o lugar não como algo dado, mas sim como algo dinâmico e processual: algo que se constrói a partir das diferentes trajetórias temporo-espaciais dos agentes produtores do espaço (SERPA, 2011, p. 37).

PERSPECTIVAS DE UM COMUNICADOR INDÍGENA

Para corroborar com a literatura e as metodologias de construção de uma comunicação autônoma, entrevistou-se, a partir de questionário semiestruturado, em junho de 2020, um dos fundadores da Rede de Comunicadores Indígenas Wayuri. Conforme apontam Matos e Pessoa (2009), esse tipo de entrevista consiste na interação entre conteúdo aberto e fechado, dando a possibilidade de que o informante discorra mais espontaneamente sobre os assuntos discutidos.

De acordo com R. [abreviação do nome do entrevistado], a Rede surgiu como uma demanda da FOIRN, a partir das eleições municipais de 2016. O momento político em que se vivia era de muitos ataques aos povos indígenas, como ainda é visto até os dias atuais, com discursos de que eles atrapalhavam o congresso nacional e o desenvolvimento do país.

Ressalta-se que, a partir de um diagnóstico feito nas comunidades, descobriu-se que a maioria dos indígenas tinha como única fonte de informação as notícias veiculadas pela grande mídia. Com isso, as próprias lideranças da região do Rio Negro acreditavam que deveria ser criado um meio para a divulgação das atividades que aconteciam na região, sendo que a ideia inicial consistia na produção de um boletim informativo impresso.

Ao pensar um meio de comunicação alternativo e que chegasse às comunidades, imaginou-se que seria necessário utilizar equipamentos usuais como aparelhos celulares para disseminar a informação, pois em

praticamente todas as comunidades há ao menos um jovem ou adulto que possua telefone. Dessa forma o uso desses aparelhos se tornou importante ferramenta para a produção e disseminação de conteúdo.

Segundo R. um dos objetivos da Rede é estar presente em todas as comunidades, mas há um agravante relacionado ao alto custo logístico para se chegar a algumas regiões amazônicas mais afastadas. Concomitante a essa problemática, inserem-se questões voltadas às telecomunicações, pois não são todos os comunicadores que possuem internet em suas comunidades. Uma alternativa para as Terras Indígenas com baixa conexão ou que se encontram geograficamente distantes, tem sido a instalação de rádios postes ou radiofonia através de ondas eletromagnéticas, pois através delas são divulgadas as notícias. Segundo o entrevistado, isso aconteceu na comunidade de Itaracoá, pelo povo Tukano, possibilitando que o boletim Wauyri pudesse ser reproduzido para a comunidade, de maneira a alcançar ainda mais pessoas.

O principal objetivo da Rede de Comunicadores, de acordo com o indígena, é de levar as notícias de dentro das Terras Indígenas para outros povos, de forma que não chegue somente a eles as notícias do resto do mundo ocidental, mas também de suas vivências. Dessa forma, busca-se combater parte das mentiras e inverdades contadas pela grande mídia e que acabam sendo vistas como verídicas. Além disso, a experiência de produção do boletim Wayuri é uma forma de existência, de comunicar, valorizar a cultura e, principalmente as línguas do Rio Negro, pois há comunicadores que não falam mais o idioma nativo, sendo o resgate linguístico de extrema importância. Há também a relevância em compartilhar com os ouvintes questões sobre os direitos dos povos originários, assim como divulgar as conquistas que ocorrem ao longo do tempo, pois há muita mobilização política visando melhorias sociais.

Por fim, para contextualizar o momento vivido de pandemia por conta do COVID-19, houve um momento crítico em que todos os comunicadores e comunicadoras tiveram que entrar em isolamento por conta das contaminações que estavam acontecendo. Sendo o retorno à produção coletiva algo gradual, de forma que houve uma reorganização dos boletins e conteúdos feitos pela Rede, tendo grande produção de material sobre cuidados e medidas protetivas contra o coronavírus, assim como entrevistas com pessoas da área da saúde e relatos dos indígenas sobre a realidade pandêmica nas suas aldeias.

SISTEMATIZANDO E ESPACIALIZANDO OS ÁUDIOS

No contexto indígena é muito importante garantir o respeito aos modos de vida que são traçados e descobertos durante a pesquisa acadêmica.

Ao trabalhar com uma investigação indígena é importante respeitar os espaços compostos e idealizados por esses indivíduos (SMITH, 2008). Sendo assim, não poderia ser diferente que a metodologia fosse construída a partir de um compromisso com os sujeitos, para além da visão de pesquisador-objeto, sendo que a pesquisa partiu de uma relação já existente com integrantes da Rede de Comunicadores Wayuri, possibilitando diálogo e troca de saberes.

A partir de uma análise bibliográfica foram levantados trabalhos, teses, dissertações e artigos já publicados na área de Comunicação, Geografia e Antropologia que auxiliaram no processo da construção da postura investigativa e delimitação da área de estudo. De acordo com Scribano (2011), a pesquisa bibliográfica tem como objetivo identificar trabalhos relacionados ao tema de forma específica, teórica e metodológica para construção e sistematização da revisão de literatura. Assim definiram-se as estratégias que tornaram possível a proposta de espacialização e mapeamento dos conteúdos de áudio, tendo como base etapas de cunho qualitativo e quantitativo.

Inicialmente, foram ouvidos todos os 12 podcasts produzidos no primeiro ano de existência da Rede Wayuri, no período que compreende novembro de 2017 a dezembro de 2018, disponíveis na SoundCloud. Os diversos contextos vividos no médio e alto Rio Negro se tornaram mais evidentes a partir da sistematização realizada, sendo os contextos vividos debatidos diante de diversas perspectivas, que podem ser encontrados no podcast. Dentro da territorialidade da comunicação, foram citadas ao menos 22 localidades que abrangem Terras Indígenas, distritos, municípios e regiões específicas como bacias hidrográficas, outros estados e até mesmo o contexto nacional.

Nesse processo de escuta ativa, foi feito o planilhamento de todo o conteúdo que estava sendo discutido em cada programa, dando valor a algumas informações que seriam usadas posteriormente na espacialização e análise de dados, tais como:

- Informações gerais do programa (número da edição, locutores principais, data de divulgação, etc.);
- Temas e assuntos debatidos pelos comunicadores;
- Localidade dos temas tratados (município, Terra Indígena ou país);
- Nome e etnia dos comunicadores e comunicadoras participantes de cada programa;
- Etnias abrangidas;
- Línguas indígenas ou não indígenas faladas;
- E, por fim, a caracterização qualitativa do *status* de cada tema, ou seja, se esses assuntos eram bons, regulares ou ruins para a comunidade.

Para exemplificar este último ponto, que trata acerca do status das temáticas, a qualidade de cada tema abordado levou em conta, principalmente, a visão dos próprios comunidades sobre o que estava sendo falado. Por exemplo, quando uma escola indígena foi aberta, era algo benéfico à comunidade. Se houve um período de surto de malária, se enquadrava como algo negativo. O que foi enquadrado como regular, estava ligado diretamente a temas com maior dificuldade de compreensão se eram “bons” ou “ruins”, usualmente se tratando de informes à população, tais como mudança na coordenação de órgãos públicos.

Com os resultados obtidos, que serão discutidos a seguir, foi realizada a análise geoespacial a partir de softwares de Sistemas de Informações Geográficas (SIG), assim como houve o uso do ambiente estatístico R para consolidação dos dados e gráficos.

CONHECENDO E DISCUTINDO OS DADOS DO BOLETIM WAYURI: TEMAS E STATUS ABORDADOS

A partir dos conteúdos produzidos e falados nos programas houve o agrupamento em treze grandes temas, sendo eles: *Comunicação* (relacionado às atividades diretas da Rede de Comunicadores Indígenas do Rio Negro); *Cultura* (pertinente às atividades de dança, rezo, artesanato, música e gastronomia); *Educação* (envolvendo a educação escolar indígena); *Eventos* (sendo aqueles produzidos por indígenas ou que houve participação dos mesmos); *Formação* (referente aos cursos, oficinas e espaços formativos nas comunidades); *Gestão Territorial* (relacionado às ações do Planos de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA), Programa Nacional de Melhoria do Acesso e da Qualidade da Atenção Básica (PMAQ) e gestão do turismo comunitário nas Terras Indígenas); *Juventude* (englobando as atividades compostas essencialmente por jovens ou pensadas para a juventude); *Malária* (retratando o surto de malária de 2018); *Meio Ambiente* (inerente às ações ambientais dentro dos territórios indígenas que não se encaixavam em Gestão Territorial, tais como as cheias e secas da região do Rio Negro); *Mulheres* (referente à saúde das mulheres indígenas, feiras de artesanato e formação feitas por/para mulheres); *Saúde* (para os assuntos gerais de saúde indígena); *Turismo* (relativo ao turismo de base comunitária e ecoturismo nas Terras Indígenas); e por fim, *Demais Temas* (para o que estava disperso em relação aos temas já pré-estabelecidos).

Há uma diversidade mostrada nas temáticas abordadas no médio e alto Rio Negro, mostrando uma profunda realidade às vivências indígenas. Percebeu-se que ao todo, estes temas foram citados 160 vezes, em diversos contextos, durante o período de tempo estudado, sendo a frequência apresentada na Tabela 1:

Tabela 1: Frequência de temas no boletim Wayuri

Tema	Frequência
Gestão Territorial	25
Formação	19
Saúde	19
Cultura	18
Mulheres	14
Evento	14
Malária	12
Demais temas	11
Juventude	9
Educação	6
Meio Ambiente	5
Comunicação	4
Turismo	4

Fonte: Produzido pela autora (2020).

Nota-se que as questões relacionadas a *gestão territorial* estiveram em voga entre os povos indígenas da região, ao menos no período entre 2017 e 2018, mostrando que há uma preocupação de informar às comunidades os processos territoriais que ali ocorrem.

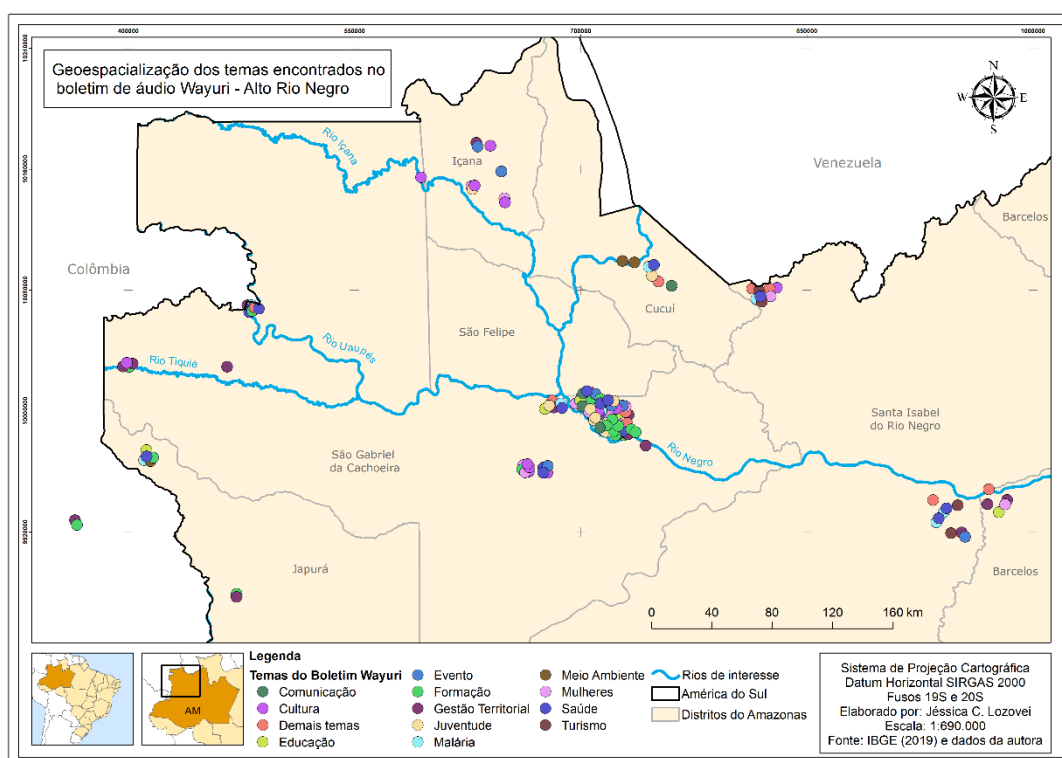
Pensar em gestão territorial é pensar na gerência plena de um território em todos os aspectos que o constitui: sociais, ambientais, políticos, culturais e econômicos. É pensar e viabilizar a destinação dos espaços para os diferentes usos; é manejar os ecossistemas a partir de conhecimentos específicos; é proteger as aldeias; é manifestar as tradições, é realizar os rituais; é a concepção cosmológica do espaço, das relações políticas e de parentesco (CARDOSO; PINHEIRO, 2012, p. 11).

Ademais, as ações voltadas para a *formação* se mostraram como segundo fator de importância, junto à *saúde indígena*, principalmente quando há uma correlação com a prevenção contra a *malária*. É necessário levar em consideração que há diversos surtos da doença na região, havendo uma necessidade de informar a população sobre os cuidados necessários quanto aos cuidados a se tomar.

A temática das *mulheres indígenas* é abordada desde a perspectiva dos espaços coletivos em que elas estão inseridas, como as casas de cultura e artesanato. São realizadas diversas feiras para divulgar o que é produzido comercialmente na região, desde a perspectiva do protagonismo feminino. Essas ações se são elemento fundamental na autonomia dessas mulheres, que se fortalecem através dos laços em comum e, também, revigoram suas ancestralidades.

Abaixo está a espacialização dos temas a partir das suas localidades:

Figura 1: Espacialização dos temas encontrados



Fonte: Produzido pela autora (2020).

É perceptível que na região do Içana os principais assuntos tratados são relacionados à *cultura*. Ao mesmo tempo, a maior parte das atividades formativas acontece em São Gabriel da Cachoeira, que também concentra a maior parte de abrangência dos assuntos tratados. Isso se deve, possivelmente, ao acesso dos indígenas à cidade. Além disso, a temática da *gestão territorial* possui maior dimensão em Barcelos, Cucuí, Japurá e no Rio Tiquié.

A nuvem de palavras, a seguir, demonstra os temas a partir da representação gráfica das cores e tamanhos das palavras. A classificação, a partir do status de *bom* (em azul), *regular* (em amarelo) ou *ruim* (em

vermelho), teve as seguintes porcentagens, respectivamente 76,04%, 6,25% e 17,71%.

Figura 2: Nuvem de palavras com a representação de frequência de temas e sua classificação quanto a bom, regular ou ruim



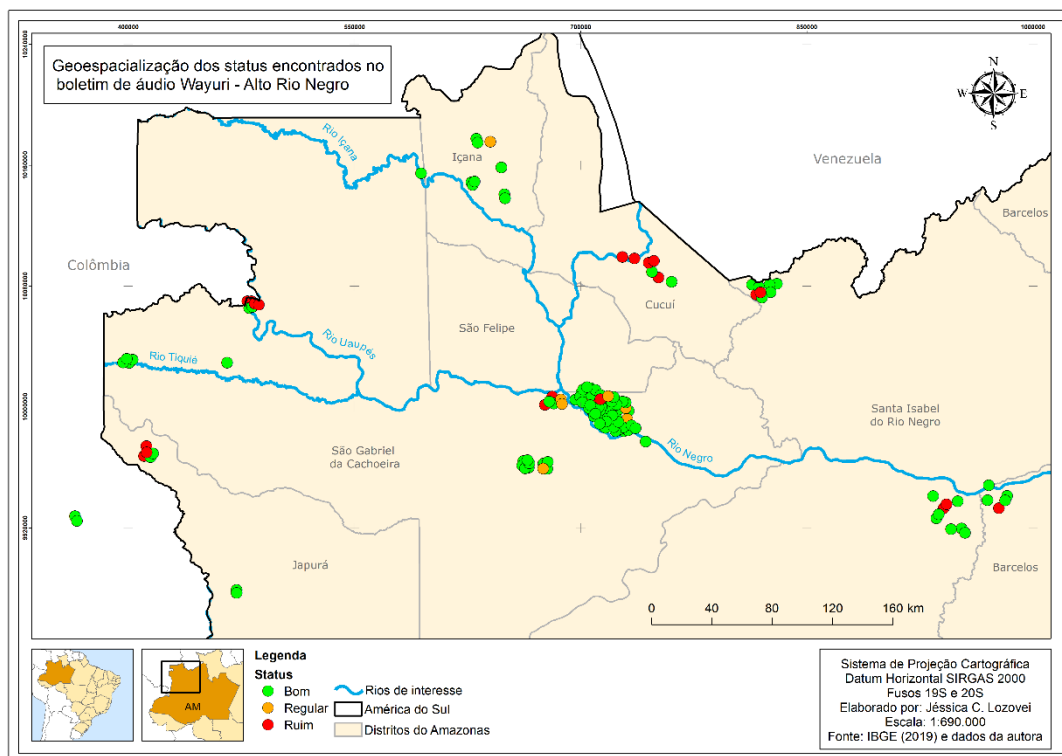
Fonte: Produzido pela autora (2020).

Aqui mostra-se que *saúde* foi o tema que mais teve status “ruim” ao longo dos programas, com frequência de 7 vezes, seguido por *malária* (6), *demais temas* (4), *meio ambiente* (3) e *gestão territorial* (1). Em relação à classificação “regular”, todos os temas apresentaram frequência menor do que 3. Na classificação “bom” mostram-se os seguintes dados: *gestão territorial* (24), seguido por *formação* (24), *cultura* (17), *evento* (14), *mulheres* (14), *saúde* (9) e *juventude* (9).

É notável uma prevalência de assuntos positivos durante todos os programas, principalmente no que se refere à gestão territorial, mostrando a importância das ações em relação ao tema. Em relação às mulheres destaca-se que não houve nenhum conteúdo negativo quanto às suas vivências, evidenciando as mulheres indígenas nos seus povos e territórios, à luz da representatividade nos espaços de cultura e tomadas de decisão.

A espacialização desse status (Figura 3) evidencia na região de Cucuí a prevalência de temas ruins, apesar de não ser possível afirmar o motivo da ocorrência. No Tiquié ocorre o contrário, não havendo nenhuma evidência de temas ruins tratados no podcasts, assim como em Içana, Japurá e no sul de São Gabriel da Cachoeira.

Figura 3: Espacialização dos status dos temas



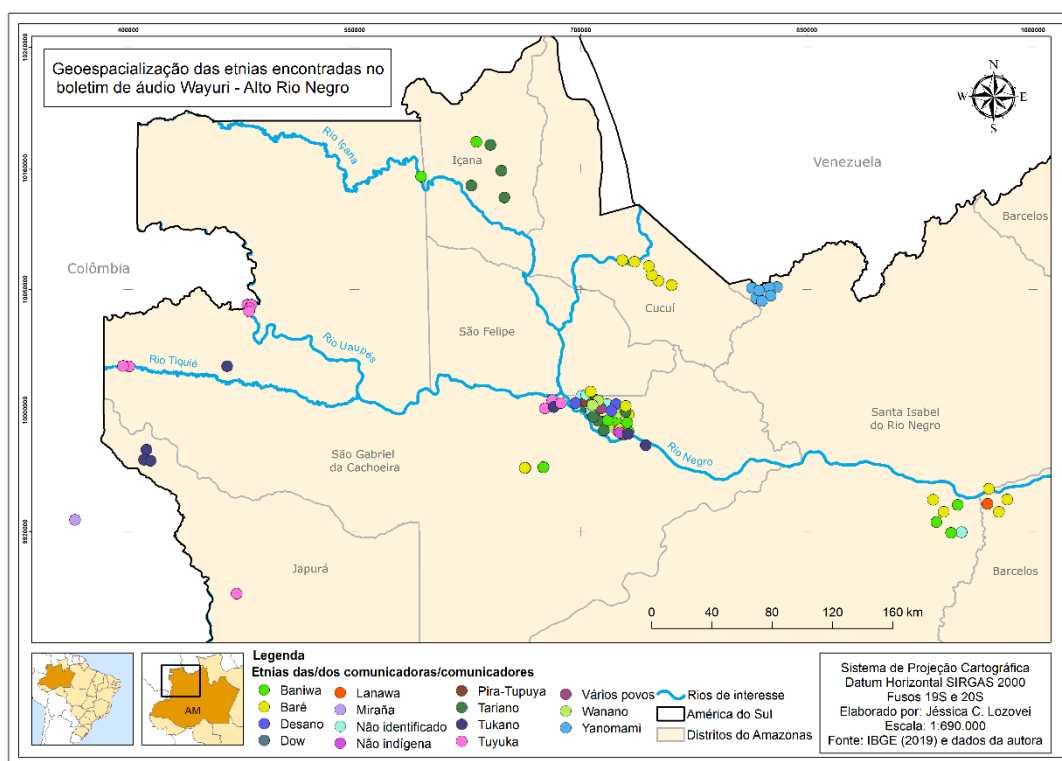
Fonte: Produzido pela autora (2020).

COMUNICADORAS E COMUNICADORES: ETNIAS E LÍNGUAS

Ao todo participaram das doze edições do podcasts 40 comunicadoras e comunicadores de diversas etnias do Brasil e da América Latina, totalizando 26 homens e 14 mulheres. Algo que foi percebido e debatido durante a entrevista com R. é que há diversas práticas visando à equidade de gênero dentro da Rede de Comunicadores, mas como ainda há certa dissonância, os integrantes estão sempre em busca de melhorias.

A etnia dos correspondentes foi também um ponto-chave da pesquisa, pois visa compreender quais são os povos que estão inseridos nessa experiência de comunicação. Em São Gabriel da Cachoeira há cerca de 22 etnias indígenas (ISA e FOIRN, 2005), sendo que desse total, 12 delas foram representadas no boletim Wayuri através de seus comunicadores e comunicadoras, totalizando 52,17% dos povos da região. Sobre as etnias dos correspondentes, foram verificadas as seguintes: *Baré* (19), *Tariano* (16), *Baniwa* (13), *Tuyuka* (10), *Wanano* (9), *Yanomami* (7), *Tukano* (7), *Desano* (4), *Dow* (1), *Lanawa* (1), *Miraña* (1), *Pira Tupuya* (1), além de outras etnias não identificadas ou pessoas não indígenas (incluindo brasileiros e estrangeiros). Esses dados são apresentados a partir da Figura 4.

Figura 4: Espacialização das etnias dos comunicadores e comunicadoras

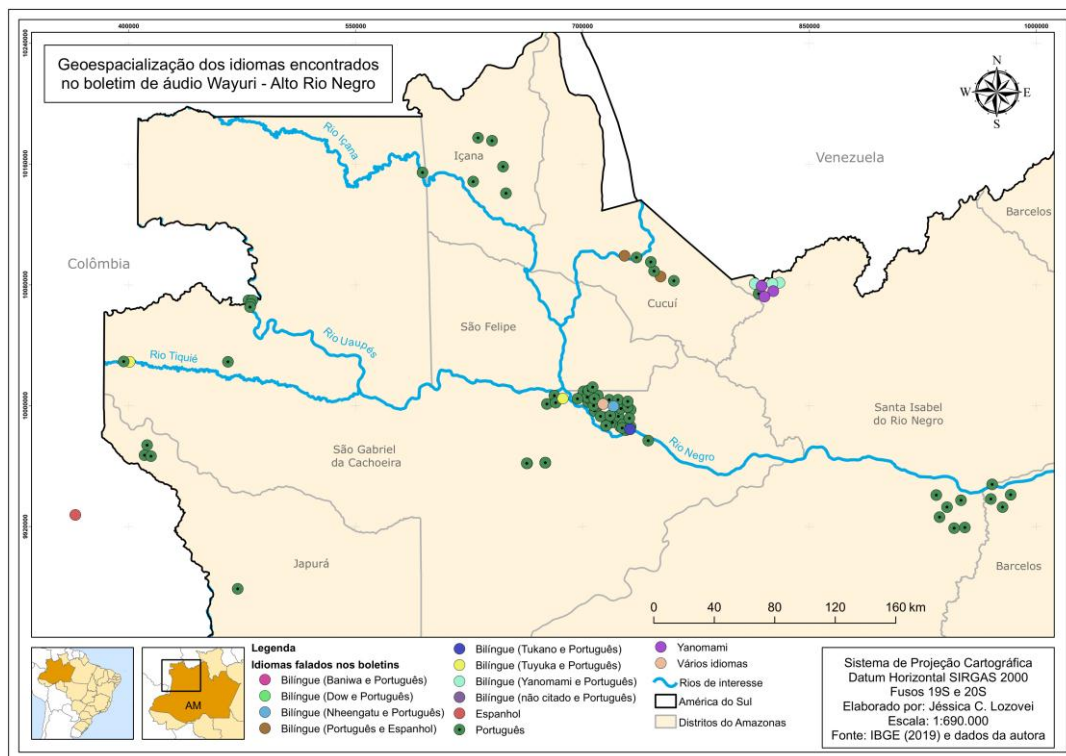


Fonte: Produzido pela autora (2020).

Há algumas etnias que possuem maior homogeneidade na sua representação dentro da Rede de Comunicadores, devido justamente à localização geográfica das terras indígenas que são oriundas. A exemplo, os indígenas Yanomami, que todos são pertencentes à Terra Indígena situada nas proximidades da divisa com a Venezuela. Da mesma maneira, em Cucuí, somente há comunicadores da etnia Baré, assim como a Noroeste de Japurá há uma maioria de indígenas Tukano. No município de Içana, há participação de indígenas Tariano e Baniwa, sendo que em Barcelos, e no centro urbano de São Gabriel da Cachoeira, a heterogeneidade de povos é maior.

Por haver maior representatividade do povo Baré entre os comunicadores e comunicadoras, poderia se imaginar que haveria uma relação direta com o idioma falado nos podcasts. Porém, de acordo com os dados obtidos, assim como citado pelo integrante R. em entrevista, poucos jovens dessa etnia falam no seu idioma. Ao todo foram identificadas 6 línguas indígenas ao longo dos programas, sendo elas *Yanomami*, *Dow*, *Baniwa*, *Nhengatu*, *Tukano* e *Tuyuka*, além de outros idiomas não especificados, espanhol e português.

Figura 5: Espacialização dos idiomas dos comunicadores e comunicadoras



Fonte: Produzido pela autora (2020).

De acordo com o Atlas Mundial das Línguas em Perigo (Atlas of the World's Languages in Danger) produzido pela UNESCO, há 190 delas no Brasil que estão em perigo de extinção, das 274 existentes (IBGE, 2019). Com esses dados é possível visualizar a baixa diversidade de falantes das línguas indígenas na região do Alto Rio Negro, corroborando as pesquisas que já são produzidas sobre o assunto.

Durante o período estudado notou-se uma predominância do português durante a programação, tendo uma frequência de 79 vezes. Apesar disso, constatou-se um uso grande de bilinguismo em diversas notícias, para abranger tanto os indígenas que falam os seus idiomas quanto aqueles que possuem pouco conhecimento sobre sua língua materna. E, por fim, enfatiza-se que na Terra Indígena Yanomami, a comunicadora da região sempre usou o idioma Yanomami para apresentar as notícias da região, o que é muito importante para o fortalecimento da língua.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

É importante frisar, uma vez mais, que todo o conteúdo inserido aqui foi discutido e apresentado anteriormente com integrantes da Rede de Comunicadores Wayuri, visando diminuir o impacto que há entre pesquisador e sujeito, assim como respeitar o tempo e espaço das pessoas que estão envolvidas no processo. Além disso, a metodologia construída aqui pode ser aplicada em outros trabalhos para auxiliar na quantificação e espacialização de dados de comunicação, permitindo uma visão geográfica desses processos, mostrando quais as principais pautas dentro desses espaços, além disso, podendo gerar novas discussões em tais pesquisas. Há certa relevância em registrar o reconhecimento de seus próprios territórios, na tentativa de contribuir com epistemologias decoloniais, ou na construção de um instrumento de luta. Existe também uma transformação e emancipação dos sujeitos a partir da comunicação, em diversas escalas, tecendo possibilidades de diferentes práticas, teorias e ações políticas que aspirem à transformação do coletivo.

Alguns pontos possuem destaque ao olhar a abrangência da pesquisa realizada, desde a concepção do que é uma comunicação popular e comunitária para os indígenas, perpassando por questionamentos relacionados à importância do seu uso nas comunidades e à compreensão da sua abrangência nos territórios. A partir dos boletins é possível visualizar que a preocupação com a gestão territorial se torna primordial, levando informações aos povos mais distantes e tentando abarcar o máximo de pessoas.

Ademais, a participação das mulheres tem sido fundamental nos processos territoriais na região do Rio Negro, pois demonstra suas diversas resistências e existências a partir das suas ações. Na mesma linha, ressalta-se a importância das atividades desenvolvidas pelos jovens, pois é a partir da inserção deles nos processos formativos e comunicativos que se busca fazer um fortalecimento e resgate cultural. Nota-se, nos temas abordados, dificuldades maiores que tangem o acesso à saúde e resoluções quanto à problemática da malária na região, sendo dever do Estado dar qualidade sanitária para os indígenas, evidenciando que uma melhoria caminha a passos lentos.

Quanto ao boletim Wayuri, é visível que ele se põe como uma importante ferramenta de resistência e existência, mostrando como os povos do Noroeste Amazonense mantêm as suas culturas, costumes e vivências, e, para além disso, falando do povo para o povo. É uma forma de disseminação de conteúdo, principalmente por resgatar os idiomas dos indígenas, que é também o público-alvo.

A Rede Wayuri continua sendo fortalecida para o propósito de chegar aos indígenas da Rio Negro. Compreende-se que existem dificuldades ao se fazer comunicação, questões que abarcam a conjuntura política nacional, falta de conectividade, acesso à informação e logística, mas, nem sempre, são impeditivos para que as redes comunitárias se consolidem.

REFERÊNCIAS

- BARROS, J. D. História política, discurso e imaginário: aspectos de uma interface. *Saeculum - Revista de História*, n. 12, p. 132, João Pessoa: UFPB, 2005.
- CARDOSO, T. M.; PINHEIRO, M. B. (Org.). *Araguaiksã: Plano de Gestão Territorial do Povo Pataxó de Barra Velha e Águas Belas*. Brasília: FUNAI, UNESCO, 2012.
- COUTINHO, I.; MARINO, C. Ambiente digital como possibilidade para o exercício da contra hegemonia: Jornalistas livres, transmissões ao vivo e #GreveGeral. *Revista Pauta Geral - Estudos em Jornalismo*, Ponta Grossa, v. 4, n. 1, p. 30-52, jan./jun., 2017.
- CRUZ, V. C. Das lutas por redistribuição de terra às lutas pelo reconhecimento de territórios: uma nova gramática das lutas sociais? In: ACSELRAD, H. (org.). *Cartografia social, terra e território*. – Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional, 2013.
- FEDEL, A. de S. *Liberdades reverberadas e a composição espacial das rádios livres: uma transmissão dialógica*. 80 f. TCC (Graduação) – Curso de Geografia, Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2013.
- FIGUEIREDO, G. G. de. *Inventando autonomias no Médio Solimões: uma etnografia dialógica da rádio Xibé e suas redes*. 432 f. Tese (Doutorado) – Curso de Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.
- FUINI, L. L. O território em Rogério Haesbaert: concepções e conotações. *Geografia, Ensino & Pesquisa*, v. 21, n. 1, p. 19-29, jan./abr., 2017.
- GIANNOTTI, C. S. O que é Comunicação Popular? In: GIANNOTTI, Claudia Santiago. *Experiências em comunicação popular no Rio de Janeiro ontem e hoje: Uma história de resistência nas favelas cariocas*. Rio de Janeiro: NPC, 2016. Cap. 1. p. 23-41.

HAESBAERT, R.; PORTO-GONÇALVES, C. W. **A nova des-ordem mundial**. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

HAESBAERT, R. **O mito da desterritorialização**. Rio de Janeiro: Bertrand, 2004.

IBGE. **Censo de 2019**. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/am/sao-gabriel-da-cachoeira/panorama>>. Acesso em: 20 mar. 2021.

ISA; FOIRN. **Pesquisa perfil São Gabriel**. Levantamento socioeconômico, demográfico e sanitário da cidade de São Gabriel da Cachoeira (AM): relatório técnico. São Gabriel da Cachoeira, 2005.

KRENAK, A. **Caminhos para a cultura do bem viver**, 2021. Disponível em: <<http://www.culturadobemviver.org/>>. Acesso em 10 de jun de 2021.

LEETRA. **Voz Indígena - programa radiofônico**, 2017 (primeiro semestre), 2017. Disponível em: <<https://tecnoblog.net/247956/referencia-site-abnt-artigos/>>. Acesso 27 mar. 2021.

LITTLE, P. E. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade**. Série Antropologia, n. 322. Brasília: DAN/UnB, 2002.

MATOS, P. F.; PESSÔA, V. L. S. **Observação e entrevista: construção de dados para a pesquisa qualitativa em geografia agrária**. In: RAMIRES, J. C. de L.; PESSÔA, V. L. S (Org.). **Geografia e pesquisa qualitativa: nas trilhas da investigação**. Uberlândia: Assis Editora, p. 279-291. 2009.

MONTEIRO, A. M. V. **Revolução das palavras: Movimento Zapatista e rádios indígenas do México**. 2009. 74 f. TCC (Graduação) - Curso de Comunicação Social, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2009.

PODCAST WAYURI. Disponível em: <<https://soundcloud.com/wayuri-audio>>. Acesso em: 10 mai 2020.

PORTO, H. T. **Culturas indígenas midiáticas: Um estudo de caso em Comunicação**. **Revista Científica Semana Acadêmica**, Fortaleza, ano MMXVI, n. 83, 2016. Disponível em: <<https://semanaacademica.org.br/artigo/culturas-indigenas-midiaticas-um-estudo-de-caso-em-comunicacao>>. Acesso em: 15 de jun. 2021.

SCRIBANO, A. **El proceso metodológico de la investigación cuantitativa**. In: _____ . **El proceso de investigación social cualitativa**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008. p.23-55.

SERPA, A. **Lugar e Mídia**. São Paulo: Contexto, 2011.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples**. London: Zed Books. 2008. p. 209.

TEGANTAI, B. G. Comunicación comunitaria. Reflexiones a propósito de lo que sigue en tiempos del despojo (y muerte). In: TEGANTAI, B. G.; NARANJO, A.; CALLE, A. **Tejiendo Comunicación, tejiendo resistencias**. Quito: Agencia de Noticias Ecologistas Tegantai, 2018.

UNESCO. **Atlas of the World's Languages in Danger**. Vozes, 2008. Disponível em: <<http://www.unesco.org/languages-atlas/>>. Acesso em: 13 jul. 2021.

POTYGUÊS

Um manifesto literário decolonial de demarcação do
imaginário-terra**Alessandra Guterres Deifeld**

Mestranda vinculada à linha de Estudos Literários e Culturais Latino-americanos, do programa de Pós-Graduação em Literatura (PPGLIT) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), e bolsista CAPES. Bacharela em Direito e Pós-graduada em Direito Constitucional pela Universidade do Vale do Itajaí (UNIVALI).
E-mail: alessandradeifeld@hotmail.com

Artur de Vargas Giorgi

Professor Adjunto de Teoria Literária da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Brasil. E-mail: <artur.vg@hotmail.com>. ORCID: <<https://orcid.org/0000-0003-0942-2595>>.

Resumo: O artigo faz uma reflexão acerca do potyguês, um manifesto literário proposto por João Nyn (2020), aqui pensado a partir da perspectiva decolonial como uma forma de demarcação do que se compreende como imaginário-terra. Inicialmente, abordamos o processo de constituição do indígena enquanto sujeito político e de direitos. Num segundo momento, a sua criação artística é considerada como um movimento estético-político que ocasiona um friso na projeção do Ocidente, projeção que em geral enquadra esse sujeito, arbitrariamente, na categoria Outro – o pluriverso indígena. A inflexão proposta é fomentada a partir da discussão teórica e crítica, tendo como objetivo expressar o potyguês como uma forma de retomada do saber ancestral capaz não só de ocasionar rupturas e a desierarquização das artes, mas também de evitar que a demarcação indígena no espaço simbólico fique à mercê da palavra historicamente tutelada. O produto desta *colheita* é a proposição do potyguês como uma nova travessia, sustentada pela literatura indígena contemporânea, que desaprende estereótipos, ao mesmo tempo em que legitima manifestações artísticas de corpos dissidentes.

Palavras-chave: Literatura indígena; Escrita-eco; Territórios; Imaginário-terra.

Resumen: El artículo reflexiona sobre el potyguês, un manifiesto literario propuesto por João Nyn (2020), aquí pensado desde una perspectiva decolonial como una forma de demarcación de lo que se entiende por imaginario-tierra. Inicialmente abordamos el proceso de constitución del indígena como sujeto político y de derechos. Luego, su creación artística es considerada como un movimiento estético-político que crea un friso en la

proyección de Occidente, que generalmente enmarca a este sujeto, de manera arbitraria, en la categoría Otro – el pluriverso indígena. La inflexión propuesta se basa en discusión teórica y crítica, intentando expresar el potyguês como una forma de recuperar saberes ancestrales capaces no solo de provocar rupturas y la des-jerarquización de las artes, sino también de prevenir que la demarcación indígena del espacio simbólico quede a merced de la palabra históricamente tutelada. Producto de esta cosecha es la propuesta del potyguês como un nuevo cruce, apoyado en la literatura indígena contemporánea, que desaprende los estereotipos y las legítimas manifestaciones artísticas de los cuerpos disidentes.

Palabras clave: Literatura indígena; Eco-escritura; Territorios; Imaginario-tierra.

INTRODUÇÃO

A escrita é uma das formas de elaboração do(s) mundo(s). Com a palavra escrita estabelecemos contatos, ou seja, criamos limites e também zonas de trânsito. Através da escrita podemos delinear os hábitos e o habitat, o reconhecimento individual e o enlace comunitário, o mundo material e o simbólico, o imaginário e a imaginação. Este é o ponto de partida deste trabalho, em que buscamos reforçar aquilo que já se inscreve na primeira linha da luta indígena: a demarcação de territórios. A luta por demarcação, que sem dúvida não se limita ao plano físico visível, é aqui a origem e igualmente o caminho a ser trilhado, através do manifesto político-literário que o Potyguês expressa e imprime no(s) mundo(s).

A luta por território é uma luta por vida. Isso significa que lutar por território é assumir uma posição contra a desintegração de corpos-territórios indígenas, esses sujeitos que foram historicamente marginalizados pelo ideário do colonialismo e suas práticas institucionalizadas. As práticas coloniais fundaram – diríamos: ficcionaram – Estados-nações que, por sua vez, seguem negando o próprio ventre e, nesse processo, estão sempre atualizando as formas e os métodos de desumanização e assujeitamento, perpetrados em desfavor de sujeitos indígenas.

Um dos caminhos possíveis para a ruptura da subjugação – que marginaliza corpos-territórios ao excluí-los dos centros de poder e menospreza suas linguagens – dá-se mediante a tomada da escrita. Em suma, trata-se aqui de reivindicar a palavra escrita como meio de demarcação da resistência e do re-existir indígena.

Entretanto, quando o presente é vivido sem a devida elaboração crítica do passado, ele se arrisca em repetir os equívocos da colonização e em ser

conduzido por metodologias pautadas pela colonialidade. Diante disso, no primeiro momento, realizamos uma breve contextualização histórica a fim de salvaguardar a memória e de embasar os caminhos (e descaminhos) propostos e percorridos. Já no segundo tópico, abordamos o potyguês, elaborado por Juan Nyn, como um ato de resgate da oralidade pautada na memória dos povos originários. É desse autor o manifesto de demarcação que retoma línguas faladas, pensadas e sonhadas, manifesto que a um só tempo se enuncia e apresenta a teorização, a metodologia e a expressão próprias do potyguês. Assim, no primeiro tópico apresentamos alguns aspectos do fim do século XX que abrem caminhos – políticos, jurídicos, sociais, teóricos, estéticos – para que o potyguês seja concebido no século XXI como aquilo que não existe e sempre existiu.

As raízes profundas do colonialismo perpassam o plano físico, visível e material, mas também o plano simbólico. Nesse sentido, como atos de luta contra essa violência estruturante da nossa sociedade, devem ser pensadas a reivindicação do reconhecimento do sujeito indígena, no âmbito internacional e nacional, nos anos 1970 e 1980, e a demarcação indígena na literatura, nos anos 1990, situação que inaugura o momento em que a literatura indígena contemporânea passa a ser registrada como tal. E, do mesmo modo, devem ser considerados o doutoramento de sujeitos indígenas a partir dos anos 2000 – uma conquista histórica e política de grande importância, que traz a escrita e os corpos indígenas para o ambiente acadêmico – e a consolidação da arte indígena contemporânea, fenômeno que nos situa, de forma mais enfática, a partir de 2010, num período de demarcação do imaginário como território, visando à desconstrução dos mitos, estereótipos e romantizações do pluriverso indígena, até então propagados como narrativa dominante pelo Ocidente e para o Ocidente.

Pensar espaço imaginário e simbólico como um território a ser demarcado é reconhecer o aspecto integrativo da cosmovisão indígena e sua aproximação com a perspectiva decolonial, que percebe natureza e cultura como um só fenômeno, assim como evidencia o interesse do Ocidente na desintegração do mundo daqueles que são arbitrariamente enquadrados na categoria Outro. Fragmentar os mundos indígenas é parte do projeto colonial que visa impulsionar a modernidade a partir da invasão e exploração dos colonizados. O esfacelamento de conceitos como espaço-tempo e corpo-território se mostra fundamental para a legitimação da invasão e do deslocamento territorial forçado, que foi enfrentado pelos povos indígenas ao longo dos séculos.

Em resposta à fragmentação como violento mecanismo de acesso, subjugação e obliteração de corpos-territórios indígenas, pensamos o potyguês como uma forma de criação integrativa daquilo que se vê com

aquilo que se imagina, atravessando imaginários e retomando narrativas através dessa forma de luta. Atravessar fronteiras é também demarcar.

Assim, entre o debate teórico e crítico, buscamos dar protagonismo ao eco ancestral da escrita de alteridade, produzida por corpos indígenas dissidentes, através da vogal gutural, cardíaca e originária de mundos – a vogal “Y” –, de modo que seja potencializado o alcance das vozes indígenas, e sejam superadas as fronteiras entre visível e invisível, humano e não humano, suscitando com isso novas estéticas, novos mundos possíveis no espaço comum.

A YDENTYDADE ANTES DA VOZ, AS VOZES ANTES DO ECO

Antes de tratar do que chamaremos de escrita-eco, é necessário compreender os processos que tornaram imagináveis a travessia da voz indígena para a literatura e sua posterior demarcação – a literatura indígena. A literatura indígena é aqui considerada uma literatura impressa, capaz de ecoar múltiplas vozes, culturas e tradições, capaz, com isso, de fazer ressoar a ancestralidade fundamental dos povos indígenas, uma vez que é pautada na cosmovisão experienciada e transmitida oralmente. Adotamos, portanto, o termo escrita-eco para fazer referência à oralidade que envolve por completo o fazer literário de corpos-territórios indígenas. Mas, antes, importa contextualizar política, social e juridicamente o percurso trilhado pelo ativismo indígena, como processo que nos conduz ao contemporâneo. Numa tentativa de precisar um recorte temporal na produção com efeito ancestral do indígena, aqui trataremos dos principais acontecimentos das últimas cinco décadas, que o legitimaram como sujeito.

Até o advento da Constituição da República Federativa do Brasil – CRFB/88, o indígena era compreendido como uma categoria transitória, retratado como uma identidade do passado, um alguém que já foi. Indígena era somente o que vivia aldeado, cujo trajeto natural seria urbanizar-se e, enfim, tornar-se civil. Tornar-se civil, por sua vez, implicava na abdicação étnica, em se desvincular da ancestralidade e das cosmogonias por ela ensejadas. Ser indígena, antes da CRFB/88, era ser, em termos jurídicos, sociais e políticos, um não sujeito, um [a]sujeito do passado que não foi e do futuro que não chega (NYN, 2020); era [r]existir em outra temporalidade, e ser, além de [a]sujeito, marginal.

A prática dos atos civilizatórios – atos que envolviam desde a posse de título de eleitor até a publicação de livros na condição de autor, reivindicando, portanto, a autoria – acarretava a descaracterização do ser indígena. A condição de indígena era, por si só, excludente da vida pública. Essa exclusão possuía raízes profundas, que alcançavam as questões territoriais, de maneira que, quanto menos sujeitos indígenas existissem ou

fossem reconhecidos como tais, menores seriam os territórios destinados à sua ocupação; além disso, assim que o [a]sujeito praticasse um ato civilizatório, tornava-se enfim “brasileiro”, o que significa que suas terras passavam a ser alienáveis e passíveis de invasão, sem que o Estado tivesse obrigação de interferir e resguardar esse direito. Benedito Prezina pontua que:

O indígena que tivesse prestado serviço militar, que possuísse título de eleitor, que tivesse capacidade para ganhar a vida, que fosse alfabetizado e participasse da vida nacional, seria emancipado, isto é, perderia a tutela e a proteção do Estado brasileiro. O mais grave é que, depois de 10 anos, suas terras seriam alienáveis, isto é, poderiam ser vendidas (PREZINA, 2006, p. 65).

Desse modo, percebemos o não reconhecimento dessa identidade como parte do projeto civilizatório – iniciado na invasão de Pindorama¹ – do Estado brasileiro que se apresentava como uma “emancipação indígena”, mas consolidava, de fato, o processo de apagamento desse sujeito na contemporaneidade. Trata-se de um projeto que se apresenta em duas faces, a restritiva e a emancipatória. A primeira se manifesta como um impedimento aos [a]sujeitos indígenas de acesso aos direitos considerados civilizados/civilizatórios, como por exemplo o direito de autoria, com o consequente ingresso no mercado editorial – ser publicado e ter divulgada a sua própria narrativa, por meio da voz literária –, a alfabetização em língua portuguesa e a participação na vida pública e política, em âmbito nacional, o que ocasionava certa desconfiguração identitária sob o escopo jurídico. A segunda acontece, ironicamente, a partir da reivindicação desses direitos tolhidos, reivindicação que resulta em uma falsa emancipação, já que, para o indivíduo, consiste em deixar de ser indígena e em se tornar civil, configurando-se assim como um dispositivo de exílio identitário. Em poucas palavras, antes da CRFB/88, ou o indivíduo era indígena, ou era civil – neste caso, sim, um sujeito político e de direitos, brasileiro.

A outorga da autoria, derivada da legitimação da identidade, só aconteceu após séculos de luta na esfera jurídica internacional, que posteriormente se refletiram no aparato legislativo nacional. Com a

¹ Pindorama é como alguns povos indígenas, dentre eles os Potiguaras, Mbyá-Guarani, Guarani Nhandewá e Guarani Kaiowá, se referem ao espaço territorial ocidentalmente denominado Brasil. Na língua dos povos falantes do tupi-guarani, Pindorama significa *Terra sem males*.

consolidação da identidade no âmbito jurídico-social (através da CRFB/88), os sujeitos indígenas passaram a assumir a condição de sujeitos epistêmicos, rompendo com as estruturas de colonialidade do saber e ocupando espaços político-sensíveis onde até então figuravam na condição de objetos de estudo (CURIEL, 2014). A autoria, tanto literária quanto teórica e epistêmica, é o que marca o fim da era da tutela da palavra indígena por não indígenas, ou seja, ela termina a colonização discursiva e realoca o sujeito indígena no presente.

Resguardada a identidade indígena, a voz indígena passa a ser impressa – já nos anos 1990 – com a finalidade de abrir-se para além das aldeias e de ecoar, através de corpos indígenas dissidentes e diversos, no Ocidente já transformado num mundo outro².

A escrita, quando de autoria indígena, é utilizada para apontar os deslocamentos identitários vivenciados por esses sujeitos e, ao mesmo tempo, manifestar seu retorno para essa identidade, já que se trata de uma voz-práxis estética-política, ligada à tradição ancestral que constitui um “mosaico literário contemporâneo que pode vir sob a forma de ritos, cantos, mitos, ficção, histórias, entre outros” (DORRICO, 2017, p. 220). Ademais, a luta que resultou no direito de autoria era e é uma luta pela palavra, seja ela escrita ou oral. É a manifestação do desejo de liberdade de expressão e autonomia para acusar tanto as tentativas de deslocamento identitário que ocorreram ao longo da história quanto as novas identidades que se reformularam, no processo de re-contar o passado, através da memória (HALL, 1999).

A primeira superação após a consolidação da identidade se apresenta com a demarcação da literatura, compreendida como território imaginário e simbólico, por meio de um sequestro terminológico que resulta no que se denomina literatura indígena contemporânea. Trata-se do ato de

² Referenciar a eclosão do que passa a se entender como literatura indígena nos anos 90 não é o mesmo que dizer que sujeitos indígenas só começaram a escrever a partir desta década. Pelo contrário, a escrita indígena já acontecia muito antes – e independentemente – da colonização; ocorre que ela se manifestava fora dos parâmetros ocidentais, através de pinturas, grafismos e de forma não alfabética (tupi-guarani). Entretanto, essa última expressão foi utilizada pela sociedade civil brasileira e referendada pelo aparato jurídico-legislativo para deslocar o sujeito do pertencimento de seu povo. Escrever não era “coisa de índio”, logo, quando um sujeito escrevia e publicava, indígena não poderia ser; automaticamente sua produção não seria catalogada como literatura indígena. A literatura indígena apresenta três momentos. Neste trabalho vamos nos ater ao terceiro, que versa sobre a literatura indígena contemporânea, sobre o território da literatura já demarcado e sobre a catalogação em vias de se consolidar.

circunscrever, no campo literário, a autoria originária de sujeitos indígenas, antes à margem das categorizações canônicas do Ocidente; um gesto político e estético que possibilita, por um lado, a problematização desse mesmo cânone ocidental, e, por outro, a leitura e compreensão da escrita indígena por via de outra tradição e temporalidade, no agora.

Por se tratar de uma literatura originada na ancestralidade, a escrita de autoria indígena é teorizada ao mesmo tempo em que se enuncia, isto é, ao expressar-se, no momento em que é escrita e lida pelo sujeito indígena, estabelece os próprios critérios de análise e seus parâmetros estruturais. Essa tradição oral não tem a pretensão de ser grafada e reconhecida de acordo com os padrões da literatura ocidental; ao contrário, reivindica o espaço da/na literatura justamente para poder se escrever a seu modo, de acordo com a sua singularidade, evidenciando a relação entre identidade, auto-história, deslocamento e alteridade, atenuando, com isso, a tensão existente entre oralidade e escrita, e fortalecendo, enfim, a ecocrítica enunciada pelo sujeito indígena, intrínseca ao seu modo de existir no/com o mundo.

A literatura indígena contemporânea exige, portanto, um outro letramento estético-literário para que se compreenda o teor político, reivindicatório, cosmológico e demarcatório que cada livro imprime no Ocidente, principalmente tendo em vista que a concepção de humanidade³ na cosmovisão indígena é diferente da compreensão de humanidade do Ocidente – humano e não humano –, e que essa diferenciação se reflete tanto na integração do sujeito indígena com territórios, sejam eles físicos ou não, quanto na formação do inconsciente coletivo nativo e, conseqüentemente, da literatura que resulta dessa construção.

Em decorrência desse esfacelamento de fronteiras entre humano e não humano, há uma série de compreensões que efetua uma distinção crucial para o entendimento da relação entre povos indígenas e Ocidente. Uma delas é a separação entre natureza e cultura. Como teoriza o pensamento

³ Aqui não estamos falando da concepção de humanidade imposta pela modernidade, que desumanizava indígenas sob o argumento de que não possuíam almas, a partir da ótica do catolicismo eurocêntrico, que mais tarde se materializaria no conceito de colonialidade do ser elaborado por Nelson Maldonado Torres. Trata-se da noção de humanidade elaborada pela cosmovisão indígena que reconhece a pedra como um ser em estado meditativo tão sensível, consciente e espiritual como o *homo sapiens*. Por isso, como veremos, diz-se que a literatura indígena na forma impressa representa o ecocídio de um ente encantado, a árvore, no sentido de evocar novamente o caráter integrativo e indissociável de natureza e cultura.

decolonial, tais noções são compreendidas pela cosmovisão indígena como algo indissociável. A fragmentação, por sua vez, é um sistema próprio do Ocidente, fundamental, como sabemos, para a racionalização das formas disciplinares que empregam métodos de análise supostamente objetivos, com os quais os fenômenos do mundo, inclusive os mundos indígenas, são devassados, decompostos, servindo como “objetos de estudo” para ciência mais rigorosa. Claro, nunca houve neutralidade na visão laboratorial da ciência moderna: a fragmentação é uma forma de construção do “objeto”, o Outro, aqui, os povos indígenas.

Assim o Ocidente opera a desestruturação das formas de organização das sociedades indígenas, desconectando os povos nativos de suas histórias, territórios, línguas, relações sociais, afetos, formas de sentir e de interagir com o mundo, facilitando a sua colonização espiritual. Numa tentativa de fragilizar a identidade, a fragmentação inerente à colonização e à colonialidade institucionalizada tornou os imaginários-terra tão passíveis de invasão quanto os corpos-territórios. Nesse sentido, María Lugones pontua que:

A colonialidade do poder introduz uma classificação universal e básica da população do planeta pautada na ideia de “raça”. A invenção da “raça” é uma guinada profunda, um giro, já que reorganiza as relações de superioridade e inferioridade estabelecidas por meio da dominação. A humanidade e as relações humanas são reconhecidas por uma ficção em termos biológicos (LUGONES, 2008, p. 78).

Em oposição à fragmentação ocidental, Jaider Esbell (2018) postula que indígena e arte são de origem comum indissociável. Para o artista, sujeitos indígenas têm se utilizado da arte – da sua força/poder de atração – para empoderar o campo cosmológico. O objetivo é evidenciar a integração da humanidade com o meio ambiente, um gesto tão fundamental quanto potente, em sua capacidade de questionar a historiografia oficial e as dicotomias ocidentais decorrentes do processo de colonização que subjuga o ser, o saber e o poder indígena.

Daniel Munduruku, por sua vez, ao refutar a fragmentação, traz outros argumentos atrelados à perspectiva transtemporal da ancestralidade, argumentos que reforçam o caráter integrativo da cosmovisão indígena. Essa cosmovisão

[...] é mais envolvente, pois acredita que os fatos e os acontecimentos estão integrados por um conjunto de fatores que unem o tempo. Isso significa que trazem presente e passado em um único movimento: não há presente sem passado, e não há passado se não houver presente. Em outras

palavras, o presente é a atualização do passado, e o passado é o sentido do presente. Simplificando, é o modo ancestral – porque não começou apenas com os indígenas brasileiros – de ver os acontecimentos que regem a vida da gente (MUNDURUKU, 2017, p. 19).

A integração postulada pelo autor ganha abrangência à medida que o pertencimento do sujeito indígena é reivindicado:

O indígena se sente como pertencente à natureza, como uma espécie entre as outras, ainda que a mais importante. Ao pensar assim, o indígena compreende que sua participação na grande teia da vida é, basicamente, fortalecê-la para que todos os seres vivos possam usufruir das dádivas que ela oferece. Dessa maneira, os indígenas sentem que estão contribuindo para “manter o céu suspenso” e que são partícipes na cocriação do cosmos, em parceria direta com todos os outros viventes (MUNDURUKU, 2017, p. 53).

A literatura indígena contemporânea se consolida, por intermédio de seus inúmeros autores, à medida que denuncia o privilégio epistêmico do Ocidente, um privilégio que coloca o sujeito indígena na condição de subalterno e de objeto de conhecimento. Denunciar essa condição é apontar a violência e também as lacunas de sistemas teóricos que não comportam a cosmovisão indígena e acabam por reiterar certas opressões estruturais – racismo, heterossexualidade, colonialismo, classismo etc. O que observamos é que a literatura enunciada por corpos indígenas é lírica-e-política, pois, ao mesmo tempo em que imprime vozes poéticas, se manifesta como um sistema teórico que proporciona os aparatos necessários para a tradução dessa escrita.

É o que Ochy Curiel, apoiada em Zulma Palermo, reafirma como:

[...] uma ética libertária com uma genealogia própria, que se coloca fora das categorias criadas e impostas pela epistemologia ocidental e rompe com a diferença epistêmica colonial entre o sujeito cognoscente e os sujeitos a ser conhecidos, diferença que leva à exclusão e à invisibilização do saber de sujeitos subalternos (CURIEL, 2014, p. 17).

Nesse sentido, a própria literatura indígena contemporânea, posta sob a perspectiva decolonial, que não se limita à análise epistêmica, tem se encarregado de fazer uma etnografia a partir das experiências de colonialidade de sujeitos indígenas; condição que explica a catalogação da literatura de autores como Eliane Potiguará como híbrida, tendo em vista

que, a partir do sistema estético-político indígena, a literatura é circunscrita de modo integrado, ensejando uma voz literária coletiva que apresenta outras circunscrições antropológicas, territoriais e imaginárias. O hibridismo é, portanto, o modo indígena de [des]fazer arte-vida e literatura.

A arguição da colonialidade do saber se sustenta quando percebemos que pesquisa, metodologia e busca pelo conhecimento estão profundamente associadas ao imperialismo e às práticas coloniais, ao serem instrumentalizadas pelo Ocidente para, por exemplo, medir faculdades cognitivas de um pluriverso – os povos indígenas – enquadrado na categoria Outro. De maneira geral, essas práticas de coleta, classificação e reapresentação de conhecimento acerca dos povos indígenas dizem mais sobre a visão do Ocidente do que sobre o que é visto como “objeto de estudo”. A literatura de autoria indígena surge de modo a situar a pesquisa como “um lugar revelador de luta entre interesses e modos de conhecimento do Ocidente e interesses e modos de resistência do Outro – [povos indígenas]” (SMITH, 2018, p. 12), apresentando uma contra-história da modernidade experienciada pelo colonizado – a colonialidade.

Concebida na memória que se transmite oralmente, a literatura indígena é uma escrita-eco composta – e que comporta – uma multidão de vozes, considerando que suas narrativas se constroem de vivências e testemunhos coletivos. Da mesma forma, a estética manifestada pelo autor do livro de literatura indígena não é sua, e sim do povo ao qual pertence. A literatura indígena apresenta uma ruptura com a autoridade do autor, inscrevendo-se como uma literatura de alteridade e autonomia que fortalece o coletivo, qual seja, a comunidade-nação indígena que partilha entre gerações o saber ancestral. Quanto ao aspecto crucial da memória nos processos de criação indígena e ao modo como ela conecta e consolida o sujeito ao povo – o eu ao nós –, Daniel Munduruku elucida que:

A Memória é um vínculo com o passado, sem abrir mão do que se vive no presente. É ele quem nos coloca em conexão profunda com o que nossos povos chamam de tradição. Fique claro, no entanto, que tradição não é algo estanque, mas dinâmico, capaz de nos obrigar a ser criativos e a dar respostas adequadas para as situações presentes. Ela, a Memória, é quem comanda a resistência, pois nos lembra de que não temos o direito de desistir, caso contrário, não estaremos fazendo jus ao sacrifício de nossos primeiros pais. É interessante lembrar que a Memória é quem nos remete ao princípio de tudo, às origens, ao começo, a Um criador. É ela quem nos lembra de que somos fio na teia da vida. Apenas um fio. Sem ele, porém, a teia se desfaz. Lembrar disso é fundamental para dar sentido ao nosso estar no mundo. Não como O fio, mas como Um fio. Ou seja, lembrar que somos um conjunto, uma sociedade, um

grupo, uma unidade. Essa ideia impede que nos acerquemos da visão egocêntrica e ególatra nutrida pelo Ocidente (MUNDURUKU, 2017, p. 116-117).

O sujeito principal da narrativa indígena é o nós, expressado a partir da ótica do eu, sujeito histórico, que se inclui nessa coletividade. Partindo dessa compreensão, Julie Dorrico elabora o conceito de *eu-nós lírico-político*:

Compreendemos o ‘eu-nós’ como uma intrínseca relação de alteridade que une à voz e à autoria individual, o ‘eu’ enquanto sujeito histórico, o ‘nós’, a memória coletiva/mítica da tradição ancestral comunitária. Isto é, esse conceito problematiza e leva-nos a teorizar a especificidade do material indígena publicado no impresso que envolve esse conceito que consideramos fundamental no âmbito literário indígena contemporâneo: a autoria coletiva e a autoria individual enquanto correlação intrínseca. O primeiro refere-se à manufatura da obra em caráter coletivo, explicitado no momento da sistematização apresentada por Behr; o segundo representa este terceiro momento em que encontramos os escritores indígenas na atualidade, apropriando-se de ferramentas como a escrita e a mídia para autoexpressão.

Em outras palavras o ‘eu-nós’ é o reconhecimento das formas das pessoas (eu, singular, sujeito histórico; nós, plural, sujeito mítico) coabitando a narrativa indígena como forma de expressão que se formula na alteridade indígena, ainda que a narrativa, crônica, romance, conto, ficção (todos ao modo indígena) assinale nome individual e automaticamente dê-se a alcunha de autoria individual. Nesse caso, é preciso ver a matéria ancestral existente na criação estética, é preciso reconhecer que “os mitos da comunidade constituem fonte de inspiração extremamente presente e inesgotável” (BEHR, 2017, p. 275). (DORRICO, 2017, p. 226).

A partir da elaboração feita por Julie Dorrico podemos compreender que a literatura indígena contemporânea resulta da vivência do autor no contexto coletivo; é a impressão do que se vive, enquanto sujeito histórico singular que partilha, no entanto, da memória coletiva, generosamente plural, de toda uma comunidade. A memória coletiva é a voz-práxis enunciada pelo sujeito histórico que a acessa, como parte dessa totalidade. A matéria que enseja a literatura indígena pertence também ao autor, mas não é somente dele ou criação que parte do seu imaginário individual.

No que concerne ao sentido *lírico-político*, Julie Dorrico esclarece que:

Compreendemos o predicado ‘lírico-político’ partindo de uma epistemologia própria ao universo indígena e considerando o movimento de resistência pelo qual militam. O termo lírico-político é um conceito formulado a fim de captar a expressão adveniente dos próprios indígenas que, buscando na ancestralidade a matéria para expressão e na violência histórica a matéria para resistência, marcam a cena literária na contemporaneidade pela conjuntura cultural e específica que apresentam. ‘Lírico-político’, portanto, é a expressão da memória e da alteridade sob o signo de resistência. Tal conceito ‘eu-nós lírico-político’ justifica o que temos chamado de voz-práxis indígena, atuação literária e política em defesa de sua condição de minoria, a partir da sua diferença e da sua singularidade (DANNER; DORRICO, 2017, p. 130) (DORRICO, 2017, p. 226).

A designação *lírico-político* está relacionada com a emergência da literatura indígena contemporânea, fruto dos empenhos do ativismo indígena dos anos 1970, que pleiteou por identidade, autoria-alteridade, auto-história e fomentou uma literatura de denúncia que permite o [re]contar da história, ao mesmo tempo em que reivindica um espaço político, sensível, territorial e imaginário, fazendo da literatura um instrumento de impressão da luta indígena. Da mesma forma, direção e intensidade poéticas, pois, entranhadas numa cosmovisão que possui outra compreensão acerca do humano e não humano e se relaciona de outra maneira com essas [não]humanidades; a voz-práxis indígena é um grito que ocupa espaços e demarca territórios. Em razão disso, representa uma intervenção política, jurídica e social.

Há na escrita impressa, ou seja, na literatura indígena que circula no mercado editorial, certa sobreposição da ocidentalização à cosmogonia de alguns povos, já que publicar de modo impresso e ter sua voz ecoada para além da aldeia exige o ecocídio representado pelo assassinio de um ente encantado: a árvore. O manuseio desse meio capaz de construir pontes e propiciar travessias entre-mundos ainda está imerso em aspectos da colonização e categorizações ocidentais que refletem a sobreposição cultural e a marginalização de uma cultura diante da outra. Originariamente, os povos indígenas possuem outro tipo de relação com a pesquisa que resulta na escrita, compreendendo-a como uma *colheita*, de modo que todas as informações colhidas e apreendidas no estudo da tradição indígena ou de algum povo específico devem retornar ao ambiente de onde foram colhidas; retornando esses saberes ao seu meio, beneficia-se a comunidade e contribui-se, harmoniosamente, com o meio ambiente, o que atende à ideia – à urgência – de sustentabilidade cultural. Em síntese, a ecocrítica é a

estrutura do lírico-político e, conseqüentemente, o pano de fundo da literatura indígena.

O sequestro terminológico expressado na demarcação “literatura indígena” permite o re-contar da história ao provocar um ruído na narrativa hegemônica do Ocidente: quando denuncia a este outro mundo a face bárbara indissociável da civilização moderna, a colonialidade e suas implicações, que afetam, em especial, os povos indígenas. Além de ser um ato de resistência, essa demarcação representa também a superação dos apagamentos decorrentes de uma catalogação editorial que já categorizou essa produção como “cultural”, “folclórica” e “infantil/infantojuvenil”, subtraindo as cosmogonias – e ambientando cosmovisões somente de modo antropológico –, as escrevivências e as epistemes dessa oralidade ecoada na escrita.

Por fim, como explica Kaká Werá Jecupé, a literatura indígena contemporânea tem se mostrado como uma “arma de defesa do povo” (JECUPÉ, 2020, p. 37), para que suas narrativas não sejam apagadas ou sobrepostas pela história do colonizador e, sobretudo, para reafirmar a principal luta indígena: demarcar territórios – que não se restringem, como destacamos, ao domínio físico e material.

Em suma, a demarcação indígena na literatura – que a denomina como literatura indígena – indica que teoria, episteme, cosmovisão, literatura, autobiografia e historiografia podem estar entranhadas e integradas num único livro de autoria indígena. Isto é, à medida que determinada contra-história é narrada, o referencial teórico do sistema que rege essa produção é apresentado e contextualizado pelo autor eu-nós, produzindo efeitos éticos, ou ainda, lírico-políticos.

POTYGUÊS: TERRITÓRIOS OUTROS

Reconhecida a identidade, outorgada a autoria e demarcada a literatura, nos anos 2000 se iniciou, de forma mais contínua, o processo de doutoramento de sujeitos indígenas que, auxiliados por outros pensamentos teóricos enunciados a partir do espaço denominado América Latina, construíram pontes para a literatura indígena contemporânea nas produções científicas das universidades, utilizando as próprias mitologias e metodologias como fonte e referencial para interpretar e analisar diferentes realidades.

O doutoramento de indígenas foi essencial para o reconhecimento de que essa literatura circulava em outra tradição e pertencimento, portanto, a um sistema etnográfico diferente do imposto pelo cânone que majoritariamente

circula nos espaços acadêmicos e reforça a colonialidade do saber, conceituada pela inflexão decolonial como:

[...] um tipo de racionalidade técnico-científica, epistemológica, que se coloca como o modelo válido de produção do conhecimento. O conhecimento, nessa visão, deve ser neutro, objetivo, universal e positivo. Como aponta o colombiano Santiago Castro-Gómez, ele pretende estar em um ponto zero de observação, capaz de traduzir e documentar com fidelidade as características de uma natureza e uma cultura exóticas. Trata-se de um imaginário proposto de uma plataforma neutra, um ponto único, a partir do qual se observa o mundo social, que não poderia ser observado a partir de nenhum ponto, assim como fazem os deuses. A partir daí, cria-se uma grande narrativa universal na qual a Europa e os Estados Unidos são, simultaneamente, o centro geográfico e a culminação do movimento temporal do saber, onde se subvaloriza, ignora, exclui, silencia e invisibiliza conhecimentos de populações subalternizadas. A subalternidade aqui é a do outro, portanto, não é o homem heterossexual, pai, católico, letrado, com privilégios de raça e classe, nem muitas mulheres com esses privilégios. É essa outridade que é estudada, investigada, é tornada exótica, é explorada, desenvolvida e precisa de intervenção (CURIEL, 2014, p. 9-10).

A decolonização do saber ancestral dos povos originários de Pindorama é o primeiro passo para a desierarquização dos conhecimentos; ele aponta para a urgência em demarcar o imaginário dos colonizados a fim de fazer ruir o exotismo que deturpa outras formas de existência e de conhecimento. Dessa forma, o movimento de decolonização do saber ganha escopo epistêmico na academia, mas reverbera para além das epistemologias, manifestando-se em outras expressões artísticas de retomada estética, tal como o *Potyguês* (2020).

Para evitar que a demarcação indígena na arte fique à mercê do domínio da palavra, de seus significados e significantes ocidentalizados, ou que a linguagem seja novamente deturpada e utilizada para fins etnocidas, a Arte Indígena Contemporânea tem tecido fios que integram, cada vez mais, natureza, cultura e espírito, com a finalidade de demarcar não só territórios físicos e visíveis, mas também territórios invisíveis. Nesse sentido, o potyguês surge como um manifesto literário em resposta à supressão

linguística sofrida pelos povos indígenas a partir das instituições de Anchieta. A principal delas representada no apagamento da vogal gutural, sagrada e cardíaca “Y”, que origina o tupi-guarani e todos os elementos da natureza⁴. Num sequestro do alfabeto greco-latino, João Nyn (2020) propõe uma demarcação indígena Potiguara no português, a partir de sua fusão com o tupi-guarani, parindo-expurgando-sangrando-gorfando assim o potyguês.

O potyguês se coloca como manifesto na língua trazida pelas caravelas. Aqui o potyguês é pensado como uma marca de jenipapo que retoma a memória ancestral das palavras e se expressa no afundamento de todos os “is” do português, com a sua substituição pela letra “y”. Através do potyguês, a presença dos povos indígenas é demarcada na história narrada pela língua que, enquanto registra, subjuga a oralidade à escrita.

A supressão da vogal “y” pela língua portuguesa é parte do processo colonial e da colonialidade que visam fragmentar os mundos indígenas, em especial, no caso do recorte desse artigo, os falantes do tupi-guarani⁵, cujas memórias e cosmogonias são transmitidas oralmente. Dentro da tradição oral, o apagamento de uma letra representa, também, o apagamento de um som e, conseqüentemente, de ritos e tradições registradas e transmitidas por esse som. Assim, a interferência do português ao se desfazer da vogal “y” não se limita à língua, atravessa a tradição oral na tentativa de turbar, apagar, dizimar e provocar o etnocídio da cosmovisão dos povos que tem em “YY”, que significa *água*, a origem da vida, o ponto de partida, onde tudo se inicia.

Enquadrado em material livresco em 2020 por João Nyn, multiartista do povo Potiguara, na obra *Tybyra: uma tragédia indígena brasileira*, uma dramaturgia bilíngue, o potyguês é apresentado pelo autor como uma contemporização do tupi-guarani, realocando-o no entre-lugar do passado que não foi e do futuro que não chega: o agora. Os povos indígenas falantes do tupi-guarani compreendem que a cura se dá na língua, na fala e na oralidade, como vocalização da memória e evocação da ancestralidade, sendo o potyguês um eco capaz de tornar a literatura indígena ainda maior, na medida em que perturba a colonização estética do imaginário coletivo e demarca esse território invisível.

⁴ Em tupi-guarani yy, é considerada a primeira palavra e significa água, ywy significa terra, ywá significa céu e ywyrá significa árvore.

⁵ Dentre os povos da família tupi-guarani estão os Potiguara, Mbyá-Guarani, Guarani Nhandewá e Guarani Kaiowá.

O potyguês consiste num processo de criação espiritual-coletiva e de desaprendizagem pela imaginação, surgindo de um ato de resgate que se dá pelo atravessamento de memórias coletivas. O potyguês não objetiva tornar-se língua, e sim um ruído incômodo no português, com a pretensão de atrair o inconsciente estético do colonizado para a gênese etnográfica dos povos falantes do tupi-guarani. João Nyn (2020) justifica e propõe o potyguês no seguinte contexto:

Por quê?

Porque Y é a vogal sagrada Tupy-Guarany.

Porque o Brasyl é um país sem pyngos nos “i”s.

Porque as línguas yndígenas brasyleyras não são alfabéticas.

Potyguês é um manifesto lyterário e se apropria do alfabeto grego latyno para fazer uma demarcação Yndígena Potyguara no Português; ydyoma este que veyo nas caravelas de Portugal, assym como o Espanhol, da Espanha, e o Ynglês, da Ynglaterra, e que não são, obvyamente, oryundos daquy.

NENHUMA DESSAS LÍNGUAS É DA AMÉRYCA!

[...] Améryca também é uma fycção, uma Matryx Colonial com nome dado em homenagem a um colonyzador. ABYA YALA, na língua do povo Kuna, sygnifyca “Terra Madura”, “Terra Viva” ou “Terra em Florescimento”. É como os Movymentos Yndígenas Contemporâneos desse continente a têm chamado.

Como é feyta a manutenção da nossa memória?

Potyguaras são povos dos sonhos.

Não há fronteyras entre arte e vyda.

Toda cryação é um ato espyrtual e coletyvo.

[...] A maior Pauta dos Movymentos Yndígenas do mundo é a Demarcação de Terras. Uma Pendência que nos prende ao ano de 1500, por ysso não exyste o perýodo Pós-Colonyal. É possývel demarcar terrytóryos fýsycos sem Demarcar Ymagynáryos?

A mente é um terrytório. O YMAGYNÁRYO é terra.

[...] Portanto, essa é uma forma que cryey para ressygnyfycar a mynha Ydentydade Yndýgena Contemporânea e propor uma nova escryta que gere estranhamento e reflexão, já que Potyguaras são Tupys e, assim como Guaranys, falam Tupy-Guarany.

Em Tupy-Guarany, temos 7 vogays: A, E, I, O, U, Y & o Sylêncyo, de onde tudo vem, para onde tudo vay (NYN, 2020, p. 12-14).

O potyguês é, assim, uma intervenção no inconsciente estético que antecede e sucede o silêncio, uma suspensão cognitiva que pede desaprendizagem, uma prática que cria uma metodologia decolonial e que constrói à medida que desconstrói. Escrever em potyguês é denunciar, resistir e re-existir dentro e fora da linguagem, no visível e no invisível, no real e no imaginário.

A supressão da vogal “y” do tupi-guarani é uma violência étnica que denuncia como o colonialismo e o imperialismo estruturam a experiência indígena na modernidade (SMITH, 2018); dessa forma, o potyguês se apresenta como retomada, manifesto capaz de expandir a potência da decolonização que se dá na língua.

O potyguês é perpassado pela noção de que a palavra, antes de ser palavra, é imagem acústica; antes, som; e, antes ainda, imaginação. A imaginação que antecede é a mesma que procede a criação do potyguês, que denuncia a violência linguística e expressa o ato de criação como caminho para cura; a partir do potyguês, vislumbra-se o futuro no passado, ou ainda, um presente minado por passados que não foram. Ao reabilitar a letra “y”, reabilita-se também a potência do sonho como propulsor das línguas indígenas e, conseqüentemente, como influenciador da língua que se diz oficial.

No livro em questão, além de apresentar o potyguês, João Nyn narra, de forma transtemporal, a história de Tybyra, indígena Tupinambá que foi a primeira pessoa TBLG⁶ assassinada pelo Estado brasileiro, denunciando a colonialidade que há por trás – por dentro e na frente – das dicotomias de

⁶ TBLG é a forma invertida de escrever LGBT, adotada por João Nyn, que tem por objetivo dar protagonismo para as letras que correspondem aos grupos mais invisibilizados.

gênero e sexualidade que demonizaram as relações de sujeitos indígenas; e denunciando, ainda, a imposição arbitrária das categorizações do que ocidentalmente se compreende como gênero em corpos indígenas dissidentes. O autor evidencia o assassinio afetivo perpetrado pela colonização e o gênero como resquício da colonialidade. João Nyn (2020, p. 99-100) explica que:

Essas análises e suposições são todas contadas por pesquisadores brancos que geralmente colocam sygnifycados na conta dos povos yndýgenas, sem ao menos dyzer de qual etnya estão falando. Pegam a palavra, o contexto e unem ao que pode ser mays dyreto e fácył dentro da perspectyva de sygnos. Longe das obvydades sensacyonalystas que unem sygnifycados de ontem com noções de agora, a semelhança sonora entre Tybyra e Ywyrá (árvore) e o conhecymto prévyo de que nossas lýnguas natyvas foram deformadas pela necessitydade do ato de documentar, ynycyada pelos jesuýtas, fyzeram com que dentro da mynha pesquysa, Ywyrá fosse o sentydo que transpassasse mynha cryação fyccyonal da exystêncyã dessa ancestral Nhe'é Mokõe (duas almas). Dyvydyda ao meyo, como as árvores da Amazônia e todas as outras florestas do Brasyl, nossas populações, dyssyidentes de gênero e sexualydade, seguem sendo desmatadas, elymynadas e devastadas. Quando envelhecemos, vyramos árvores, árvores são ancestrays vyvas, então Tybyra é de onde sou semente.

[...] Sendo assym, este lyvro, árvore-papel em tuas mãos, propõe-se a ser uma carta transtemporal sobre nossas exystêncyas, para que nossas corpas não colham apenas a vyolêncyã como herança. Um flerte com o teor hystóryco e as estruturas clássycas, deformando e reformando memóryas (NYN, 2020, p. 99-100).

O potyguês é uma ferramenta decolonizadora que ecoa contra-histórias, modos de conhecimento e resistência dos povos indígenas, ao mesmo tempo em que traz à tona as supressões linguísticas produzidas pela colonialidade, explicitando como o apagamento de uma vogal sagrada na cosmovisão dos povos falantes do tupi-guarani desencadeia um processo de exílio que pode levar à morte identitária, já que a linguagem é um instrumento de legitimação da identidade. Trata-se, subseqüentemente, de obliterar esse sujeito do imaginário do colonizado, fazendo com que tudo que se sabe sobre ele seja uma construção anedótica da categoria Outro idealizada pela figura do pesquisador (SMITH, 2018).

Pensar sobre a demarcação do imaginário é partir do entendimento de que a colonialidade abstrai o Outro de sua própria experiência e coloniza o ensinando sobre ele mesmo, fazendo com que sua esquia da estrutura estereotipada deslegitime sua identidade. Demarcar o imaginário é, portanto, uma extensão da ruptura provocada pela literatura indígena que, ao dar voz e protagonismo literário ao sujeito que experiencia a colonialidade em todas as suas mutações desde 1500, permite que esse sujeito se aproprie das ferramentas do Ocidente – a escrita, a pesquisa, a linguagem no modo ocidental – para atormentar as lógicas estranhas às suas cosmovisões e arbitrariamente impostas sob seus corpos, tais como gênero, cisgeneridade, heterossexualidade, dentre outras lógicas contrárias ao caráter integrativo de seus mundos.

Originado na chave literatura-memória, o potyguês confronta essas e outras cicatrizes decorrentes das imposições coloniais e questiona se todas elas são passíveis de cicatrização, ou se continuarão abertas como um sinal de que a guerra iniciada pela colonização castradora de formas de ser, saber e poder nunca acabou. Dentre as feridas confrontadas, está a separação entre natureza e cultura que silencia a floresta e a voz dos povos da floresta.

O potyguês é uma nova travessia traçada pela literatura indígena contemporânea que desaprende a estereotipização de um Outro criada pelo Ocidente, abrindo espaço para uma retomada no imaginário-terra através do resgate fonético da vogal gutural “y”, vogal que antecede o silêncio [re]criador de mundos que comportam pluriversos, singularidades e heterotopias.

A revolução estética apresentada pelo potyguês nos apresenta uma outra história do saber que nos leva a uma travessia concebida na polivocidade de memórias – eu-nós – capazes de fazer ressoar antigos sons e de manifestar um imaginário a ser demarcado, assim como a própria demarcação.

REFERÊNCIAS

CURIEL, Ochy. Construindo metologias feministas a partir do feminismo decolonial. In: jornada de metodologia de pesquisa feminista e sua aplicação no âmbito dos direitos humanos, da violência e da paz, **Anais**, San Sebastián-Donostia, v. 06, p. 1-22, 2014.

DINATO, D. ReAntropofagia: a retomada territorial da arte. **Modos. Revista de História da Arte**. Campinas, v. 3, n. 3, p. 276-284, set. 2019. Disponível em:

<<https://www.publonline.iar.unicamp.br/index.php/mod/article/view/4224>>. DOI: <https://doi.org/10.24978/mod.v3i3.4224>.

DORRICO, Julie. A oralidade no impresso: o 'eu-nós lírico-político' da literatura indígena contemporânea. **Boitatá**, Londrina, n. 24, p. 216-233, ago. 2017.

ESBELL, Jaider. **Territórios: arte indígena contemporânea e o grande mundo**. arte indígena contemporânea e o grande mundo. 2018. Disponível em: <http://www.jaideresbell.com.br/site/2018/06/14/territorios/>. Acesso em: 12 jan. 2021.

GOULARTE, Raquel da Silva; MELO, Karoline Rodrigues de. “A lei 11.645/08 e a sua abordagem nos livros didáticos do ensino fundamental”. **Entretextos**. Londrina, v. 13, n. 2, p. 33-54, jul./dez. 2013.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 3. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

JECUPÉ, Kaká Werá. **A terra dos mil povos**. 2. ed. São Paulo: Editora Peirópolis, 2020.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LUGONES, María. Colonialidade e gênero. **Tabula Rasa**, n. 9, p. 73-102, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1794-24892008000200006&script=sci_abstract&tlng=pt>. ISSN 1794-2489.

MUNDUKURU, Daniel. **Mundukurando 2: sobre vivências, piolhos e afetos**. São Paulo: Uk'A Editorial, 2017.

NYN, João. **Tybyra: uma tragédia indígena brasileira**. São Paulo: Selo Doburro, 2020.

POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. 3. ed. Rio de Janeiro: Grumim, 2019.

PREZIA, Benedito. **Marçal Guarani: a voz que não pode ser esquecida**. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Decolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas**. Trad. Roberto G. Barbosa. Curitiba: Editora Ufpr, 2019.

UMA TRAJETÓRIA MILITANTE NO RÁDIO NA AMAZÔNIA

Florêncio Almeida Vaz Filho

Indígena do povo Maytapu (Pará), graduado em Ciências Sociais (UFRJ), mestre em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade (CPDA/UFRRJ) e doutor em Ciências Sociais/Antropologia (PPGCS/UFBA). É professor no Programa de Antropologia e Arqueologia (PAA) na UFOPA. Estuda povos indígenas e comunidades tradicionais na Amazônia, festas e pajelança. e-mail: florencioalmeidavaz@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5514-1148>

No campo da comunicação na Amazônia, não é difícil encontrar programas de rádio em que a fala, as crenças e o modo de ser dos povos tradicionais são ridicularizados e tratados como folclore¹. Normalmente, nesses programas, há uma tendência de reforçar a visão de que as populações amazônicas têm uma espécie de subcultura em processo de desaparecimento, conforme avança a “civilização”. Não é à toa que muitos indígenas, quando vêm para a cidade, preferem negar suas origens para evitar preconceito e discriminação.

A partir dessa realidade, pergunto: como mostrar de forma adequada as crenças, costumes e valores dos povos da Amazônia em uma emissora de rádio? Para mim, *o primeiro desafio do comunicador é superar essa visão preconceituosa e encarar a cultura dos moradores da Amazônia como portadora de uma dignidade própria e merecedora de respeito*. Para contribuir com esta reflexão, vou dar um testemunho da minha própria relação com o rádio, particularmente a Rádio Rural de Santarém, no Estado do Pará, Amazônia Brasileira. Essa experiência talvez possa ser útil para outros profissionais da comunicação na região.

Sou indígena do povo Maytapu, aldeia Pinhel, no baixo rio Tapajós, Estado do Pará, Brasil. Em outubro de 1997, retornei a Santarém depois de

¹ Usamos o termo folclore no seu sentido pejorativo, que se refere aos costumes de moradores da zona rural, vistos como ultrapassados e ligados às superstições, algo que os moradores das cidades costumam explorar através do exagero e do ridículo. Por exemplo: a fala gramaticalmente errada, crenças absurdas e vestes de tipo “caipira”. É uma forma de olhar para a cultura popular de comunidades tradicionais ou indígenas, que se alimentou de alguma forma no conceito de folclore tal como usado nos estudos de Ciências Humanas no Brasil, desde o fim do século XIX até meados do século XX, quando foi suplantado pelo conceito de cultura popular nos anos 1960, e novamente substituído pelo conceito de patrimônio cultural a partir dos anos 1990 (ROCHA, 2009). O conceito de folclore usado pelos intelectuais se referia a práticas culturais tradicionais ameaçadas de desaparecimento com o avanço do desenvolvimento e da modernização, e que ajudavam a formar a cultura nacional.

estudar a graduação e o mestrado em Ciências Sociais no Rio de Janeiro. No entanto, eu não havia me afastado completamente da região, pois entre 1993 e 1994 eu desenvolvi um projeto de iniciação científica em algumas comunidades ribeirinhas (VAZ FILHO, 1996). Entre 1995 e 1997, estive novamente no rio Tapajós para realizar pesquisa de campo do mestrado (VAZ FILHO, 1997). Mesmo sendo nativo do rio Tapajós, após essas primeiras pesquisas no campo da Antropologia, voltei vendo coisas que antes não enxergava, ou olhando para as mesmas coisas de maneira diferente.

Entre outras lições, eu havia aprendido que a nossa história era uma história indígena, de resistência e teimosia. Após as derrotas militares das guerras contra os dominadores, para sobreviver, nossos antepassados tiveram que assimilar vários costumes dos colonizadores e silenciar sobre sua história, negar sua identidade e parte da sua cultura indígena. *A história recente das comunidades nativas da Amazônia tem sido uma história de negação de si. O segundo desafio para quem quer se comunicar com esses povos é resgatar e considerar essa história, afirmando seus sujeitos ao invés de invisibilizá-los.*

Retornando a Santarém, trouxe ideias de fazer algo para mudar esse quadro. É interessante dizer também que desde 1996 havia iniciado na região uma grande mobilização pela criação da Reserva Extrativista (Resex)² Tapajós-Arapiuns. E eu estava envolvido no processo, mostrando a antiguidade da presença indígena naquele território e que aqueles moradores possuíam uma cultura apropriada ao manejo dos recursos naturais. Assim, era legítima a sua reivindicação pela criação da Resex, que lhes reconheceria legalmente como donos da área.

Em 1998, o padre Valdir Serra, então diretor da Rádio Rural e apresentador do programa “Recado do Padre”, teve que se afastar para se candidatar a deputado estadual. E pediu-me que o substituísse no programa. Comecei a mandar os recados dos padres e, junto, os meus recados também. Eu não tinha nenhuma experiência de fazer rádio, mas conhecia bem a mentalidade, a linguagem e a vida dos moradores do interior, que eram os principais ouvintes da Rádio Rural. No programa, eu falava dessa vida das pessoas e, principalmente, da luta pela Resex como um exemplo de mobilização em defesa das suas terras, direitos e do seu modo de ser. Através

² Reserva Extrativista (Resex) é uma Unidade de Conservação (UC) criada pelo Estado Brasileiro, com objetivo de proteger o meio ambiente e os modos de vida de populações tradicionais, e de garantir o uso sustentável dos recursos naturais nesses territórios.

de entrevistas, a voz dos líderes comunitários passou a ecoar com mais frequência no programa.

Pude sentir imediatamente o impacto desse discurso nas comunidades. As pessoas se sentiam lembradas e valorizadas, e sentiam que eu falava direto com elas. Eu repetia no programa frases e ideias que ouvia nas reuniões e em conversas informais, e dava a elas um sentido maior. Por exemplo, certa vez um líder disse que, com a luta pela Resex, “o Governo vai saber que nós existimos, que aqui tem gente”. E eu completei dizendo que os ribeirinhos eram esquecidos, mas eles estavam sendo reconhecidos a partir de sua luta organizada. Minha linguagem era aquela usada nas comunidades, com palavras e expressões que as pessoas entendiam. Afinal, aquele era o mundo que eu conhecia pela minha vivência.

As músicas regionais eram selecionadas ao gosto do público. Sem esquecer os “abraços” enviados aos ouvintes, citando-os nominalmente, junto com os nomes das suas comunidades. *As pessoas gostam de ter seus nomes, e os de suas comunidades citados num programa de rádio, pois assim sentem-se reconhecidas na sua existência, vencendo o isolamento característico do mundo rural amazônico. Elas mandavam muitas cartas exatamente para serem citadas no ar. Isso aumentava sua autoestima.*

O programa fez multiplicar uma mensagem que até então só alcançava algumas centenas de pessoas. A criação oficial da Resex Tapajós-Arapiuns ocorreu em 1998. Também em 1998, o vilarejo Takuara, no rio Tapajós, assumiu publicamente sua identidade indígena, após o falecimento do seu líder, o pajé Laurelino, que era muito conhecido em toda a região. Todos esses fatos marcantes para essas comunidades foram anunciados com entusiasmo no nosso programa.

A decisão dos moradores de Takuara provocou surpresa entre os vizinhos e em Santarém. Afinal, todos pensavam que os *índios* da região haviam sido extintos. E eu celebrei a coragem do povo de Takuara de se afirmar indígena em meio a tanto preconceito e racismo. No programa, mostrei que era legítima a reivindicação daquele grupo, pois as raízes e a cultura daquelas comunidades eram indígenas. E ainda coloquei no ar trechos de uma entrevista do pajé Laurelino, na qual ele, orgulhosamente, se dizia indígena. Ele era admirado e respeitado em todas as comunidades do baixo rio Tapajós e em Santarém. Muitas pessoas se emocionaram ao ouvir de novo a voz do pajé. Ela completava o discurso de reforçar a autoestima dos moradores com relação à sua memória, cultura e identidade.

Após as eleições, o Pe. Valdir Serra (que não foi eleito) retomou o seu “Recado do Padre”. Mas eu tinha pegado gosto pela rádio e por programas voltados para as comunidades rurais. Em 1999, como agente da Comissão Pastoral da Terra (CPT), comecei a apresentar, junto com outros dois

colegas, o programa diário “Nossa Voz é nossa Vida”, com uma hora de duração, às 19 horas. Era um horário bom para alcançar os moradores das comunidades, pois ainda não havia eletricidade em todas as comunidades, e eram poucos os aparelhos de televisão. O programa era sucesso absoluto. As pessoas esperavam ansiosas pelo que iria ser noticiado ou comentado no programa. Havia entrevistas com autoridades e lideranças. Por exemplo, entrevistamos Celina Cadena, indígena do povo Baré, que veio ministrar a primeira oficina da língua nheengatu em Santarém, o que teve um impacto positivo em pessoas que ainda se lembravam da velha *língua geral* dos seus pais e avós. O diferencial com relação ao “Recado do Padre”, programa anterior, era que havia mais tempo, mais cartas dos ouvintes e mais músicas.

A aceitação positiva que os indígenas tiveram no seu movimento de reorganização se deu em grande parte devido à audiência desse programa. Constatei isso no I Encontro dos Povos Indígenas do rio Tapajós, na virada de ano de 1999 para 2000, em Jauarituba. Ali estavam dois apresentadores do “Nossa voz é nossa vida”: Izabel Cristina e eu. As pessoas falavam que escutavam no programa todas as informações sobre o evento, como transporte, convite e programação. Inclusive, o Coordenador da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), Euclides Macuxi, foi entrevistado no programa na véspera de viajar para Jauarituba. O programa repercutia tudo o que acontecia nas mobilizações que envolviam as comunidades nos rios Tapajós e Arapiuns.

Continuei na equipe do programa até 2001. Em 2003, passei a comandar, na mesma Radio Rural, o programa “Paz e Bem” dos frades franciscanos, aos domingos pela manhã. Continuei a trabalhar no tema da valorização das populações nativas da Amazônia, suas lutas, saberes e tradições. Os indígenas tinham destaque em uma seção dentro do programa, chamada “A Voz dos Parentes”, que tinha em média 10 minutos, e abordava tudo o que dizia respeito aos indígenas.

Quando fui aprovado para cursar o doutorado em Ciências Sociais (VAZ FILHO, 2010), me ausentei de Santarém e do rádio em 2005. Dois anos depois, especificamente no início de 2007, eu estava novamente na cidade para realizar pesquisa de campo. O “Paz e Bem” tinha sido extinto e os indígenas não possuíam um programa próprio. Havia crescido um movimento anti-indígena, em que os críticos diziam que assumir-se indígena era “voltar para trás” e perder direitos. Seus porta-vozes diziam isso nos jornais e nas rádios.

Nesse contexto, tinha começado em Santarém uma invasão do agronegócio da soja, capitaneada por empresários oriundos do Sul e Centro-Oeste, que trouxeram um claro desprezo pelos nativos da região, a quem acusavam de “preguiçosos” e de serem contra o “desenvolvimento”. Para

eles, o “desenvolvimento” era a soja e o porto da transnacional Cargill, construído em Santarém naqueles anos sob muitos protestos. Procurei o então diretor da Radio Rural, Pe. Edilbero Sena, solicitando um espaço para apresentar um novo programa. A ideia era continuar o trabalho de valorização da história e da cultura amazônica, defendendo “aquilo que é nosso”. Qual nome seria símbolo da nossa resistência cultural e do nosso amor-próprio? O singelo *xibé*, que todos bebem nas comunidades rurais. É uma mistura de farinha de mandioca com água. E assim surgiu, em 2007, o programa “A Hora do Xibé”, com 15 minutos diários, que logo passou para 30 minutos, a cada dois dias.

Não ficamos restritos à defesa da cultura indígena, mas destacamos os povos tradicionais na região, que incluía os quilombolas, ribeirinhos, moradores das pequenas cidades etc. Os indígenas continuaram tendo espaço, mas a cara do programa era a defesa do “nosso” *versus* aquilo que vêm “de fora”, e que não respeita a nossa cultura. O programa manteve as reflexões sobre aspectos do nosso modo próprio de ser e sobre fatos marcantes da história, como Guerra da Cabanagem (1835-1840), quando se destacou o protagonismo dos nativos nas lutas de resistência. Sempre com relatos dos próprios moradores. Na parte musical, optamos por tocar apenas artistas da Amazônia.

No quadro “Dicionário Papa-Xibé”³, destacávamos as palavras e expressões típicas na região (muitas originadas do *nheengatu*). Mas o momento mais esperado era o “relato dos ouvintes”, quando os próprios moradores falavam sobre suas práticas, valores e mitos⁴, como o boto, cobra-grande ou curupira. Mas isso sem o apelo ao caricatural ou ultrapassado, e sim afirmando a validade daqueles modos de sabedoria popular. O sucesso foi imediato. As pessoas se identificaram com os relatos, pois tratavam de fatos corriqueiros entre eles, mas raramente contados à luz do dia e sem serem motivos de gozação. As cartas dos ouvintes, que continuaram sendo lidas no ar, confirmavam isso.

³ A expressão *papa xibé* significa pessoa que consome bastante *xibé*. Tem algo de pejorativo, pois seriam os mais pobres os que mais comem *xibé*. Papa aqui é do verbo *papar* (comer), comum no português brasileiro.

⁴ Nosso entendimento de mito aqui é o contrário de falso ou fantasioso. Trata-se de relatos da tradição oral que, através de uma linguagem simbólica ou metafórica, transmitem verdades sobre como as coisas são e sobre como devem ser a vida social e a relação das pessoas com a natureza.

Entre o fim de 2007 e início de 2010, data da defesa da minha tese, tive que me concentrar mais no doutorado. Nesse período o programa continuou sendo apresentado por voluntários jovens quilombolas, negros, indígenas e ribeirinhos, que mantiveram a mesma linha editorial. Foi realizado um concurso com premiação para relatos de mitos, o que fez aumentar ainda mais a participação e o envio de histórias. Afinal, *os moradores têm muitas histórias para contar, e gostam de ouvir histórias. O programa lhes deu oportunidade e espaço. Eram as pessoas comuns que relatavam suas experiências, com seu próprio linguajar. E elas perceberam e gostaram muito dessa valorização.*

Esses programas têm sido importantes veículos de divulgação dos valores e ideais dos indígenas e dos moradores do interior. Um dos diferenciais é que são os próprios moradores que contam as suas histórias, e fazem isso do seu jeito. Assim, as ideias equivocadas sobre os índios e sobre os ribeirinhos em grande medida foram ultrapassadas. Para concluir, digo que *o mundo e a voz dos ouvintes devem ser considerados o combustível de um programa. O sucesso vai depender de estar sintonizado com a realidade, os valores, costumes e os sonhos das pessoas e comunidades às quais o programa se destina.* Eu e os outros voluntários do programa já conhecíamos esse mundo. Mas as visitas às comunidades trouxeram mais aproximação e sensibilidade para entender os nossos ouvintes. Para acolher e compreender os recados que nos chegavam. Muito do que o Hora do Xibé se tornou devemos à escuta da opinião dos ouvintes.

Esses ouvintes têm uma enorme riqueza cultural e humana que pode contribuir com a comunicação. Mas é necessário também ter o olhar e o ouvido interessados nessa aproximação. Ao mesmo tempo, essas pessoas precisam ser enriquecidas com informações atualizadas e críticas sobre temas aos quais não têm fácil acesso: política, saúde, direitos, meio ambiente etc. É uma troca. Nossa responsabilidade, como radialistas, é enorme nesse processo, pois nós conduzimos o diálogo. *Sem esse respeito pelo outro, resta o monólogo. Após séculos de colonização, os nativos da Amazônia estão aprendendo a ser novamente sujeitos da sua história. E o rádio é o meio de comunicação que mais tem estado próximo como canal dessa emergência. É o que eu vejo, é o que eu vivo.*

REFERÊNCIAS

ROCHA, Gilmar. Cultura popular: do folclore ao patrimônio. *Mediações*. v. 14, n.1, p. 218-236, Jan/Jun. 2009.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. **A emergência étnica dos povos indígenas no baixo rio Tapajós (Amazônia)**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - PPGCS-UFBA; Salvador, 2010.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. **Indicadores de Sustentabilidade de Comunidades Ribeirinhas da Amazônia Oriental**. Dissertação de Mestrado, CPDA/UFRRJ, Rio de Janeiro, 1997.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. Ribeirinhos da Amazônia; Identidade e Magia na Floresta. **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, Ano 90, v. 90, n. 2, p. 47-65, mar.-abr. 1996.

LAS TRANSFORMACIONES DE LA COMUNICACIÓN WAMPIS A LA ERA DIGITAL

Celso Petsain Yacum

Comunicador comunitaria, perteneciente a la Escuela de comunicación del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis (GTANW). Correo electrónico: nanki@hotmail.com

Río Santiago, Condorcanqui, Amazonas – Perú.

PRESENTACIÓN

Desde el noviembre del 2019 pertenezco a la Escuela de Comunicación del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampís (GTANW). Somos al menos veinte participantes en esta iniciativa dedicada a formación de jóvenes comunicadores y comunicadoras, quienes nos capacitamos cada tres meses. En el transcurso de los talleres he podido aprender diferentes herramientas como manejar grabadoras de audio, grabar videos, hacer entrevistas, notas informativas, hacer guiones, editar programas radiales con las aplicaciones *Audacity* y/o *Adobe Audition*. Son dos programas radiales en los que he podido participar activamente, en las ediciones y con mi voz: sobre *Alimentación ancestral*, una comparación de lo anterior con lo actual; y *Nuestros derechos* (Iña ayamkari), una breve explicación de los derechos que nos protegen como pueblos originarios, y las instancias en donde podríamos acudir ante las violaciones de los derechos establecidos en las leyes internacionales. Las realizaciones de los programas son en wampís, en donde participan sabios y sabias reconocidas por el Gobierno Territorial Autónoma de la Nación Wampís (GTANW).

En mi proceso de fortalecimiento en la redacción, me atrevo a escribir estas brevísimas líneas, a fin de comentar, las experiencias pasadas por la Nación Wampís, concretamente en sus medios de comunicación simbólicas al llegar en la era digital.

Palabras claves: Comunicación indígena. Procesos. Usos de medios digitales.

LOS PROCESOS DE LA COMUNICACIÓN WAMPÍS

Los wampís en la antigüedad han usado diferentes y cambiantes formas de comunicación, según las circunstancias. Por su relación con la

naturaleza han mantenido una estrecha comunicación a través de animales, árboles, piedras, plantas medicinales (*Mikut, Natem, Tsan*)¹, el sol, la lluvia, el agua. Y todo lo que en ello hay. Son algunos de estos medios que han sido utilizados, para comunicar con su semejante:

- A través de cantos (*nampet* y/o *anentak*), la mujer al hombre, o viceversa, podían expresar sus sentimientos, alertar del enemigo, negar o aceptar las proposiciones;
- La increíble forma de las mujeres, quienes utilizaban hojas para comunicarse con sus amantes (hacían mordidas en las hojas simbólicamente, y dejaban en el camino en que debía pasar el hombre, y así encontrarlas);
- Según las temporadas de frutas, la temporada de canto de algunas aves, la puesta de la luna, desde el canto del gallo que anuncia el amanecer, el canto de un pájaro llamado *ukukui*, el del medio día, hasta los insectos que anuncian el atardecer;
- A través de *shiripik* (escrituras que se hacían en los cuerpos), aunque en varias ocasiones simplemente formaba parte del adorno, los guerreros se estampaban la cantidad de sus enemigos vencidos. Estas simples escrituras corporales se convirtieron en algo importante en la época del caucho, debido a que los comerciantes llevaban secuestradas a mujeres y niños, tenían la finalidad de permitir su identificación;
- También se podía comunicar a través de regalos de *Tawas* (corona de plumas), *Uum* (instrumento de caza), que simbolizaban el perdón hacia su enemigo, o en mejor de los casos, el fin de la pelea;
- El toque de *kankap* (raíz de un árbol grande) y *tuntui* (hecho del tronco de un árbol) se escuchaban a kilómetros, ya que las familias vivían dispersas, manteniéndose seguras de sus enemigos. Se utilizaban para anunciar la muerte de alguien, un pedido ayuda o auxilio, invitar a las tomas de ayahuasca a los padres de algún joven, que vinieran a ser parte de ello. Según su forma de toque se podía entender de qué se trataba;
- Para las visitas también se utilizaban bocinas (este instrumento aún sigue siendo utilizadas en las comunidades, solo en las actividades comunales). Este instrumento era indispensable cuando se trataba de visitar, ya que se podía tocar antes de llegar a la casa del familiar o algún pariente, para identificarse, y así conseguir aceptación demostrando que la visita es en buena fe.

¹ (toe, ayahuasca, tabaco).

Estas increíbles formas de comunicación practicadas anteriormente han sido olvidadas por la nueva generación. La principal causa es la práctica de la tecnología que la globalización impone, y de la misma necesidad que genera el mundo actual. Entrando ya a la “civilización tecnológica” los wampís, progresivamente estamos utilizando diversos medios de comunicación, como las radios HF (radiofonías) hasta los medios digitales (internet).

La Nación Wampís, gracias al acontecimiento tristemente recordado como el “Baguazo” referencia a la ciudad de Bagua², en Utcubamba, departamento Amazonas - del 05 de junio del 2009, se volvió visible ante los ojos del Estado y del mundo. El conflicto “se configuró principalmente por la omisión de consulta a los pueblos indígenas en las medidas legislativas que adoptó el Estado, promulgando los Decretos Legislativos números 994, 995, 1020, 1060, 1080, 1083, 1089, 1090 y la ley N°29338”³ - ver *Guevara Aranda, Roberto, Bagua: de la resistencia a la utopía indígena, Pueblo Libre, 2013*. En esta lucha, los diferentes acuerdos como elegir el punto de encuentro, los días en los que la comisión iba a recoger a las personas, así como también solicitar ayuda económica, fueron realizadas totalmente desde las radios HF, instaladas en las comunidades.

La década del 2000, para ser exactos, los wampís se beneficiaron con las radios HF⁴, y los teléfonos a “tarjeta”. Aunque el último fue pocas veces utilizado por el gasto que demanda, fueron importantes y necesarios estos medios. Sin embargo, a partir del 2010, la instalación de antenas telefónicas, en las comunidades estratégicas, cambiaría el rumbo de al menos parte de la población, causando el interés de los ciudadanos wampís por la adquisición de los teléfonos móviles. Hoy en día, casi toda la población joven cuenta con este equipo. Ya a mediados de ésta década hubo también el “boom” de la adquisición de antenas “DirectTV”, lo que en el pasado era muy escaso, ahora en todas las comunidades es posible ver este medio de comunicación comercial.

² Guevara Aranda, Roberto, *Bagua: de la resistencia a la utopía indígena*, Pueblo Libre, 2013 (ver pag. 174).

³ Guevara Aranda, Roberto, *Bagua: de la resistencia a la utopía indígena*, Pueblo Libre, 2013 (ver pag. 173).

⁴ La donación fue hecha por el estado peruano a las comunidades a través de multisectorial.

En nuestro tiempo sucedió algo trascendental: la auto-proclamación del Gobierno territorial autónoma de la Nación Wampís⁵ (GTANW), la cual se puso ante los ojos del mundo. Este importante acontecimiento (la autoproclamación) fue no muy bien captada por la mayoría de la población, debido a un grupo de dirigentes, lo han considerado como un acto proselitista. A casi seis años del GTANW, aún queda un sector de la población, que no une fuerzas en esta lucha territorial.

Si bien es cierto que la gesta colectiva ha marcado un nuevo hito, también lo fue la instalación de la Radio Comunitaria Tuntui Wampis, en la frecuencia 94.7 FM, en el año 2017, con el apoyo del Grupo Internacional de Trabajo sobre Pueblos Indígenas (IWGIA). Desde su instalación, la Radio Wampis, ha tenido el arduo trabajo de sensibilizar a la población, a través de programas con contenidos que muestran la importancia de la pervivencia del mundo wampís y de la generación venidera, por un millón de años más.

La palabra internet, apareció⁶ a comienzos de periodo del 2010⁷, sin despertar mucho interés en la población Wampis durante una década, desde su aparición. Pero, ya en el 2020, las adquisiciones y el uso se fortaleció en todas las comunidades, más aun estando en cuarentena, establecida por el gobierno a causa del coronavirus. ¿Pero cómo es que, un pueblo casi sumido en la extrema pobreza empieza ya a obtener este medio tan indispensable de la actualidad? Como es de conocimiento público, en 2020 la supervivencia en la zona indígena debido al miedo, falta de medios económicos, alza de precios de los productos de primera necesidad, ha sido y sigue siendo muy difícil como nunca antes experimentado, por razones ya conocidas. En ese contexto de necesidad, el sector de la sociedad wampís que aún no toma conciencia de las cuestiones colectivas facilitaron el ingreso de los madereros ilegales ecuatorianos. Los agentes ilegales, que no solo se burlaron de todo tipo de acuerdos comprando maderas⁸ a bajos precios, también utilizaron a mujeres para sus deseos sexuales. Estos compradores ofrecieron antenas de internet a precios accesibles, en algunos casos a cambio de maderas, llegando a vender hasta tres antenas en una sola comunidad. Es así como sucede el gran cambio, es decir, si antes navegar por internet era sólo para los jóvenes que terminando su secundaria se iban a las

⁵ Más información en <https://nacionwampis.com/>.

⁶ En la zona wampis, casi por primera vez a finales del 2009 y comienzos del 2010, los jóvenes empiezan a utilizar el internet.

⁷ La primera instalación de las cabinas con internet fue en Puerto galilea, capital del distrito de Río Santiago, por la municipalidad distrital.

⁸ Las maderas son de *Topa*.

grandes ciudades en busca de su porvenir, en la actualidad con el internet en todas las comunidades, se ha hecho que las mujeres, que casi siempre se dedican en sus chacras o en sus labores de la casa, tengan y accedan desde sus celulares durante largos tiempos a redes sociales, comunicándose con sus familiares o con sus hijos que se encuentran en diferentes ciudades. La libertad del uso del internet ha roto los esquemas propios de la costumbre wampís, provocando la diversidad de opiniones en la población adulta, quienes creen que la actual juventud se dirige a un mundo en contra de la conciencia moral wampís.

El cambio más notorio que ha generado la pandemia del Coronavirus - covid-19, es que, a varios colegios, debido a la suspensión de las clases presenciales, el estado peruano a través de Ministerio de Educación donó *Tablets* a las escuelas públicas, y las escuelas rurales también se han beneficiado de estos equipos. Con ello los escolares hoy en día están sumergidos en sus productos y contenidos, por lo que es casi inevitable controlar la demanda que ha generado este medio digital en la población más joven. Para bien o para mal, lo cierto es que, gracias al Internet en las redes sociales como Facebook, se ha generado debates acaloradas entre cibernautas wampís, acerca de temas importantes como lo fue las elecciones presidenciales en el Perú, que terminó con la victoria del profesor rural Pedro Castillo⁹. Las comunidades cuentan también con sus cuentas de Facebook, en donde publican sus actividades, y en algunas veces denuncian las incursiones de extraños, para los trabajos no permitidos. El uso frecuente del medio digital hace que estemos enterados de las noticias nacionales e internacionales en tiempo real, las cuales no se ven en la TV comercial.

Aunque hemos entrado en la era digital, la señal de la Radio Comunitaria Tuntui Wampís no deja de ser percibida principalmente por la población adulta: actividades, y programas sobre la conservación del idioma wampís, la alimentación ancestral, educación ancestral, medio ambiente, justicia, mujeres, son emitidas concientizando y revalorando nuestro pasado. El trabajo de la radio en estos tiempos se ha vuelto fundamental cuando se trata de aunar fuerzas en la búsqueda de la autodeterminación. En los últimos meses varios hermanos que se mostraron indiferentes en este proceso, han expresado y mostrado, su total apoyo¹⁰ a los líderes que los

⁹ Actual presidente constitucional de la República del Perú.

¹⁰ El apoyo inicia, a partir de la elección de representantes a voto popular por primera vez en la historia wampis, celebrada el 21 de marzo del 2021.

representan ante el Estado. Lo que significa que estamos en buen camino hacia el objetivo común. Aunque estamos ganando terreno en diversas luchas, estamos perdiendo una herramienta principal que es nuestro idioma wampís. En los colegios existen enseñanza¹¹ de wampís, pero de alguna u otra manera ha entrado en decadencia, lo que el actual *Pamuk* (presidente) del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampís (GTANW) debe asumir con mucha responsabilidad, como parte de la política de educación de la Nación Wampís.

El área de comunicación del GTANW, cuenta ya con página web¹², boletín informativo trimestral *Nakumak*, las redes sociales, Radio FM, esta última movilizadora desde el trabajo colectivo de los jóvenes que se capacitan con el apoyo de los facilitadores de Perú y otras partes del mundo. *Nakumak*, es el nombre del pájaro que con sus cantos imita a otras aves, mientras los periódicos de *Nakumak* son repartidos en las comunidades. Aparte de informar específicamente de las actividades del GTANW, busca también fomentar la lectura en la población, lo que por ahora ha sido alentador.

CONSIDERACIONES FINALES

Lo que parecía un enorme desafío, adquirir los medios de comunicación en la década pasada, hoy está casi al alcance de toda la población. Legal o ilegal, lo cierto es que, estas herramientas se han vuelto indispensables en la actualidad, dado que nos sirve para alzar nuestras voces desde nuestras casas, desde nuestro territorio.

Con mi presente relato no trato de ocultar la verdadera necesidad existente. La Nación Wampis, aún sigue en su lucha, ante la marginación y la forma de invisibilización por parte del estado peruano, corrupto, siempre capturado por poderes económicos. De acuerdo a su cosmovisión, porque sabemos que hemos resistido a las represiones, por las justas reivindicaciones culturales, territoriales, para lograr la libre autodeterminación, y finalmente para alcanzar el Buen Vivir o *Tarimat Pujut*¹³. La unidad, característica fundamental wampís, así como la adquisición y el uso de diversos medios de comunicación, será la base hacia este objetivo colectivo.

¹¹ En las escuelas primarias y secundarias, se llevan curso de Wampis como una materia.

¹² Visitar <www.nacionwampis.com>.

¹³ Denominación de “Buen vivir” o “Vida plena” en Wampis.

RÁDIO YANEKUEMA

Comunicação indígena e tecnologia como construções coletivas

Mariany Martins Santos

Mestranda vinculada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade do Estado do Amazonas (PPGICH-UEA). Graduada em Letras pelo Centro de Estudos Superiores de Tefé (CEST-UEA). Bolsista CAPES.

Guilherme Gitahy de Figueiredo

Subcoordenador e Professor do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH) e professor do curso de Pedagogia do Centro de Estudos Superiores de Tefé da Universidade do Estado do Amazonas (CEST-UEA). Pós-Doutor em Estudos Antrópicos na Amazônia na UFPA. Doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro e Mestre em Ciência Política pela Universidade Estadual de Campinas. Bacharel em Ciências Sociais Geral e Antropologia pela Universidade Estadual de Campinas.

A Rádio Yanekuema é uma rádio poste que faz parte do viver e da comunicação do povo Mayoruna na aldeia Marajaí, localizada na margem direita do Rio Solimões, no município de Alvarães (AM), região do Médio Solimões. A terra indígena possui uma população de 192 famílias, com aproximadamente 900 habitantes, entre os quais a autora Mariany, que vive entre a aldeia e o município vizinho de Tefé (AM), onde atualmente cursa o mestrado Interdisciplinar em Ciências Humanas, sob orientação do coautor Guilherme. Para contar a respeito da rádio, ouvimos relatos de moradores sobre a sua criação e sobre a comunicação indígena antes e depois da Yanekuema. Foram feitas três entrevistas, mas o relato também é fruto de muitas conversas informais e das experiências pessoais dos autores, de modo que se trata de uma narrativa coletiva.

De acordo com os moradores, antes da rádio ser instalada na aldeia a comunicação comunitária era realizada de diversas maneiras, tais como bater na sapopemba¹, imitar onça ou esturrar e assoprar no boró², meios de comunicação tradicionais utilizados pelos anciões da aldeia. Com passar dos anos, a aldeia foi beneficiada pela Igreja Católica com um garrafão de oxigênio: o tuxaua Lourival, para reunir o seu povo numa reunião, tinha o

¹ Sapopemba é uma árvore que cresce em terra firme e atinge em média 10 a 20 metros de altura, com tronco de 40 a 50 centímetros de diâmetro. As suas folhas são simples, com 7 a 12 centímetros de comprimento por 3 a 6 centímetros de largura.

² Boró é um utensílio lapidado da cuieira, como uma espécie de vaso para guardar as bebidas típicas. Quando assoprado, o seu timbre é bastante forte.

hábito de bater na garrafa várias vezes. Muitos compareciam, mas quem estava em lugares distantes podia demorar para receber o aviso ou acabar desinformado. Em 2012, com a chegada da energia elétrica do programa Luz Para Todos do Governo Federal, a aldeia começou a adquirir cada vez mais eletrodomésticos, eletrônicos e aparelhos digitais, entre eles, receptores de rádio, TV, computadores e celulares. Contudo, “na aldeia a comunicação ainda era baseada em conversas informais e formais, ou seja, quando era para fazer um trabalho comunitário o líder [tuxaua] gritava ou ia nas casas avisando sobre o trabalho a ser realizado” (Raimundo dos Santos Oliveira, entrevista, 18/02/2021).

Outro fenômeno das últimas décadas tem sido o aumento da escolaridade do povo Mayoruna e a entrada dos jovens na universidade. Esses foi o caso de Jovane Noteno Neves, que ingressou no curso de Biologia do Centro de Estudos Superiores de Tefé da Universidade do Estado do Amazonas (CEST-UEA). Durante um tempo, ele remava todos os dias para conseguir chegar às suas aulas no município vizinho, e essa história ajudou a fortalecer a reivindicação por moradia estudantil na UEA de Tefé, conquista que atualmente beneficia centenas de estudantes. Foi na universidade que Jovane conheceu o movimento de rádios livres e a rádio Xibé, que tinha entrado em operação em 2006 no CEST-UEA. Criada por estudantes da UEA, jovens de Tefé e um professor, a rádio era classificada como “livre” por seguir a tradição das rádios libertárias que são geridas por coletivos sem diretoria e abertos à participação popular, promovendo a liberdade de expressão das pessoas comuns, independentemente de elas possuírem conhecimentos técnicos de programação radiofônica. A Xibé funcionou um tempo na universidade, mas era essencialmente itinerante, sendo instalada em aldeias, comunidades, escolas e bairros em oficinas de educação popular. Ao conhecer esse projeto, Jovane fez o convite para que ele fosse levado ao Marajá:

Então em 2008, o professor veio à nossa aldeia fazer uma visita, com ele o colega Serginho, que trouxeram a Rádio Xibé. Lembro-me que a rádio ficou no polo base da casa de saúde e, quando eles chegaram, nós juntos com os anciãos da comunidade fomos logo ver, pois queríamos conhecer uma rádio. [Até então eles] só ouviam falar e ouvir a voz das pessoas na rádio Alternativa, Rural e Mel FM. A rádio foi muito bem recebida pelo tuxaua, que é meu avô Lourival, e ele foi lá ver a rádio, assim como a juventude foi conhecer, né? Quando fui à casa do meu pai, mandei ele colocar na frequência da rádio no ar e lá estava o professor Guilherme contando um pouco a história do nosso povo Mayoruna que foi relatado pelo avô Lourival, que contou pra ele, e então nós achamos bonita a

rádio Xibé como interessante meio de comunicação na nossa aldeia. Mas nós queríamos que a rádio Xibé ficasse aqui no Marajaí, que fosse nossa, mas ela ficou só três dias e depois ela retornou para Tefé. Então, foi a partir da rádio Xibé que pensamos na implantação de uma rádio na aldeia, pois sentimos a necessidade de ter uma rádio para ficar na aldeia, que servisse para a comunicação do povo, já que a aldeia é bastante grande (Jovane Neves, entrevistada, 20/08/2021).

Quando Jovane já era professor da aldeia, ele e mais os colegas de trabalho Charles, Charley e Oney levaram para uma reunião do Marajaí a proposta da compra de um alto-falante para facilitar a comunicação do tuxaua com o seu povo. Segundo Jovane (entrevista, 20/08/2021), “todos acharam que esse tipo de comunicação iria ajudar muito seja na educação, anúncio de compra e venda de peixe e até em outros assuntos de interesse da aldeia com as informações não só de fora, mas daqui de dentro do nosso povo”. Charles dos Santos Oliveira (entrevista, 11/12/2021) relata que conversas informais já vinham ocorrendo ao longo de 2009 e em setembro, na festa de Nossa Senhora de Nazaré, padroeira da aldeia, foi realizado um torneio em que foram arrecadados R\$ 1.200,00 reais. Com esse recurso já em mãos, em dezembro, os professores fizeram uma “reunião grande” na aldeia para propor a criação da rádio, que finalmente foi instalada no começo de 2010. Atualmente, os professores estão realizando reuniões na escola e promovendo bingo, rifas e outras formas de cooperação para a compra de um transmissor FM. “Como se trata de uma construção coletiva, todo mundo tem que cooperar [...], para que futuramente possa dizer ‘tenho minha parcela de contribuição nessa rádio’, isso é que é o mais importante pra a gente” (Charles Oliveira, entrevista, 11/12/2021).

Os moradores do Marajaí afirmam que a rádio tem contribuído muito para a aldeia desde a sua fundação, visto que tem sido de suma importância para melhorar a troca de informações, além de funcionar como promotora da cultura e da educação do povo Mayoruna, por exemplo através da divulgação de trabalhos escolares. Trouxe um maior alcance e agilidade na comunicação comunitária, pois é possível escutar ela tanto nas casas como nas roças. São transmitidos avisos, anúncios de vendas, capacitações, exposições sobre o festejo, campeonato, eventos e músicas. No contexto atual, com a situação da pandemia Covid-19, a Yanekuema tornou-se um dos meios de divulgação das campanhas de prevenção e de organização da aldeia para se proteger da pandemia com orientações sobre as restrições ao deslocamento para a zona urbana, triagem de informações das lideranças da comunidade, agentes de saúde, lideranças do CIMI, palestras de professores com exposição diária do quadro epidêmico da comunidade, esclarecimento sobre a vacina, etc. A experiência do Marajaí mostra que as rádios próprias podem ser uma importante alternativa para a comunicação em aldeias

indígenas e comunidades ribeirinhas da Amazônia, oportunizando a promoção de direitos e a democratização da comunicação.

ENTREVISTAS

NEVES, Jovane Noteno. Entrevista concedida a Mariany Martins Santos. Marajaí, Alvarães-AM, 2021.

OLIVEIRA, Charles dos Santos. Entrevista concedida a Guilherme Gitahy de Figueiredo. WhatsApp, 2021.

OLIVEIRA, Raimundo dos Santos. Entrevista concedida a Mariany Martins Santos. Marajaí, Alvarães-AM, 2021.

**SAÚDE DOS POVOS INDÍGENAS E COMUNICAÇÃO
SOCIAL**

a experiência de um projeto de extensão

Larissa Campagna Martini

Terapeuta ocupacional. Doutora em Psiquiatria e Psicologia Médica pela UNIFESP. Professora do Departamento de Medicina da Universidade Federal de São Carlos, na área de Saúde Mental. ORCID: <<https://orcid.org/0000-0002-4766-0634>>. E-mail: larissacmb@ufscar.br

Willian Fernandes Luna

Médico de Família e Comunidade. Doutor em Saúde Coletiva. Professor do Departamento de Medicina da Universidade Federal de São Carlos. Tutor do Programa de Educação Tutoria (PET) Indígena - Ações em Saúde. ORCID: <<https://orcid.org/0000-0003-2314-128X>>. E-mail: willianluna@gmail.com.

Amanda Vitoria da Silva

Indígena pertencente ao povo Pankará, localizado no sertão Pernambucano. Sou estudante de Gerontologia na universidade federal de São Carlos e também sou integrante do PET, ações em saúde Indígena. ORCID: <<https://orcid.org/0000-0002-0421-1943>>. E-mail: Amandavitoria153@outlook.com

Ana Paula Alves da Silva

Sou do povo Wassú Cocal, pertenço à aldeia indígena Wassú cocal, localizada próximo ao município de Joaquim Gomes, estado de Alagoas. Graduanda no curso de Fisioterapia na UFSCar, participo do Programa de Extensão Saúde dos Povos Indígenas, Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) e InformaSUS Saúde indígena. ORCID: <<https://orcid.org/0000-0003-0554-1677>>. E-mail: anapaulaalves1996@gmail.com

Denis Delgado da Silva

Estudante indígena pertencente ao povo Baré. Graduando em Enfermagem pela UFSCar com ingresso no ano de 2018. Faço parte do grupo PET/Conexões de Saberes - Indígena: Ações em Saúde. ORCID: <<https://orcid.org/0000-0003-2067-8997>>. E-mail: Denis.delgado@estudante.ufscar.br

Gabriele Helena de Oliveira

Indígena Pankararu; estudante do curso de graduação em Gerontologia pela Ufscar. Produtora Cultural e Pesquisadora Científica. Membro do PET Ações em Saúde Indígena. E-mail: gabrielegeronto017@gmail.com

Guanilce Soares

Sou indígena do Povo Tariana, da região do Amazonas e discente do curso de Educação Física pela UFSCar, sou integrante do grupo PET Indígena - Ações em Saúde e InformaSUS UFSCar ORCID: <<https://orcid.org/0000-0001-5169-4960>>. E-mail: Guanilce@estudante.ufscar.br

Ivanildo da Silva Ferreira

Sou do povo Baniwa, natural do município São Gabriel da Cachoeira, interior do Amazonas. Estou cursando Fisioterapia na UFSCar. Integrante do InformaSUS Saúde Indígena. ORCID: <<https://orcid.org/0000-0002-7171-7776>>. E-mail: ivanildoferreiraisf@gmail.com

Vanessa Carneiro Borges

Sou da etnia Tukano, pertencço a comunidade indígena Duraka Kapuamu localizada próximo ao município de São Gabriel da Cachoeira, Amazonas. Estou graduando Terapia Ocupacional na UFSCar, sou integrante do grupo PET Indígena - Ações em Saúde e InformaSUS UFSCar. ORCID: <<https://orcid.org/0000-0002-4293-3111>>. E-mail: borgesvanessa444@gmail.com

Vanusa Vieira Gomes

Graduanda em Educação Física pela UFSCar. Pertencente a etnia Tupinikim/Aracruz - ES. Integrante do grupo PET Indígena - Ações em Saúde e InformaSUS UFSCar. ORCID: <<https://orcid.org/0000-0003-3495-4606>>. E-mail: nusavg@gmail.com

Mariana de Almeida Prado Fagá

Graduação em Medicina pela Faculdade de Medicina de Marília - FAMEMA e bacharelado em Filosofia pela Universidade de São Paulo - USP, residência em Medicina de Família e Comunidade pelo Hospital Nossa Senhora da Conceição, mestrado profissional em Gestão da Clínica na Universidade Federal de São Carlos - UFSCar. É professora na área de Saúde da Família e Comunidade no Departamento de Medicina da UFSCar e doutoranda do Programa de Pós-graduação em Saúde Coletiva da Universidade Estadual Júlio Mesquita (UNESP) na linha de pesquisa comunicação e educação em saúde. Coordenadora do Projeto de Extensão Comunicação Social em Saúde Indígena. ORCID: <<https://orcid.org/0000-0002-8362-0672>> E-mail: marianafaga@ufscar.br

INTRODUÇÃO

A pandemia de COVID-19 tem evidenciado e intensificado as desigualdades sociais enfrentadas pelos povos indígenas, inclusive vulnerabilidades relacionadas à saúde. Essa situação foi determinante para a disseminação do novo coronavírus (ISA, 2021). Nesse sentido, estratégias protagonizadas pelos indígenas para fortalecer e proteger as comunidades têm sido prementes, como na organização de barreiras sanitárias nas comunidades e cobrança do Estado pela atenção diferenciada frente à pandemia, valorizando-se a coletividade e as características socioculturais (ISA, 2021; SANTOS; PONTES; COIMBRA JR, 2020).

A presença indígena nas universidades tem possibilitado uma abertura inicial para a aproximação com os contextos indígenas, como na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, na Universidade Federal do

Tocantins, na Universidade do Estado do Amazonas, entre outras (BERGAMASCHI; DOEBBER; BRITO, 2018). Na Universidade Federal de São Carlos – UFSCar, foi implementada em 2008 reserva de vagas para indígenas em todos os cursos de graduação, como proposta para desconstruir a desigualdade de oportunidades (UFSCAR, 2016). A universidade tem atualmente 271 universitários indígenas, sendo destaque no cenário nacional no campo das ações afirmativas (FAGÁ et al., 2021).

Na UFSCar, a suspensão das atividades presenciais e a criação do comitê de combate ao novo coronavírus foram as principais medidas adotadas para o combate à pandemia da COVID-19. Como estratégia compensatória para lidar com a frustração e o desejo de contribuir com o combate à pandemia, um grupo de professores, técnicos administrativos e estudantes de graduação e pós-graduação se envolveu com a criação e desenvolvimento do InformaSUS, uma plataforma digital direcionada à comunicação social com base em evidências científicas (OLIVEIRA et al., 2020). A plataforma conta com diversos grupos temáticos, entre eles o InformaSUS – Saúde Indígena, que é o foco deste texto.

Assim, este relato busca descrever as atividades desenvolvidas e as impressões dos estudantes indígenas participantes sobre a experiência com a produção de materiais para o InformaSUS – Saúde Indígena¹.

DESENVOLVIMENTO TEXTUAL

Este grupo de trabalho conta com a participação de 3 docentes do curso de medicina, 8 indígenas de diferentes cursos de graduação da área da saúde, além de alguns colaboradores externos pontuais. No ano de 2020, o grupo teve como principal objetivo divulgar experiências voltadas ao combate à pandemia, nos diversos contextos em que vivem os povos indígenas, como nas aldeias, nas cidades e nas universidades. Foram produzidas duas séries temáticas: “A experiência do(a) estudante indígena da UFSCar com a pandemia” e “De parente para parente”. Além disso, foram publicados 9 materiais gerais sobre a saúde indígena e a pandemia.

Em 2021, o grupo optou por ampliar o escopo das publicações, divulgando materiais envolvendo diferentes temáticas relacionadas à saúde dos povos indígenas. A primeira publicação do ano foi a recomendação da

¹ Acesso ao InformaSUS Saúde Indígena:
<https://www.informasus.ufscar.br/categoria/saude-indigena/>

Associação Brasileira de Educação Médica para o ensino de saúde indígena nas escolas médicas, que contou com um forte protagonismo de professores e estudantes da UFSCar. Para a elaboração do texto abordando a impressão dos estudantes a respeito do filme *A Febre* (A FEBRE, 2019), contamos com a participação dos atores que protagonizaram o filme em uma roda de conversa, abordando os diferentes olhares sobre a saúde, a doença e os indígenas que vivem nas cidades.

Por iniciativa de alguns participantes, foi divulgado um texto sobre a edição de 2021 do Acampamento Terra Livre (ATL), evidenciando que há um distanciamento entre a universidade e o movimento indígena. Além disso, foram divulgadas ações e eventos realizados pelo Programa de Educação Tutorial – PET indígena Ações em Saúde, como rodas de conversa sobre saúde dos povos indígenas, que são baseadas no diálogo entre diferentes atores sobre a saúde (LUNA et al., 2020). Também foram publicados os principais aspectos abordados nos Encontros de Saberes Indígenas, com destaque para a participação de Ailton Krenak, abordando o racismo contra os povos indígenas.

Para conhecer como tem sido a experiência dos indígenas envolvidos com a produção de materiais para o InformaSUS – Saúde Indígena, foi elaborado um formulário eletrônico com três campos: “que bom”, “que pena” e “que tal”, que foi respondido pelos estudantes autores deste texto. Os estudantes são dos povos: Baré, Baniwa, Pankará, Pankararu, Tariana, Tukano, Tupinikim e Wassu-Cocal. A seguir, são apresentadas as avaliações de cada campo.

“QUE BOM QUE O TRABALHO FOI COLETIVO E TROUXE VISIBILIDADE”

Os indígenas participantes trouxeram que a possibilidade de estabelecer uma plataforma digital para comunicação da universidade com a sociedade, oferecendo informações de qualidade no campo da saúde indígena, foi potente por fortalecer o compromisso com a transformação social.

Além disso, apontaram que foi importante contar com este espaço para a publicação de produtos técnicos originais, como entrevistas e reportagens por eles planejadas e realizadas, quando relataram a oportunidade de serem protagonistas neste processo.

Destacaram a produção coletiva no trabalho em equipe e a valorização do diálogo entre indígenas e não indígenas, como no compartilhamento de experiências sobre o que é o adoecer, o que é saúde e o que é coletividade. Foi apontado, também, que ao longo do tempo ficaram mais autônomos para a criação e divulgação de materiais, com distribuição de tarefas a partir do

desenvolvimento processual do grupo e construção colaborativa de conhecimento.

Outro ponto bem avaliado foi a variedade das informações, tanto em textos abordando as estratégias de combate à pandemia quanto a ampliação das publicações para outras áreas temáticas estratégicas, que possibilitaram maior aproximação da universidade ao cotidiano da saúde indígena no país.

A roda de conversa com os protagonistas do filme *A Febre* foi avaliada como uma experiência muito rica, pois possibilitou aos estudantes uma autoavaliação sobre suas vivências dentro e fora das suas comunidades. Ressaltando, assim, o protagonismo indígena em produções cinematográficas que trazem visibilidade e representatividade aos povos indígenas.

“QUE PENA QUE ESTAMOS MUITO SOBRECARGADOS”

A principal fragilidade apontada pelos estudantes indígenas foi a sobrecarga imposta pela rotina de atividades acadêmicas remotas, o que dificultou, inclusive, a participação nos encontros do grupo e provocou falhas na comunicação e interação entre os membros, fazendo com que algumas propostas não fossem efetivadas.

Apontaram que havia pouca integração com outros grupos que trabalham com a temática, principalmente de outras instituições, e com o movimento indígena. Quanto às postagens, destacaram que o número de visualizações das publicações da Saúde Indígena era inferior às postagens de outros grupos temáticos, o que demonstra pouco engajamento da sociedade nas questões indígenas.

“QUE TAL SE COMPARTILHARMOS COM MAIS GENTE”

Por fim, os indígenas sugeriram alterações na dinâmica dos encontros, como a mudança de horário das reuniões, maior flexibilidade para participação nas atividades e a possibilidade de trabalharem de forma assíncrona, recomendando que os encontros fossem gravados.

Uma observação interessante foi investir na divulgação da plataforma, principalmente para os calouros e colegas de outras áreas, com o intuito de ampliar o alcance das informações.

Além disso, foi sinalizada a importância de fazer parcerias com outros grupos relacionados à saúde indígena e coletivos indígenas, possibilitando olhares mais amplos para o que está acontecendo dentro e fora das aldeias, nas universidades e em suas movimentações políticas para divulgar e

fortalecer as demandas, manifestações e conquistas coletivas. Por fim, sugeriam que o grupo mantivesse seus trabalhos mesmo após o fim da pandemia.

CONSIDERAÇÕES

O grupo InformaSUS - Saúde Indígena iniciou seus trabalhos com publicações focadas no compartilhamento de informações e matérias relacionadas à pandemia de COVID-19. Progressivamente, o grupo buscou produzir materiais originais e ampliou as publicações para a saúde indígena de uma forma mais ampla, com protagonismo indígena nas construções.

As publicações buscam dar visibilidade às questões da saúde indígena, trazendo reflexões e conhecimentos para a comunidade em geral, conformando-se enquanto um projeto de extensão voltado à comunicação social em saúde indígena, para além da pandemia, integrando outros grupos da universidade que desenvolvem ações com essa temática.

REFERÊNCIAS

A FEBRE. Direção: Maya Da-Rin. Vitrine Filmes. Brasil, França e Alemanha, 2019.

BERGAMASCHI, M. A.; DOEBBER, M. B.; BRITO, P. O. Estudantes indígenas em universidades brasileiras: um estudo das políticas de acesso e permanência. *Rev. Bras. Estud. Pedagog.*, v. 99, n. 251, p. 37-53, jan. 2018.

FAGÁ, M. A. P.; SOUZA, R. M.; LUNA, W. F.; GOMES, V. V.; SOARES, G. F.; BOTELHO, A. G.; BORGES, V. C.; SILVA, D. D.; SILVA, A. V.; MENDOZA, P. F. M.; MARTINI, L. C. Comunicação social em saúde indígena em tempos de pandemia: a experiência no projeto InformaSUS-UFSCar. *Cadernos da Pedagogia*, v. 15, n. 31, p. 98-109, Jan.-Abr./2021.

Instituto Socioambiental (ISA). **Plataforma de monitoramento da situação indígena na pandemia do novo coronavírus (Covid-19) no Brasil.**

Disponível em: <https://covid19.socioambiental.org/>. Acesso em: 28 jul. 2021.

LUNA, W. F.; MALVEZZI, C.; TEIXEIRA, K. C.; ALMEIDA, D. T.; BEZERRA, V. P. Identidade, Cuidado e Direitos: a experiência das Rodas de Conversa sobre a saúde dos povos indígenas. *Rev. bras. educ. med.*, Brasília, v. 44, n. 2, e067, 2020.

OLIVEIRA, G. N. et al. Comunicação Científica a Web e Redes Sociais: a Experiência do InformaSUS em Tempos de Pandemia. **Cadernos da Pedagogia**, v. 14, n. 29, p. 108–119, 2020.

SANTOS, R. V.; PONTES, A. L.; COIMBRA JR., C. E. A. Um “fato social total”: COVID-19 e povos indígenas no Brasil. **Cad. Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 36, n. 10, e00268220, 2020.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS. **Política de ações afirmativas, diversidade e equidade da Universidade Federal de São Carlos**. São Carlos: UFSCar, 2016.

PORQUE ONDAS CURTAS**Relato de Experiência de Radiofonia em Ondas Curtas da Rede Fonias
Juruá na Reserva Extrativista Alto do Juruá, Acre*****Francisco Antunes Caminati***

Doutor em Sociologia pela UNICAMP. Professor do Departamento de Planejamento, Urbanismo e Ambiente e coordenador do Laboratório de Antropologia (LABA) do Centro de Museologia, Antropologia e Arqueologia da UNESP, Campus Presidente Prudente.

Jacinta Kariú-Kariri

É indígena Kariú-Kariri em diáspora e em retomada de identidade, moradora da Reserva Extrativista Alto Juruá, Acre, articuladora e implementadora, desde a fundação, da Rede Fonias Juruá, tendo atuado como coordenadora de projeto. Tem se destacado na defesa da integridade territorial da REAJ por meio da luta contra a despossessão e expulsão das comunidades do Rio Amônia.

Antonio Barbosa de Melo

É um seringueiro nascido na Reserva Extrativista Alto Juruá, Acre, atualmente morando em Cruzeiro do Sul, Acre. É pesquisador formado pela floresta e pelas ciências de seus povos, e possui longo histórico de colaboração com pesquisadores da UNICAMP e de outras universidades desde os anos 1990. Atua como articulador e implementador da Rede Fonias Juruá desde sua fundação, tendo atuado como coordenador técnico.

Raphael Maia Aveiro Cessa

Doutor em Agronomia pela UFGD. É professor do Ensino Básico, Técnico e Tecnológico do IFB, Campus Planaltina.

A Reserva Extrativista Alto do Juruá (REAJ) ocupa uma área de 506.186,00 ha. no município de Marechal Thaumaturgo, no Acre, localizado na fronteira com o Peru. É a primeira Reserva Extrativista criada no Brasil, em 1990, inaugurando um modelo específico de conservação ambiental que combina conservação com ocupação humana por comunidades extrativistas¹

¹ No Brasil o termo extrativismo possui um significado muito diferente daquele empregado na língua espanhola e inglesa. Podemos dizer que o significado é mesmo o inverso, pois se refere à extração de recursos primários da floresta por meio de técnicas tradicionais e indígenas, as quais dependem da floresta viva e somente podem ser praticadas se existir floresta. Trata-se do trabalho de seringueiros, coletores, quebradeiras de coco de babaçu, pescadores, entre outros. Atualmente, alguns registros empregam o termo em português para transmitir o sentido do termo em espanhol e inglês, o qual remete a extração de recursos em larga escala, na maioria absoluta das vezes implicando na destruição da floresta, como no caso da extração de petróleo, gás, minérios, madeira.

tradicionais (Barbosa de Almeida *et al.*, 2016). O mapa que aqui apresentamos traz a indicação da posição geográfica de 9 estações de radiofonia em Ondas Curtas da Rede Fonias Juruá² (RFJ), uma rede comunitária que opera radiofonia e transmissão de dados digitais em Ondas Curtas no território da REAJ. A distribuição espacial evidencia o caráter de integração comunitária que a rede de radiofonia em Ondas Curtas proporciona e o potencial para vigilância, monitoramento e gestão do território que a rede comporta.

A RFJ é uma iniciativa de base comunitária desenvolvida por meio da colaboração entre uma equipe de técnicos e implementadores locais, formada por membros das comunidades da REAJ, pesquisadores e técnicos externos, vinculados a universidades, e desenvolvedores de Software Livre. Esta colaboração foi iniciada em 2011, como um esforço para o atendimento de uma demanda por infraestrutura para comunicação entre as comunidades da REAJ e também entre elas e a sede do município. A demanda, por sua vez, havia sido formulada em um Plano de Manejo produzido em processo de consulta comunitária realizada por meio de uma ampla e intensa mobilização, ao longo de dois anos, com apoio do ICMBIO, órgão federal ligado ao Ministério do Meio Ambiente responsável pela gestão das unidades de conservação³. Naquela época, a Internet já havia se consolidado como tecnologia padrão de comunicação e o serviço de conectividade via satélite também já estava disponível tanto comercialmente quanto por meio de políticas públicas. Em algumas localidades como escolas, postos de saúde, postos do exército, também já eram uma realidade na própria REAJ, por meio de serviços GESAC, do Ministério das Comunicações, o qual apoiou políticas públicas de Cultura, de Saúde e de Educação. Também o Serviço de Proteção da Amazônia (SIPAM) já estava em operação há quase 15 anos, capaz de monitorar com precisão e fornecer comunicação para todo o vasto território amazônico, inclusive comunicação móvel, mas com pontos de acesso de uso prioritariamente militar e estatal, com pouca ou nenhuma abertura para uso comunitário. Diante desse cenário, muitas comunidades solicitaram especificamente a instalação de estações de *radiofonia*, ou somente *fonia*, como falado na linguagem local; resultando na elaboração de uma demanda apresentada no Plano de Manejo pela instalação de 24 estações em diferentes localidades da REAJ (POSTIGO, 2010).

² Cf.: <http://fonias.submidia.org>. Todos os links apresentados nesse texto foram acessados no dia 31/07/2021.

³ Cf.: <http://aflora.blogspot.com/2010/04/nasceu.html> e <https://aflora.blogspot.com/2009/08/>.

Apesar de já presente no território, a Internet ainda não havia sido incorporada ao cotidiano das comunidades, mesmo por aquelas que a usavam – como, por exemplo, estudantes, participantes e trabalhadores do Centro Yorenka Atame⁴, na ocasião um Ponto de Cultura – não era uma opção para comunicação (intra)comunitária, funcionava mais como uma comunicação para fora da Reserva e do município, para contatar pessoas e ativar redes que estavam distantes. Um outro aspecto que dificultava a apropriação social é que o uso da Internet dependia da mediação da linguagem da escrita, a qual não era dominada de maneira universal. Já o rádio, durante muito tempo foi o único meio disponível de acesso a conteúdos remotos. Por meio de receptores simples movidos à pilha ou dínamo, e por meio das Ondas Curtas, era possível receber rádios de outras partes do mundo⁵, a Rádio Nacional da Amazônia⁶, transmitida a partir de Brasília, e rádios regionais, como a Rádio Verdes Florestas⁷, que transmitia desde a cidade de Cruzeiro do Sul/AC, possuindo um programa de recados que eram transmitidos em horário específico para as comunidades da REAJ (RAMOS, 2004, p. 34). O programa de recados era o mais escutado e desempenhava papel estratégico e, até muito recentemente, exclusivo, de canal direto de comunicação entre Cruzeiro do Sul e as comunidades de toda a Reserva, e era complementado por uma interessante tecnologia social que garantia a redundância do envio da mensagem para uma determinada pessoa ou comunidade, aumentando as chances da entrega: no dia seguinte à transmissão pelo rádio, os vizinhos reenviavam os recados para o destinatário, por meio de crianças que percorriam caminhos na floresta conhecidos como varadouros⁸. A própria notícia da criação da Reserva chegou via rádio (PANTOJA *et al.*, 2007, p. 10). Além disso, a experiência prévia mais determinante para a escolha do rádio ocorreu no início dos anos

⁴ Cf.: <https://apiwtxa.org.br/category/centro-yorenka-atame/>.

⁵ Um exemplo potente dessa prática de escuta do rádio de Ondas Curtas para receber transmissões internacionais, é o relato de Chico Mendes sobre o papel dessa prática em seu processo de alfabetização o qual ocorreu enquanto se desenrolava o golpe de 1964 e ele pode escutar transmissões da Rádio Moscou, da Rádio Voz da América e da BBC de Londres, com diferentes versões do acontecimento (MENDES, 1989, p. 63). Ainda que o exemplo remeta a um outro local, as características e opções de sintonia são muito semelhantes. Atualmente ainda é possível sintonizar inúmeras transmissões provenientes de diferentes países como China, Cuba, Peru, Bolívia, Estados Unidos, Romênia e Inglaterra.

⁶ Ainda ativa, transmitindo nas seguintes frequências: 11.780 KHz e 6.180 Khz. Cf.: <https://radios.ebc.com.br/nacionalamazonia>.

⁷ Extingue seu serviço de Ondas Curtas devido à obtenção de uma frequência de FM no âmbito do plano de migração do AM para o FM. Operava na seguinte frequência: 4.865 KHz. Atualmente opera em: 95,7 KHz.

⁸ Dados de observação direta realizada por Francisco A. Caminati, em 2008.

1990, no âmbito de projetos financiados pela União Europeia, executados para a implementação da REAJ, quando 6 estações de radiofonia foram instaladas, conectando localidades da Reserva com a cidade de Cruzeiro do Sul/AC (COSTA, 2008 pp. 229; 233-34). A demanda expressa no Plano de Manejo fundamentava-se, portanto, em uma relação já consolidada com o rádio, em geral, e de uma experiência prévia de radiofonia, em particular, que havia sido decisiva para o destino coletivo e para a criação e implementação da Reserva. Por último, mas não menos importante, a oralidade do rádio permite uma continuidade entre essa forma de comunicação e as formas tradicionalmente já praticadas, sendo mais acessível e inclusivo para a maior parte das pessoas das comunidades.

Desde 2015, a RFJ conseguiu instalar 9 estações, sendo 8 em áreas de floresta, dentro da REAJ, e 1 na sede municipal, referida localmente como Vila ou Thaumaturgo. Tais trabalhos foram realizados por meio de parceria técnica com o Laboratório de Antropologia (LABA) do Centro de Museologia Antropologia e Arqueologia (CEMAARQ) da UNESP, campus Presidente Prudente. E contando com diferentes fontes financiamentos ao longo do processo, tais como: Ministério da Cultura (Programa Amazônia Cultural), entre 2015 e 2016; Programa Frida (LACNIC), em 2017; Pró-Reitoria de Extensão e Cultura da UNESP, entre 2015 e 2018; Artigo 19, em 2020; FUNEP, em 2020.

As estações de radiofonia em Ondas curtas foram instaladas nas seguintes localidades (vide mapa da Figura 1):

- 1) Thaumaturgo (Sede do Município);
- 2) Quietto (Rio Amônia);
- 3) Foz do Bagé (Rio Bagé);
- 4) Seringueirinha (Alto do Rio Bagé);
- 5) Foz do Manteiga (Rio Tejo);
- 6) 9 voltas (Rio Acuriá);
- 7) Foz do Caipora (Rio Caipora);
- 8) Foz do Breu (Rio Juruá);
- 9) Foz do Acapu (Rio Caipora).

Os dados de localização geo referenciada foram coletados por Jacinta Kariú-Kariri e por Antonio Barbosa de Melo, integrantes da equipe local de pesquisadores e de implementadores que apoia a implementação e o bom

funcionamento da operação da rede, inclusive sendo responsável pela interlocução com os pesquisadores externos e desenvolvedores de software que colaboram com a iniciativa. Os dados foram coletados durante as atividades de instalação das estações realizadas nos anos de 2015, 2017 e 2020. O tratamento e projeção cartográfica dos dados foi realizado por Raphael M. A. Cessa, do IFB, campus Planaltina.

A determinação das localidades para instalação das estações a partir de 2015 levou em conta a distribuição das comunidades ao longo dos afluentes do Juruá, privilegiando dois critérios: 1) comunidades situadas na foz de igarapés e de rios, como uma forma de atender as comunidades situadas acima de cada igarapé e rio, as quais obrigatoriamente passam pela foz para se deslocar para a sede do município – trajeto comum e necessário para abastecimento e acesso e a serviços; 2) comunidades situadas nas cabeceiras dos rios, ou mais próximas às cabeceiras – as últimas. O segundo tipo justifica-se não pelo número de habitantes beneficiados, mas pela importância estratégica desse tipo de ocupação para a gestão comunitária da reserva, uma vez que ficam nas áreas ou próximas às áreas mais preservadas e mais ricas em biodiversidade, as quais também são, muitas vezes, devido à concentração de recursos, à distância da sede do município e ao esvaziamento populacional, as de maior vulnerabilidade social.

A opção de instalar nas áreas de maior vulnerabilidade indica que, além da comunicação social, a RFJ concebe a rede de comunicação em Ondas Curtas como instrumento para monitoramento e para vigilância territorial e ambiental⁹. Em duas localidades, as estações foram acionadas para denunciar a prática de crimes ambientais como caça para comércio (sempre com grande número de animais abatidos, impactando fortemente as comunidades locais que dependem de carne de caça para se alimentar e as populações animais em suas redes de relações). As denúncias pela fonia circularam na sede do município e inibiram alguns desses caçadores ilegais, diminuindo, durante algum tempo, sua ação. Mesmo que não tenha resultado em medidas definitivas para a contenção dos crimes – até porque se dependia, em contrapartida, da ação das instituições responsáveis pela gestão e pela fiscalização da Reserva Extrativista – serviu para pressionar tais instituições, e para expor a grave situação que a omissão destas na gestão e na proteção da Reserva Extrativista implica às comunidades.

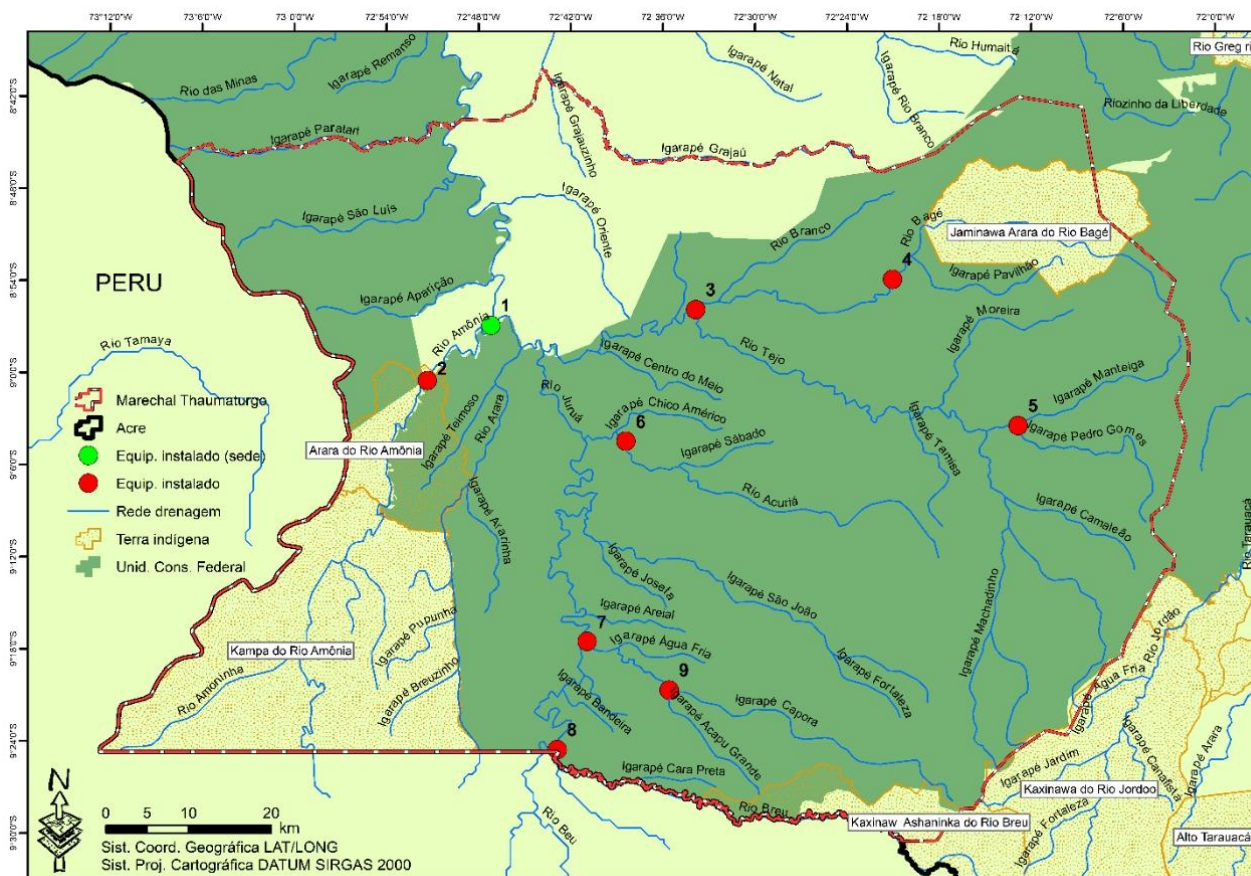
⁹ Em outra oportunidade (CAMINATI *et al.*, 2015) já abordamos com mais detalhes a relação entre tecnologia, cultura e território na concepção e implementação da RFJ.

Em represália a essas denúncias, um dos comunicadores responsáveis por uma dessas estações, bem como sua família, foram alvos de ameaças e atentados em mais de uma ocasião. Em 2018, um tiro foi disparado na direção da casa de farinha da colocação na qual a estação foi instalada. No início de 2019, empoderados pela ascensão de um governo de extrema direita e notadamente contrário à preservação ambiental e aos direitos dos povos tradicionais, a colocação da família desse comunicador foi alvo de dois tiros disparados por caçadores ilegais que retornavam de uma expedição. Em seguida, mais abaixo do rio, uma mulher que lavava roupa na beira da água, recebeu ameaças com instruções para avisar que se as denúncias não cessassem, os tiros não seriam mais em tom de alerta. Por fim, os criminosos desceram o rio disparando tiros a esmo, no que a comunidade apavorada contou mais de 40 disparos. A ação contou com a conivência tácita de autoridades, principalmente do escritório local do ICMBio e nenhuma investigação foi conduzida. O comunicador precisou deixar a Reserva por um tempo e ainda hoje precisa constantemente tomar cuidados especiais tanto na sua colação na Reserva quanto em seus deslocamentos na sede do município.

O uso da radiofonia em Ondas Curtas também permite que as estações da RFJ se comuniquem com estações de fora da rede, expandindo muito o seu raio de atuação e seu impacto. A estação da Foz do Caipora é um ponto que opera como cruzamento de redes: ponto de passagem de indígenas que habitam as terras indígenas do Rio Breu em direção a Thaumaturgo era utilizada por esses vizinhos, que possuíam relações de amizade e de parentesco com moradores locais, para se comunicarem com comunidades Ashaninka do Brasil e do Peru¹⁰. Na Estação da Foz do Breu, o técnico em enfermagem lotado no Posto de Saúde da Comunidade, o querido e prestativo Doutor Herbert, utilizava o rádio da estação para se comunicar com parentes que habitam próximo à Pucalpa, no Peru. Tais utilizações explicitam uma das vantagens da topologia da rede de radiofonia, sua modularidade. Cada estação, após instalada e ativada, já permite a operação independente da instalação de outras estações ou da dependência de infraestruturas de terceiros. Na verdade, a contrapartida já está dada: um ecossistema formado por milhares de estações ativas e operando, as quais são potencialmente alcançáveis.

¹⁰ A frequência utilizada era a de 5.075 kHz e ficava anotada na parede de madeira da casa que abriga a estação. Dados de observação direta coletados em viagens realizadas em 2016 e 2017.

Figura 1: Estações de Radiofonia em Ondas Curtas da RFJ, Reserva Extrativista Alto Juruá, Acre.



Fonte: dos autores.

A experiência de transmissão digital de dados em Ondas Curtas teve, em seu início, caráter de teste, para comprovação da capacidade de implementação de tecnologias já disponíveis. Após constatarmos a viabilidade desse tipo de transmissão, decidimos desenvolver um protótipo que aproveitasse as soluções em software livre já disponíveis e as adaptasse em um formato que favorecesse a sua apropriação social (CAMINATI *et al.*, 2016). Entre 2016 e 2017, o protótipo foi desenvolvido, testado em campo e 6 unidades foram instaladas. Duas comunidades recusaram a instalação, alegando que não conseguiriam utilizar pelo funcionamento ser muito complexo. A principal utilização foi para o envio de fotografias entre as estações, recurso que foi aproveitado, sobretudo por jovens para diversão em tentativas de arrumar *namorades*¹¹. Administradores de postos de saúde e professores vislumbraram grande interesse na transmissão de planilhas e

¹¹A palavra foi escrita utilizando o gênero neutro.

diários de classe – pois os poupariam de longas e caras viagens para a entrega de documentos na sede –, porém, devido à ausência de pessoas na estação de Thaumaturgo disponíveis para retransmitir os dados para a Secretaria de Saúde e de Educação, não puderam aproveitar o recurso. Ademais, a estação da sede do município sofria muito com interferências magnéticas causadas pela rede elétrica sobrecarregada e instável e pelo uso de outros aparelhos próximos à estação, o que fazia com que as transmissões digitais funcionassem melhor entre estações de dentro da Reserva. A partir de 2018 o desenvolvimento de software desse dispositivo e uma nova solução para a transmissão de dados digitais passou a ser conduzida junto a um outro projeto, o Projeto HERMES¹². Como o desenvolvimento é feito em Software Livre, a RFJ pode continuar aproveitando dos incrementos e desenvolvimentos mais recentes assim como também pode continuar colaborando com o aprimoramento da tecnologia por meio de sua aplicação, teste e compartilhamento de relatórios de uso.

Como balanço dessa experiência com o digital, avaliamos que devido a não termos chegado a uma versão definitiva da solução tecnológica e da implementação, o uso continua sendo esporádico e experimental. A falta de uma melhor infraestrutura na sede do município para recepção, retransmissão por outros meios e para o processamento dos dados recebidos foi fator crucial para a não consolidação do novo serviço. E, nesse ponto, destacamos que se trata de limitações da tecnologia desenvolvida, mas do arranjo social para sua operação. Um ponto crucial a ser considerado é que desenvolvimento de software é muito caro, pois é um trabalho valorizado e disputado. Nesse sentido, a RFJ não conseguiu competir com outros projetos mais estruturados institucionalmente ou com mais capacidade de acessar recursos de circuitos internacionais de financiamento para manter e atrair desenvolvedores. Avaliamos também que a transmissão digital funciona muito bem como atrativo para a captação de recursos via projetos, uma vez que desperta interesse de financiadores de redes comunitárias¹³, porém, a comunicação via radiofonia continua sendo o objeto principal das demandas das comunidades locais no Alto Juruá. Por outro lado, acreditamos que com a

¹²Projeto HERMES, voltado para o desenvolvimento de uma solução de comunicação emergencial para áreas rurais de difícil acesso, cf.: <https://www.rhizomatica.org/hermes/>. No Brasil, está sendo aplicado no Pará, na região da Terra do Meio, como é possível ver em Diniz & Farias (2020).

¹³ Os quais, mesmo que os textos oficiais de seus editais e chamadas para propostas digam o contrário, acabam sempre por valorizar mais os aspectos ligados ao desenvolvimento de inovação tecnológica, do que aqueles ligados ao trabalho comunitário ou à aplicação de tecnologias já consolidadas.

consolidação do desenvolvimento da solução de transmissão digital em Ondas Curtas e a implementação de arranjos mais estáveis de operação nas estações, o serviço de transmissão digital continua com grande potencial de ser apropriado pelo cotidiano comunitário. Por fim, entendemos que a experiência da RFJ com transmissão de dados digitais contribuiu para aumentar o interesse em outras formas de comunicação digital além da Internet na Amazônia, contribuindo para a formação de um criativo campo de colaboração e de experimentação¹⁴.

Em 2020, instalamos uma nova versão do software de transmissão digital de dados no dispositivo desenvolvido em 2017. Essa versão permite que os usuários se conectem via wifi com o dispositivo para selecionar e programar envio de arquivos. Esse canal de interação por meio de celulares pessoais abre uma interessante possibilidade para que os dispositivos desenvolvidos e instalados em 2017 funcionem como distribuidores locais de arquivos e de conteúdos. Nessa mesma ocasião, instalamos também uma nova estação em uma área de conflito, no Rio Amônia, onde a comunidade local luta contra sua despossessão e remoção devido à demarcação sobreposta de uma Terra Indígena. A comunidade não teve seus direitos defendidos durante o processo de demarcação por omissão do ICMBio e não aceitou indenizações de benfeitorias para sair da área. O processo de demarcação segue interrompido. A instalação dessa estação visa apoiar a permanência das famílias que habitam essa área, bem como a integridade territorial da Reserva.

Atualmente, a RFJ enfrenta um contexto político muito adverso e dificuldades para a manutenção de sua operação. As estações de radiofonia em Ondas Curtas são compostas por equipamentos robustos e resistentes, porém, de manutenção cara. Não temos contatos técnicos na região capazes de consertar os rádios, os quais precisam ser enviados para São Paulo. E as baterias estacionárias dos kits de geração fotovoltaica de energia são itens que precisam ser repostos, em média, a cada 2 anos. De forma que um dos objetivos atuais é a construção de um arranjo de autofinanciamento por parte das comunidades para conseguir manter a operação sem a dependência de projetos externos. Mesmo com todas as dificuldades, a RFJ tem conseguido manter sua operação ao longo dos últimos 6 anos e regularmente a equipe local recebe pedidos e demandas por instalação de novas estações em diferentes comunidades da Reserva Extrativista.

¹⁴ Ver mais em: Leal *et al.*, 2021.

REFERÊNCIAS

- BARBOSA DE ALMEIDA, M. W.; POSTIGO, A. A.; COSTA, E. M. L.; RAMOS, R. M.; RAMOS, R. F. e BARBOSA DE MELO, A. Usos Tradicionais da Floresta por Seringueiros na Reserva Extrativista do Alto Juruá. In: SIVIERO, A.; MING, L.C.; Silveira, M.; DALY, D.; WALLACE, R. (orgs.) **Etnobotânica e Botânica Econômica do Acre**. Rio Branco: Editora da Universidade Federal do Acre (Edufac), 2016. pp. 14-37.
- CAMINATI, F. A.; DINIZ, R. **Rede Fonias Juruá: tecnologia, território e cultura para além da última milha da Rede Mundial**. Anais do III Encontro Brasileiro de Pesquisa em Cultura. Crato/CE: Universidade Federal do Cariri, 2015, 84-93.
- CAMINATI, F. A.; DINIZ, R.; Orlova, A.; Vincentin, D.; Lara, P.J. Beyond the last mile: Fonias Juruá project – An HF digital radio network experiment in Amazon (Acre/Brazil). In: **Community Connectivity: Building the Internet from Scratch: Annual Report of the UN IGF Dynamic Coalition on Community Connectivity**, Luca Belli (Ed.). FGV: Direito Rio, 2016.
- COSTA, E. M. L. **Uma floresta politizada: relações políticas na Reserva Extrativista do Alto Juruá, Acre (1994-2002)**. Tese (doutorado) em Ciências Sociais - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2010.
- DINIZ, R.; FARIAS, M. C. Q. **Enlaces de rádio de longa distância utilizando a banda de HF**. SET eXperience, 2020.
- LEAL, D. D. C.; KRÜGER, M.; TELES, V. T. E.; TELES, C. A. T. E.; CARDOSO, D. M.; RANDAL, D.; WULF, V. **Digital Technology at the Edge of Capitalism: Experiences from the Brazilian Amazon Rainforest**. ACM Trans. Comput. - Hum. Interact, v. 28, n. 3, Article 18, May 2021.
- MENDES, C. **O testamento homem da floresta: Chico Mendes por ele mesmo**. Organização de Candido Grzybowski, 2. ed. Rio de Janeiro, RJ: FASE, 1989.
- PANTOJA, M.C. (coord.); REZENDE, R. S.; POSTIGO, A. A. **Por onde anda a Reserva Extrativista do Alto Juruá? Uma avaliação feita pelos monitores do Projeto de Pesquisa e Monitoramento sobre as mudanças e desafios para o futuro**. Rio Branco: UFAC, 2007.
- POSTIGO, A. **Produto H, Minuta: Plano de Manejo Reserva Extrativista do Alto Juruá**. Brasília: Instituto Chico Mendes De Conservação Da Biodiversidade – ICMBio. 2010.

RAMOS, R. F. **Histórias de um Matuto da Floresta**. Campinas SP: UNICAMP/IFCH/ CERES, 2004.