

Paula Restrepo
Juan Carlos Valencia
Claudio Maldonado Rivera
(Coordinadores)

Comunicación y sociedades en movimiento: la revolución sí está sucediendo

**Comunicación y sociedades en movimiento:
la revolución sí está sucediendo**

Comunicación y sociedades en movimiento: la revolución sí está sucediendo

Paula Restrepo

Juan Carlos Valencia

Claudio Maldonado Rivera
(Coordinadores)

EDICIONES
CIESPAL

2017

**Comunicación y sociedades en movimiento:
la revolución sí está sucediendo**

Paula Restrepo

Juan Carlos Valencia

Claudio Maldonado Rivera

(Coordinadores)

CIESPAL

**Centro Internacional de Estudios Superiores
de Comunicación para América Latina**

Av. Diego de Almagro N32-133 y Andrade Marín • Quito, Ecuador

Teléfonos: (593 2) 254 8011

www.ciespal.org

<http://ediciones.ciespal.org/>

Primera edición

Agosto 2017

Quito, Ecuador

ISBN: 978-9978-55-169-1

Depósito legal: 005972

Derechos de autor: 052117

Revisión de texto

Noemí Mitter

Maquetación

Arturo Castañeda Vera

Ediciones Ciespal, 2017

Los textos publicados son de exclusiva responsabilidad de sus autores.



Reconocimiento-SinObraDerivada

CC BY-ND

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

Contenido

Prólogo

- 9 Trascendiendo el código común: una conversación con Gustavo Esteva sobre acciones colectivas y comunicación
- 25 Aparatos de esperanza en comunicación
Paula Restrepo, Juan Carlos Valencia y Claudio Maldonado

Primera parte: Audiovisual en movimiento

- 35 Prácticas comunicativas en el Buen Vivir
Paula Restrepo y Juan Carlos Valencia
- 61 Hacia una re-conceptualización de las prácticas audiovisuales indígenas
Christian León
- 89 La comunicación como vía para la construcción de agentes sociales
Juan Fernando Velásquez, Justico Domicó y Sirley Domicó

Segunda parte: Movimientos digitales

- 119 Colonialidad y luchas comunicativas.
Una lectura fundamentada en el conflicto chileno-mapuche
Claudio Maldonado
- 149 A web como espaço de esperança para os coletivos de mulheres negras
Glenda Melo
- 175 Dinâmicas de solidariedade e ativismo digital: o internacionalismo contemporâneo dos mexicanos
Livia Moreira de Alcântara

Tercera parte: Movimiento más allá de los medios

- 207 Del tedio arrasador a lo charro de verse a los ojos: dos maricas mirándose las vidas y a la vida
Diego Alejandro Díez y Manuel José Bermudez
- 237 El caso agroecológico: comunicación localizada e intercultural
Carmen Cecilia Rivera

- 261 El sabor de la conquista: colonialismo, cosmopolítica y el lado oscuro del boom gastronómico en el Perú
Maria Elena García
- 289 Colores de rebeldía y resistencia. Arte callejero por la verdad y la justicia en el Caso Ayotzinapa
Isaura Castelao Huerta y Temiahuatl
- 325 Enfermedad, salud y capitalismo en el discurso de la Asociación Madres de Plaza de Mayo
Mauricio Mayorga y Alberto Mayorga

Prólogo

Trascendiendo el código común: una conversación con Gustavo Esteva sobre acciones colectivas y comunicación

Vimos por primera vez a Gustavo Esteva (Ciudad de México, 1936) a principios del año 2009 en la Universidad de la Tierra en Chiapas, en el seminario de la Sexta declaración de la Selva Lacandona y la Otra Campaña. En ese momento aún no lo habíamos leído, pues su nombre no es muy conocido en algunos ámbitos académicos y aún menos en el de la comunicación, de donde venimos los tres editores de este libro. La oportunidad de escucharlo se materializó en lo que en México los zapatistas llaman una compartición, en donde la mayoría de los asistentes eran indígenas y activistas cercanos al movimiento zapatista. Esas primeras palabras fueron memorables, llenas de sabiduría, experiencia y amor. Sabíamos ya que estábamos al lado de uno de los más grandes pensadores latinoamericanos contemporáneos. Más adelante comenzamos a explorar su obra y a conocer las experiencias de donde venía, y esa figura se nos fue configurando poco a poco muy ligada a la crítica al desarrollo, la educación y el neoliberalismo. Pero su propuesta no es solo crítica, o no es principalmente crítica; su obra es derivada de un trabajo comunitario sostenido que se ha materializado especialmente en la fundación de y participación en la Universidad de la Tierra en Oaxaca.

La segunda vez que escuchamos a Esteva fue justamente durante nuestra primera visita a Unitierra, Oaxaca, en el 2015. Las unitierras en México son un movimiento decolonizador, no solo de la educación, sino

del conocimiento, la comunicación y la vida. Allí, en una casa llena de libros, activistas de todas las edades y procedencias, asombrosos sistemas de ecotecnia y un huerto orgánico en la terraza, conversamos con Gustavo en uno de los habituales seminarios de los jueves. Nos habló del dolor por la desaparición de los jóvenes estudiantes de Ayotzinapa, de la creciente crisis del Estado-nación y de la expansión de las luchas autonómicas en México y América Latina. Esteva habla pausado, con voz cálida, sin recurrir a la jerga que tanto incomunica a los académicos, pero citando a sus autores, amigos y compañeros de lucha, con lucidez y pasión.

A partir de este encuentro se nos ocurrió el título de este libro, “La revolución sí está sucediendo”, pues Esteva nos mostró cómo el rechazo a un estado de cosas siniestro y destructor, a una modernidad de impronta occidental que ha desatado el antropoceno (2000), tiene una contraparte que los “aparatos de desesperanza” de los que habla el antropólogo anarquista David Graeber (2013) no nos dejan percibir: ya están en marcha, por toda América Latina, esas sociedades en movimiento de los que habla Raúl Zibechi (2009, 2015), y prosperan los esfuerzos de personas, colectivos y pueblos por vivir en comunalidad, por gestar la convivialidad y expandir formas diversas de Buen Vivir.

Esteva tiene su centro de trabajo en Oaxaca, una ciudad intermedia de México, con una gran efervescencia cultural, intelectual y política. Su trabajo, aunque muy cercano al movimiento indígena y a las comunidades rurales, está asentado en lo urbano, un emplazamiento que para muchos intelectuales es un centro perdido para la emancipación y los procesos de resistencia, un dispositivo de captura, inserción en la obsesión por el consumo y aguda despolitización. En nuestra última visita, y a través de unas sencillas y potentes palabras, entendimos que los desposeídos somos los habitantes de las ciudades, de los edificios de apartamentos y las urbanizaciones, con la vida supuestamente resuelta. Nosotros sin territorio, que si nos cae el edificio encima nos quedamos con menos de medio metro cuadrado en tierra para vivir, con nuestras casas en el aire donde los lazos sociales, la potencia de la

comunidad, el conocimiento para vivir autónomamente y la resistencia se han ido perdiendo en medio de la comodidad llevada al extremo de lo absurdo y del mito de un estado de bienestar que nunca ha existido en América Latina. Pero hablando con Esteva también vislumbramos cómo nosotros, sin embargo, en muchas ciudades de América Latina, experimentamos el renacimiento de las resistencias y las comunidades en movimiento a través de las huertas urbanas, la revitalización de los lazos barriales, el movimiento de datos abiertos, el arte comunitario, las cocinas de todos, los saberes desde abajo, las pluralidades de género. Estamos reviviendo y construyendo sobre esos terrenos poco abonados formas de convivencia que se nos habían olvidado porque las sentíamos superadas o no modernas.

La combinación de potencia crítica, desmitificación del desarrollo, rechazo al neoliberalismo, cercanía al zapatismo y propuesta de autonomía, desescolarización y comunalidad en el discurso de Gustavo Esteva, nos llevaron a considerar que él podía llevarnos a pensar, de maneras inusuales e interesantes, el tema de la comunicación y la movilización social. Y después de leer esta entrevista, que Arturo Guerrero, su amigo y compañero de muchas luchas, nos ayudó a hacerle, nos mantenemos en nuestra idea. El pensamiento de Esteva es un pensamiento de frontera que emerge desde dentro de las sociedades en movimiento y reflexiona con y para ellas, con un compromiso muy fuerte con los lenguajes y las intencionalidades de la resistencia y un absoluto sentido crítico de las intencionalidades académicas, tanto desde su discurso como desde su hacer.

Gustavo Esteva llegó a trabajar en IBM, pero sus raíces, su contexto, su reflexión personal y colectiva le llevaron por los cauces del activismo. Se considera a sí mismo como un intelectual público desprofesionalizado y un escritor. Fue asesor de los zapatistas en las negociaciones con el gobierno mexicano en 1996 y participa en numerosos organismos civiles, redes locales, nacionales e internacionales y movimientos sociales. Es autor de más de 30 libros, cientos de ensayos y columnista del diario *La Jornada*.

Paula Restrepo, Juan Carlos Valencia, Claudio Maldonado y Arturo Guerrero¹ escribimos una serie de preguntas para Gustavo Esteva, basadas en los temas de los que trata este libro y en lo que hemos aprendido de su trabajo. Esto fue lo que nos respondió:

Jesús Martín-Barbero dijo hace unos años que los intelectuales críticos latinoamericanos padecían una especie de “mal de ojo” con respecto a la comunicación, siempre asociándola con los grandes medios y el poder hegemónico y no visualizando sus alternativas disidencias y posibilidades. ¿Considera usted que esta situación se sigue dando, de acuerdo a su propia experiencia? ¿O ya se reconoce más ampliamente el potencial liberador que puede tener la comunicación?

Pienso que Jesús sigue teniendo razón... pero también ha dejado de tenerla. Es cierto que la crítica al régimen mediático se ha vuelto redundante y hasta tautológica y empieza a ser lugar común, y también es cierto que muchas veces no sabe ver hacia los lados. Pero es igualmente cierto que hace 30 años hubo intelectuales que descubrieron los usos alternativos de las nuevas tecnologías de comunicación y anticiparon su empleo disidente y su potencial liberador... y que ese grupo ha estado creciendo. Sin embargo, aún prevalecen cegueras sobre la transición de la era de las herramientas a la era de los sistemas que habría tenido lugar a partir de los años ochenta. Pertenezco a la generación que aún se irrita y desconcierta cuando Word o Thunderbird resisten nuestra voluntad y nos recuerdan que al usar lo que aún vemos como una herramienta a nuestra disposición nos hemos incorporado a un sistema que nos convierte en subsistemas. Me asusta ver que a muchos niños y niñas les encanta ser controlados por la máquina en un videojuego. Tengo la impresión de que incluso en el uso alternativo de la tecnología de información y comunicación, no se ha tomado suficiente distancia

¹ Arturo Guerrero Osorio (Ciudad de México, 1971), radialista, docente e investigador de lo propio desde la comunalidad.

crítica de herramientas que han dejado de serlo porque ya no pueden responder plenamente a la intención del usuario.

Si por un lado los intelectuales ven con desconfianza la comunicación, desde dentro de los movimientos sociales el panorama es bien distinto. ¿Cómo lo describiría usted?

Siento aún desconfianza, ambivalencia y preocupación ante lo que seguimos llamando “comunicación”. Más allá de modas y fascinaciones impuestas, veo prácticas geniales, creativas y eficaces de las herramientas, y al mismo tiempo usos y estilos que destruyen la interacción real entre personas y grupos. Una amiga querida, de una pequeña comunidad, me llamó un día para pedirme que la ayudara a destruir su teléfono. Cuando le comenté que podía danzar encima del aparato para deshacerlo me dijo que quería impedir la posibilidad del teléfono en su casa. Corrí a verla con mucha curiosidad. “Quiero ver a mis hijos”, me dijo cuando le pregunté por qué quería hacer lo que quería. “Aprovecharon que me fui de viaje para instalar el teléfono, al que me había resistido. Desde hace semanas no vienen a verme. Me llaman los cinco todos los días y a veces hasta dos veces al día. Pero ya no me visitan. Y yo quiero verlos, tocarlos, darles de comer... Será muy egoísta de mi parte pero el teléfono nada más me recuerda lo que ya no tengo”. He visto organizaciones y movimientos que se hunden poco a poco en un pantano de información y han dejado de hablarse o de verse. La utilidad innegable de las nuevas tecnologías, la fascinación que provocan y el descubrimiento de lo que puede hacerse con ellas hacen que muchos movimientos se dejen llevar por ellas, sin precauciones ni desconfianzas. Me gustaría ver en ellos una conciencia más clara de los riesgos que corren al entrar en ese mundo.

Hay un debate entre intelectuales que se han aproximado a la televisión y el cine hecho por indígenas y afrodescendientes. Unos opinan que las narrativas y las estéticas de esas creaciones audiovisuales deberían reflejar

la alteridad de sus creadores, pero hay quienes consideran que ese tipo de producciones casi siempre tienen intencionalidades políticas que tal vez no se lograrían si las estéticas de la alteridad se superponen al propósito político. Dado que sabemos de su cercanía con el Movimiento Zapatista y con luchas indígenas nos gustaría saber cómo ve usted este debate.

He visto personas de comunidades pequeñas que se divierten como enanos al verse en un video y cómo, al verlo juntos, desatan en torno a él conversaciones fascinantes: el instrumento les hizo ver cosas que no veían. También he presenciado su disgusto al observar la metamorfosis grotesca que sufren, al haber sido convertidos en objeto, así sea con los más altos fines políticos. El sello monocultural, una cierta mirada inevitablemente subjetiva y culturalmente arraigada en la cultura de quien usa el medio, es inherente a herramientas diseñadas para la comunicación “masiva” –cuando el habla y el ojo se dirigen a una audiencia abstracta homogeneizada en el procedimiento. En ciertas lenguas indígenas no hay palabras para decir “yo hablo”; solo puede usarse un vocablo que significa “yo hablo-tú escuchas”, es decir, no se puede hablar sin interlocutor. ¿Qué hacer cuando el “tú” no está ahí, cuando cumple su función una construcción abstracta? Pueden usarse trucos. Cuando escribo invito siempre a mi mesa, en la imaginación, a ciertos interlocutores que conozco, con los cuales quiero platicar algo; me imagino que otros pueden estar interesados en esa conversación. Lo hago ahora mismo. Traje a Jesús a esta plática, y a Beatriz Solís, a Héctor Schmucler y a algunos más. He visto usar trucos semejantes en la producción de ciertos materiales para radio y televisión, tanto por algunos indígenas que se dedican a eso como por grupos y comunidades enteras que deciden participar juntos en esa aventura.

No es fácil escapar de formas de solipsismo colectivo que parecen insertadas en la tecnología de comunicación. Si Humboldt tiene razón y para entender una sola palabra necesito conocer el lenguaje completo al que pertenece, ¿cómo compartir con alguien que no tiene mi lenguaje? Creo que el camino que han estado eligiendo los pueblos que no

comparten la manera occidental u occidentalizada de experimentar el mundo, cuando reconocen que estamos en una situación sin precedente que nos impone la necesidad de interactuar con “otros”, radicalmente otros como condición de supervivencia, es recurrir al arte, a la poesía, tratar de ir más allá de la propia racionalidad, trascendiéndola, a partir de la conciencia de que no se comparten racionalidades. Se trata de trascender la razón sin caer en la irracionalidad.

Tengo la impresión de que esos pueblos saben que la interculturalidad es tierra de nadie, que nada hay ahí, que nadie puede instalarse en un lugar al lado o por encima de toda cultura. Que ni siquiera podemos afirmar la diversidad de las culturas, porque eso implicaría poder compararlas con un criterio supracultural para decidir, desde ahí, si son o no diversas; todo lo que podemos hacer, como condición de la coexistencia armónica, es suponer que son diversas, es decir, asumir la diversidad como presupuesto de la armonía de los pueblos, como sostiene un bello texto de Raimón Panikkar (1993). El uso de ciertos medios que están explícitamente abiertos a la interacción con “otros” debería, creo yo, tener plena conciencia de este desafío para escapar de la trampa intimista (solipsista) o la colonizadora.

En las lenguas occidentales circulan cotidianamente palabras como ‘mundo’ que no tienen sujeto ni objeto. A nadie le preocupa usarlas a pesar de esa limitación. En lenguas como el zapoteco la palabra equivalente significa lo que está más allá del horizonte del sujeto comunal que ve del otro lado. No se pierde la condición del sujeto y el objeto tiene una caracterización explícita, en relación con sujeto, aunque sea vago o desconocido. Creo que la producción audiovisual de pueblos indígenas o afrodescendientes retiene esa raigambre, más allá de toda intencionalidad política.

Se habla mucho de activismo por internet, de cómo se conocen causas y noticias que los medios hegemónicos invisibilizaban, de cómo facilita a los actores sociales coordinar sus iniciativas y conseguir apoyo nacional e internacional, pero a la vez internet está expuesta a la vigilancia de los

Estados y las grandes corporaciones, lo cual pone en riesgo a los activistas. ¿Qué papel considera usted que juega la comunicación en internet en los movimientos sociales en América Latina? ¿Vale la pena correr el riesgo de la vigilancia al usarla?

Hace tiempo pienso que la clandestinidad es en la actualidad imposible y que estamos condenados a vivir en riesgo, incluso mortal, si queremos seguir vivos, es decir, seguir luchando, seguir afirmando nuestra dignidad y desafiando con ello todos los sistemas de gobierno, cada vez más autoritarios. Al concebir y realizar iniciativas y movilizaciones debemos estar permanentemente conscientes de que están expuestas a la escucha policiaca, se utilicen o no medios tan observables como internet. En un pequeño cuarto cerrado, la policía puede estar escuchando a distancia lo que platica un pequeño grupo de amigos. La idea de fraguar algo en secreto se ha vuelto ridícula, en particular cuando se trata de personas activas en la movilización social. Hace unas semanas, una amiga muy querida fue acusada, según leyes antiterroristas turcas, por imágenes que habían aparecido en su *facebook*. Hubo una interesante movilización internacional de apoyo; quizás miles tratamos de hacer algo. El día del juicio el juez la exoneró de todo cargo y la dejó en libertad. Es pura especulación pensar si fue o no la visibilidad internacional del incidente lo que produjo ese resultado, porque hay miles como ella que están siendo activamente perseguidos, hayan o no usado algún medio electrónico para decir lo que dicen y hacer lo que hacen.

En mi experiencia en la base social, en los barrios y en los pueblos, la “información” de lo que pasa no está colgada de los medios: la gente común no es la que ve los noticieros...salvo cuando alguien recomienda ver algo en particular, un gran desastre o lo que sea... Todavía tienen otras fuentes más confiables para enterarse de lo que pasa...o ignorarlo por completo, como ocurre a menudo. La gente de afuera se sorprende a menudo de ese nivel de “desinformación”, que es como llaman a la condición de vivir fuera del planeta creado desde arriba y proyectado en los medios.

Dicho todo esto, que parece evadir la pregunta, pienso que la interacción a través de internet ha estado resultando muy útil para la movilización social en América Latina, y que sus ventajas y contribuciones superan sus riesgos. Simplemente hay que saber lo que se está haciendo con plena conciencia del contexto, ¡lo que es una bobada, algo aconsejable para hacer cualquier cosa!

La mayoría de las personas cuando escuchan la palabra comunicación, incluso en las ciencias sociales, siguen asociándola con lo mediático, pero por nuestro acercamiento a diversas movilizaciones sociales y a la obra de Jesús Martín-Barbero, quien ha hablado de mediaciones y prácticas comunicativas, nos hemos dado cuenta de que la comunicación cara a cara, las prácticas cotidianas y las comparticiones de palabra son igualmente importantes. ¿Cuáles podrían ser los objetivos de las diferentes movilizaciones sociales con esas distintas modalidades de comunicación? ¿Deberían privilegiar una de ellas a sabiendas de la gran saturación en la oferta de esos canales de comunicación mediática?

Sentí que el de la comunicación era territorio minado y traté de abandonarlo, hace casi 30 años, al entenderlo como una forma de adoptar un código común... impuesto. Podemos lograr comunicación perfecta entre nosotros ante el signo pi, si lo conocemos, o ante muchos términos técnicos; está en esto la huella de los primeros usos modernos de la palabra, en el siglo XIX, cuando empezó la “comunicación científica” como intercambio de signos entre expertos. Por eso Jaime Goded decía que “gobernar es comunicar”: quien gobierna debe tener a todos enchufados en un código común, el de las leyes e instituciones pero también el de los líderes, los partidos, el alfabeto, los videotipos y todo lo demás. Eso está en la naturaleza del poder político. Cuando se le pierde, es decir, cuando la gente deja de hacer lo prescrito por ese “código común”, los gobernantes tienen que recurrir a la policía. Este principio es la base de toda la publicidad comercial, como se ha examinado hasta el cansancio.

Algunos gobernantes han invertido el *dictum* del comunicólogo Goded. Piensan que “comunicar es gobernar”. Creen estar gobernando cuando usan masivamente los medios. Es cierto que así se construyen en la actualidad los códigos comunes que permiten el gobierno, pero no debe confundirse una cosa con otra. Los medios no sustituyen la gestión de gobierno. En sus primeros dos años Peña Nieto invirtió casi 1,500 millones de dólares en publicidad, por los medios convencionales, para fortalecer su imagen y convencer a todo mundo de la validez y ventajas de sus “reformas estructurales”. Tiene el índice de popularidad más bajo de la historia del índice y la mayoría de la población sigue viendo a las reformas como amenazas, en muchos casos cumplidas.

Pienso que no hay comunicación cuando nos hablamos, nos tocamos o nos sonreímos. Un beso no es un signo de interpretación única, no es un “código común”. No veo razón para reducir todas las formas de interacción entre las personas y grupos al término “comunicación”, cayendo en el síndrome de Humpty Dumpty cuando propuso a Alicia un lenguaje en que cada palabra significara lo que la persona que la usara quisiera. Cuando Alicia pregunta cómo nos entenderíamos en esas circunstancias, Humpty responde: “Lo importante es quién tiene poder aquí”.

No digo esto para reabrir un debate confuso, y quizá muerto, sobre “la comunicación”. A partir de la conciencia de que las palabras son símbolos me preocupa que se les transforme en códigos, operación que debemos confinar al uso de términos técnicos para ciertos propósitos. Trato de vivir en interacción viva y directa con los demás y uso para propósitos específicos otras formas de interacción. Una de ellas es construir en común, con otras personas y con grupos y organizaciones, códigos para la acción, lo que es a menudo la clave para concebir y realizar las movilizaciones que nos hacen falta. Códigos que movilizan por las condiciones de su aparición, como la fotografía del Che y el ¡Basta ya! de los zapatistas, pueden convertirse en signos sectarios o elementos de propaganda comercial.

Más que nunca debemos estar conscientes de lo que significa movilizarse. En la masa la gente pierde su movilidad, esa condición que la hace más móvil de lo que es, dándole la libertad de un bailarín, la presencia de ánimo del futbolista, el factor sorpresa del guerrillero. Dice bien Enzenberger:

Quien considera a las masas como objeto de la política no logrará movilizarlas; solo logra darles órdenes. Un paquete, por ejemplo, no tiene movilidad; solo se le envía de un lugar a otro. Las concentraciones masivas, las marchas y los desfiles inmovilizan a la gente. La propaganda que no da rienda suelta a la autonomía, sino que la paraliza, sigue el mismo patrón. Conduce a la despolitización (1992) .

Aunque se nos ha construido como individuos y se nos individualiza con toda suerte de presiones, seguimos siendo personas, nudos de redes de relaciones concretas. Como nunca, necesitamos activar esos nudos y esas redes para entrelazarnos con otros. La materia inicial y constante tiende a ser la amistad, la actitud empática y gratuita entre esos nudos, que entremezclan ideas y prácticas al descubrirse en una condición común, en la opresión común, en la resistencia común, para formar nuevos ámbitos de comunidad. Se constituyen así bandas, tertulias, grupos, organizaciones, etc. que adoptan las más diversas formas, para los más distintos propósitos y en las más variadas condiciones. Se afirman en la comunalidad,² que permite dejar atrás el aislamiento enfermizo del individualismo competitivo. Tienden a mantener con rigor su escala humana: son por naturaleza pequeños. “Es el desmantelamiento de lo grande,” como dice Arundhati Roy: “grandes bombas, grandes presas, grandes ideologías, grandes contradicciones, grandes héroes, grandes errores. Quizá estamos ya en el siglo de lo pequeño” (1999, p. 12).

2 La palabra comunalidad fue acuñada independientemente por Jaime Martínez Luna (zapoteco) y Floriberto Díaz (mixe), para expresar la forma de ser en comunidad (Maldonado, 2002).

En el campo minado sobre el que discutimos aquí, mantener la noción de escala puede ser el desafío principal.

La crítica al mito del desarrollo que iniciaron activistas e intelectuales como usted, Arturo Escobar y Vandana Shiva ya tiene casi tres décadas y ha circulado ampliamente en entornos académicos y entre algunos movimientos sociales, pero parece que el desarrollo sigue todavía alentando acciones estatales e incluso los sueños de muchos actores sociales en América Latina. ¿A qué le atribuye usted la perduración del atractivo de ese mito? Y ¿tiene la comunicación algo que ver?

Cuando el equipo del presidente Truman seleccionó la palabra ‘desarrollo’ y acuñó la de ‘subdesarrollo’ no fue como el burro que tocó la flauta: hicieron bien su tarea. Escogieron una palabra de sólida tradición y arraigo, tanto en el mundo letrado como entre los legos. Lograron empacar el designio hegemónico norteamericano y una herramienta de lucha contra el comunismo en una propuesta teórica y filosófica de Marx que incluso los antiyanquis aceptaron.

En América Latina, numerosos intelectuales y dirigentes políticos contribuyeron a enraizar el término, al tratar el ‘subdesarrollo’ como algo real, una condición objetiva, cuyo origen podía rastrearse. Los teóricos de la dependencia, mucho más que la Alianza para el Progreso, el Programa del Punto Cuatro y otras campañas norteamericanas, contribuyeron a acreditar y legitimar el término y con él una orientación política que todo lo reducía a llegar a la meta propuesta: conseguir el desarrollo, una meta que incluso sustituyó a la justicia en la definición del socialismo “real”.

Creo que fue válido el obituario que escribimos hace 25 años: el mito está muerto. El discurso que lo rodeaba es ya insostenible y la palabra, que carece de toda denotación técnica pero sigue llena de connotaciones, se usa para cualquier cosa: la parte media de una partida de ajedrez, el despertar de la mente de un niño o la expansión del pecho de una quinceañera. La empresa del desarrollo, sin embargo, y la lógica

que la configura, la del capitalismo, no han muerto aún. Podemos asociar lo que hoy significa desarrollo con tres ‘Sachses’:

- Con Goldman Sachs, la empresa de inversión de Wall Street, cuyos departamentos corresponden casi exactamente a las orientaciones de política del desarrollo de los años cincuenta, y se concentra ciegamente en el ‘desarrollo’ para encubrir lo que en rigor debe llamarse capitalismo salvaje. Esta es la mentalidad y la orientación dominantes en los gobiernos de todo el mundo, incluso los que se pretenden “progresistas”, y en las instituciones internacionales.
- Con Jeffrey Sachs, un fanático neoliberal que contribuyó a destruir los dispositivos estatales de Bolivia y Polonia. Sufrió en el camino una epifanía moral y llegó a la conclusión de que esos aparatos que odiaba debían utilizarse para ayudar a los pobres creados por el capitalismo. Para salvarlo, era preciso ocuparse directamente de ellos, sin esperar al famoso “efecto cascada”, y así combatir la inestabilidad social que causan. Nadie, sostiene Sachs, está a favor de la malaria o el SIDA. Un grupo de artistas y personas prominentes respalda su campaña, que puede llamarse capitalismo filantrópico y retoma la tradición de los años setenta, cuando la OIT y el Banco Mundial propusieron concentrarse en las necesidades básicas, en vista de que las metas del desarrollo eran imposibles. Este enfoque corresponde claramente a las famosas metas del milenio y ha generado instrumentos de política pública particularmente dañinos.
- Con Wolfgang Sachs, que fue el editor del *Diccionario del Desarrollo* que elaboramos cuando Iván Illich invitó hace 25 años a un grupo de sus amigos a conversar sobre el tema “Después del desarrollo, ¿qué?”. Se había empezado a hablar del posdesarrollo. En 1985, cuando la Sociedad Internacional para el Desarrollo me invitó a participar en un panel sobre el futuro de los estudios del desarrollo en su gran conferencia en Roma, propuse buscarlo

con la arqueología: a mi parecer, solo una mirada arqueológica podría explorar las ruinas que había dejado el desarrollo; ya no lo veíamos en nuestro presente y mucho menos en nuestro futuro. Es cierto que todavía hay millones que siguen luchando para ser “incorporados” al desarrollo, es decir, por alcanzar las condiciones que definen la forma de vida de la clase media norteamericana; hay miles de migrantes centroamericanos que enfrentan toda suerte de penalidades y riesgos al cruzar México para alcanzar el *American dream*. Pero un número creciente de personas, que nunca han leído el *Diccionario*, resisten cada vez más los proyectos y políticas que aún se asocian con el desarrollo y se caracterizan por el despojo, lo que se ha estado llamando extractivismo en la América Latina. Solo quieren vivir bien y conservar, en sus propios espacios, sus propias tradiciones para hacerlo. El desarrollo no es ya para ellos un mito movilizador y experimentan cada vez más el discurso del desarrollo como una amenaza.

Puede, por favor, hablarnos sobre la comunicación en Unitierra, Oaxaca ¿qué hacen? ¿Qué papel desempeña la comunicación en trabajos como los seminarios, la radio, el video, la cooperativa El Rebozo y la editorial?

Cuando empezamos, hace unos 15 años, muchos jóvenes indígenas se mostraron interesados en aprender “comunicación popular”. Conforme al principio que adoptamos desde que nacimos, el de aprender haciendo, en su primer año con nosotros esos jóvenes aprendían a producir programas de radio, hacer videos, diseñar e imprimir panfletos y algunas otras cosas, mientras leían, según sus preferencias, libros y otros materiales que dejábamos por ahí a su alcance. Todos ellos destruyeron esa especie de currículo. Cada uno se estacionó en cierta actividad y no le interesó aprender las otras. Hasta donde sabemos, todos ellos siguen haciendo, cada vez mejor y en formas y contextos cada vez más complejos, lo que aprendieron en su paso por Unitierra.

Estamos enteramente inmersos en el movimiento social oaxaqueño. No tenemos una agenda propia: seguimos las que la gente marca. Desde dentro, en 2006, participamos en el sociomoto que llegó a llamarse “la comuna de Oaxaca”, cuando cerramos todas las oficinas de gobierno, dejó de haber policía –hasta para el tránsito– y la ciudad estuvo en nuestras manos por cinco meses. Jóvenes de Unitierra estaban en aquel tiempo aprendiendo a usar sus cámaras y les tocó en suerte estar en la plaza central de la ciudad cuando se produjo la represión policiaca contra los maestros en plantón que el 14 de junio de 2006 desató el movimiento. Editaron sus imágenes en un disco que circuló por la ciudad en miles de copias piratas. Fue una forma de compartir el incidente que contribuye a explicar lo que pasó en los siguientes días.

Como en toda guerra, la información fue pronto dada de baja. Un grupo de estudiantes decidió, junto con nosotros, reunirse en nuestras oficinas todos los días a las cuatro de la tarde para compartir lo que habían podido registrar en cámaras y grabadoras en el curso del día, al participar en marchas, realizar entrevistas o cualquier otra cosa. A las seis subíamos todo el material a una página de internet –oaxacalibre–, que pronto se convirtió en el mejor punto de referencia para saber lo que pasaba.

Nos tocó la fortuna de contribuir a instalar 25 radios comunitarias y formamos parte del impulso que las sigue multiplicando. Desde hace diez años lanzamos panfletos y libros a través de Ediciones ¡Basta! y de la Palapa Editorial El Rebozo, una cooperativa autónoma vinculada recientemente a Unitierra. Producimos Radio Tlayuda, donde, además de decir lo que queremos decir, aprenden con nosotros a producir radio jóvenes que forman parte del movimiento de radios comunitarias. Cumplió ya quince años un encuentro semanal que actualmente se llama “Conversatorio Caminos de la Autonomía en Tiempos de la Tormenta”, en donde examinamos la cambiante coyuntura, y nos hemos trazado una agenda de estudio y reflexión para entender lo que pasa e intercambiar experiencias de construcción del mundo nuevo.

En las iniciativas que hemos lanzado, como “Sin maíz no hay país”, “América profunda” y “Regeneración cultural”, o en aquellas en que contribuimos con muchos otros, como el Foro Oaxaqueño del Agua, Tejiendo Voces por la Casa Común, la Campaña Nacional por la Defensa de la Madre Tierra y el Territorio y otras más, tanto locales como nacionales e internacionales, utilizamos muy diversos medios para informarnos mutuamente, compartir experiencias, reflexiones o llamados, convocar a encuentros y diálogos o difundir saberes y aprendizajes.

No sabría decir si en todo eso tiene un papel la comunicación.

Referencias bibliográficas

- Arundhati, R. (1999). *The cost of living*. New York: Modern library.
- Crutzen, P. y Stoermer, E. (2000). The anthropocene. *Global change* 41. 17-18.
- Enzenberger, H. (1992). La irresistibilidad de la pequeña burguesía. *Opciones, suplemento de El Nacional* 8. 239-240.
- Graeber, D. (2013, 22 de abril). “Guía práctica utópica del inminente colapso”. *Guerrilla Translation*. Consultado el 5 de junio de 2015. Disponible en: <http://www.guerrilla-translation.es/2013/04/22/guia-practico-utopica-del-inminente-colapso/>
- Hawken, P. (2003, 18 de septiembre). The End of Sustainability. Conferencia presentada en Bioneers, San Rafael, California, Estados Unidos.
- Maldonado, B. (2002). *Autonomía y comunalidad india*. Oaxaca. Conacultura/Inah/Cmpio/Cedi.
- Panikkar, R. (1993). La diversidad como presupuesto de la armonía entre los pueblos. En *Revista Wiñay Marka* 20. Consultado el 5 de junio de 2016. Disponible en: <http://tejiendovoces.org.mx/raimon-panikkar/la-diversidad-como-presupuesto-para-la-armonia-entre-los-pueblos>
- Zibechi, R. (2009). Los movimientos sociales como sujetos de la comunicación. En *América Latina en Movimiento*. 13, 16-24. Consultado el 5 de junio de 2016. Disponible en: <http://www.alainet.org/es/active/23062>
- Zibechi, R. (2015). *Descolonizar el pensamiento crítico y las prácticas emancipatorias*. Colombia. Ediciones desde Abajo.

Aparatos de esperanza en comunicación

Paula Restrepo

Juan Carlos Valencia

Claudio Maldonado

Este libro quiere ser parte de un aparato de esperanza (Graeber, 2014), que sin desconocer la desigualdad de fuerzas en juego y las contradicciones internas de las movilizaciones sociales (Flórez, 2010), enfatice la creatividad, la visión y las nuevas posibilidades que las acciones colectivas contemporáneas, crecientes en todo el mundo (Arva, *et. al.*, 2013), vienen posibilitando y construyendo como alternativas a una modernidad fracasada y destructora de vida.

El apogeo de la racionalidad técnica, los procesos de hiperindividualización, la persistente reducción de la naturaleza a la categoría de “recurso” y su explotación destructora, la acumulación excesiva de capital y sus efectos perversos de estructuración desigual de las poblaciones, la continuidad del patriarcado, la permanente racialización y subontologización de millones de personas en el sistema-mundo moderno/colonial, entre tantos otros factores, dejan en evidencia el colapso de un marco civilizatorio que ha sido capaz de imponerse como narrativa global, invisibilizando así tantos otros proyectos de bienestar humano y prácticas cotidianas basadas en lógicas de reciprocidad y construcción desde y para los comunes.

Pero los colectivos, los movimientos sociales, las sociedades en movimiento que describe Zibechi (2007a) y suscitan la admiración de Escobar (2014) y Esteva (2012) no son pasivos, se siguen organizando, defendiendo, reconstruyendo y desplegando su identidad, y no cesan de buscar aliados y de inventar tácticas de resistencia. Parafraseando a Escobar (2016), las contribuciones teórico-políticas para repensar la región reverberan a lo largo y ancho del continente, en los encuentros de los pueblos, en las mingas, en los debates de movimientos y colectivos, en las asambleas de comunidades en resistencia, en las movilizaciones de jóvenes, mujeres, campesinos y ambientalistas, en la multiplicación de prácticas comunicativas mediadas y no mediadas que desbordan los circuitos hegemónicos y, sin duda también, en algunos de aquellos sectores que tradicionalmente se han considerado los espacios del pensamiento crítico por excelencia, tales como la academia y las artes. Este libro enfatiza dichas contribuciones, intenta mostrar los caminos de esperanza que se están recorriendo y los espacios de vida que se siguen construyendo, en los que la comunicación tiene un papel central o se constituye como el alma, el movimiento central, la praxis generadora.

La permanente producción de líneas abismales entre unos-legitimados y otros-excluidos (De Sousa Santos, 2010) genera, evidentemente, una política de los antagonismos –y de los agonismos– que requiere ser explicitada para dar cuenta de que la totalidad experiencial no se reduce a las gramáticas impuestas desde “arriba”, sino, justamente, a la pluralidad de voces que, desde heterogéneos *locus* de enunciación, ofrecen tramas de sentidos para re-pensar-nos más allá del capitalismo y el colonialismo que dan cuerpo al sistema-mundo moderno/colonial. A partir del reconocimiento de los procesos de subalternización experimentados por los marginados de siempre, las fuerzas disidentes emergen a modo de agenciamientos colectivos que tributan a la ruptura del orden monotópico, defendido desde sus albores por el proyecto de la modernidad, conformando un tejido pluridialógico que complejiza la estructura simbólica impuesta desde los discursos de autoridad. La semiosis social se torna polisémica y su diseño responde a la multiplicidad

de espacios y redes de intersubjetividad desde las cuales se traduce el mundo significante. El discurso social, nos explica Angenot (1998), no puede reducirse única y exclusivamente a los repertorios de sentido conformados por quienes controlan los medios de producción simbólica; es perentorio atender, a partir de un compromiso ético y epistémico, las heteronomías que se constituyen como formas disidentes de representación del mundo –o los mundos– que habitamos.

En tales términos, los trabajos que componen este libro ofrecen un panorama de la polifonía que se construye como correlato de las diversas identidades y proyectos de movilización social, que reconocen en la comunicación un espacio en el cual es posible luchar para transformar las coordenadas histórico-estructurales que durante siglos han consolidado el proyecto exclusivo/excluyente y universal/unívoco de la modernidad. Como establece Zibechi (2007b), la comunicación es la forma que poseen las clases oprimidas para coordinar y articular sus comportamientos, dejando en claro que esta –la comunicación– no puede reducirse al “ámbito privilegiado de rentabilización de capitales, como un sector estratégico en lo económico y en la gestión social” (Zallo, 2011, p. 73). Afianzar ese tipo de concepciones es excluir la densidad y la complejidad que la comunicación posee como campo entrelazado a lo cultural, y en el cual lo que está en juego es la lucha por “la hegemonía, esto es, por el discurso que ‘articula’ el sentido de una sociedad” (Martín-Barbero, 1991, p. 223).

La comunicación, entendida como productora y transformadora de significados sociales, con un alcance que desborda las posibilidades mediocéntricas (Martín-Barbero, 1990, 1991; Orozco, 1998), ha sido constitutiva de las dinámicas activistas, tanto hacia dentro de los movimientos, en la intervención a las subjetividades (Mohanty, 1993; Zibechi, 2015), como hacia fuera (Zibechi, 2007b; Whiteman, 2009). América Latina, especialmente desde el paradigmático caso del movimiento zapatista y sus redes de comunicación transnacionales, avanzando hasta el Wallmapu, ha sido protagonista indiscutible en las nuevas dinámicas que posicionan a la comunicación más allá de sus alcances informacio-

nales y la ponen en el centro de los procesos de transformación, recuperación y conservación a los que suelen apuntar las acciones colectivas en este continente. Si, como expresan los indígenas Nasa en Colombia, “la palabra sin acción es vacía. La acción sin la palabra es ciega. La acción y palabra sin el espíritu de la comunidad son la muerte”, la comunicación es fundamental para el accionar colectivo y expresa su alteridad y su diferencia esperanzadora.

Los rasgos que definen la comunicación de los actuales movimientos sociales de la región nos exigen superar el informacionismo que ha perdurado como sustrato epistemológico de los estudios comunicacionales. A pesar de los esfuerzos que se han generado por relevar las prácticas concretas de los agentes sociales, en tanto marca distintiva de lo que José Marques de Melo (2007) ha conceptualizado como Escuela Latinoamericana de Comunicación (Elacom), la verdad es que la producción de conocimiento en este campo sigue reproduciendo los esquemas del Norte Global, ofreciendo, actualmente, un panorama de los estudios comunicacionales basado en perspectivas tecnodeterministas, situación que contribuye a la consolidación de un relato mítico que posiciona a los aparatos tecno-comunicativos sobre los sujetos, sus contextos y los procesos de mediación social que se configuran como estrategias de negociación y producción de significados.

Es por ello que este trabajo colaborativo se desmarca del “paradigma dominante” que rige el trabajo cognoscitivo dentro de este campo, y opta por atender los emplazamientos, las interacciones y las narrativas de los sujetos que avanzan en la consolidación de procesos comunicativos liberadores. Ahora bien, esta opción no obedece a un retorno a los esencialismos identitarios, sino, como bien explica Stuart Hall (2011), a reconocer la identidad como construcción estratégica y posicional que deviene en discurso y cuya acción, en el marco de las reivindicaciones por la legitimidad del “ser-otro”, obedece al “juego de modalidades específicas de poder y, por ello, son más un producto de la marcación de diferencias y la exclusión que signo de una unidad idéntica y naturalmente construida” (Hall, 2011, p. 18).

En este contexto, el libro ofrece un panorama bastante amplio de reflexiones y experiencias en torno a la comunicación, sus actores y las acciones colectivas que se desarrollan como apuestas de transformación social y como expresiones y propuestas de cambio civilizatorio. El desafío y compromiso de los coordinadores de esta obra fue convocar a activistas e investigadores que pudieran contribuir con reflexiones académicas y/o trabajos empíricos, en los cuales se explore la dimensión comunicativa de los procesos contemporáneos de construcción de subjetividades políticas e identitarias expresadas a nivel discursivo, pero siempre en función del reconocimiento de las gramáticas de producción que rigen todo proceso de construcción social del sentido (Verón, 1998). Solo si avanzamos de los contextos a los discursos podemos comprender las reflexiones que emergen en esta obra, las cuales van desde el rol que actualmente cumple el audiovisual en los procesos de transformación, encuentro y liberación social, las dinámicas de apropiación social de las tecnologías de información y comunicación, como apuesta tecnopolítica que desde los espacios *on-line* complementan las luchas *off-line*, hasta las acciones colectivas que en espacios no mediáticos posicionan discursividades sociales que dan cuenta de otras formas de ser-sentir-crear-recordar, etc.

Es una obra, por tanto, que opera como un espacio dialógico desde el cual confrontar las tecnologías de silenciamiento y subalternización, convirtiéndose en sí mismo en un palimpsesto en el cual las voces se entrecruzan y avanzan de modo rizomático, ofreciendo pliegues y repliegues que son parte de una extensa red de esperanzas, de anhelos y revoluciones.

Tanto el prólogo como los once trabajos que aquí se reúnen, nos dejan en claro al menos tres cosas: la comunicación es movimiento y el movimiento es acción en común; la comunicación es un campo en el cual se disputa la dignidad y se tejen nuevas lógicas de convivencia humana; la comunicación, en tanto acción, es transformación.

Esperamos que el lector considere estas líneas introductorias como una voz más, dentro de la totalidad de voces que en esta obra asumen

la convicción de que las revoluciones se gestionan en los niveles moleculares y molares, en los intersticios, en las plataformas audiovisuales y digitales, en las calles y en las plazas, en fin, en los heterogéneos espacios donde la comunicación se genera como un hacer en común.

Referencia bibliográficas

- Angenot, M. (1998). *Interdiscursividades. De hegemonías y disidencias*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- Arva, B., Beielser, J. Fisher, B. Lara, G. Schrod, P. Song, W. Sowell, M. Stehle, S. (2013). Improving Forecasts of International Events of Interest EPSA 2013 Annual General Conference Paper 78.
- De Sousa Santos, B. 2010. *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: CLACSO.
- Escobar, A. (2014). Comunalidad, relacionalidad, pluriverso. *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones Unaula.
- Escobar, A. (2016). *Desde abajo, por la izquierda y con la Tierra*. <http://blogs.elpais.com/contrapuntos/2016/01/desde-abajo-por-la-izquierda-y-con-la-tierra.html>
- Esteve, G. (2012). Los quehaceres del día. G. Massuh (Ed.), *Renunciar al bien común: Extractivismo y (pos)desarrollo en América Latina* (pp. 1-26). Buenos Aires: Mardulce.
- Flórez, J. (2010). *Lecturas emergentes Decolonialidad y subjetividad en las teorías de movimientos sociales*. Bogotá. Pontificia Universidad Javeriana.
- Graeber, D. (2014). Guía práctica para utopistas antes del próximo colapso. *El Malpensante 155*. Recuperado de http://elmalpensante.com/articulo/3188/guia_practica_para_utopistas_antes_del_proximo_colapso
- Hall, S. (2011). Introducción ¿quién necesita identidad? En Hall, S. y du Gay, P. (comps.). *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13-29). Buenos Aires: Amorrortu.
- Marques de Melo, J. (2007). *Entre el saber y el poder: pensamiento comunicacional latinoamericano*. Monterrey: Unesco.
- Martín-Barbero, J. (1990). De los medios a las prácticas. Orozco, Guillermo (coord.). *La Comunicación desde las prácticas sociales. Reflexiones en torno a su investigación*. Mexico: Universidad Iberoamericana.
- Martín-Barbero, J. (1991). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Mohanty, S. (1993). The epistemic status of cultural identity: on “beloved” and the postcolonial condition. *Cultural Critique* 24, 41-80.
- Orozco, G. (1998). Las prácticas en el contexto comunicativo. *Chasqui* 62, 4-6.
- Verón, E. (1998). *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*. Barcelona: Gedisa.
- Whiteman, D. (2009). Documentary film as policy analysis: the impact of yes, in my backyard on activists, agendas, and policy. *Mass Communication and Society* 12 (4), 457-477.

- Zallo, R. (2011). *Estructuras de la comunicación y de la cultura. Políticas para la era digital*. Barcelona: Gedisa.
- Zibechi, Raul (2007a). *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*. Lima: Democracia global y UNMSM.
- Zibechi, R. (2007b). Los movimientos sociales como sujetos de la comunicación. América Latina en movimiento. Disponible en: <http://www.alainet.org/es/active/23062>
- Zibechi, R. (2015). *Descolonizar el pensamiento crítico y las prácticas emancipatorias*. Bogotá: Ediciones desde abajo.

Primera parte

Audiovisual en movimiento

Prácticas comunicativas en el Buen Vivir

Paula Restrepo

Juan Carlos Valencia

En este capítulo analizamos algunas prácticas recientes de comunicación audiovisual, desarrolladas por colectivos con reivindicaciones étnicas en Colombia, que apuntan a la autorrepresentación y al activismo político con una perspectiva intercultural en la búsqueda del Buen Vivir. Abordaremos algunas experiencias de cine y video indígena en Colombia. Nuestra categoría central aquí serán las prácticas comunicativas en el Buen Vivir entendidas de manera amplia. Concebimos las prácticas comunicativas como redes de acciones y pensamientos que buscan mantener, recuperar y, en algunos casos, transformar las condiciones vitales de las comunidades o de sus entornos sociales, culturales y políticos. Así entendidas, estas prácticas comunicativas no apuntan solo a construir nuevas representaciones de la realidad o formas de circulación de información, sino además a articular y generar acciones y pensamientos en la construcción y búsqueda del Buen Vivir.

Buen Vivir y postdesarrollo

Los conceptos de Buen Vivir surgieron de intelectuales indígenas de la región andina suramericana que exploran “la existencia y persistencia de una concepción andina de la forma deseable de vida, que se contrapone a la concepción occidental de desarrollo económico” (Cubillo, Hidalgo y Domínguez, 2014, 29). Como señalan Barranquero y Sáez, existe “una coincidencia espacial –y no accidental– entre las regiones del mundo que hoy preservan una mayor biodiversidad, y aquellas en las que existe mayor riqueza cultural y lingüística, y en las que predominan poblaciones rurales, indígenas y campesinas” (2015, 61). Sin embargo consideramos, siguiendo a Gudynas (2013), que esas conceptualizaciones del Buen Vivir trascienden a esas comunidades y han sido enriquecidas con los aportes de otras poblaciones y tradiciones, incluidas algunas de origen occidental. Por lo tanto, hablar de Buen Vivir nos remite a discusiones que se vienen dando desde hace décadas en América Latina desde lo que se ha llamado pensamiento crítico latinoamericano (Ríos, 2002), la Teología (Gutiérrez, 1975) y la filosofía de la liberación (Ardiles, 1973), las teorías de la dependencia (Dos Santos, 1998), los estudios poscoloniales, subalternos y decoloniales, así como lo que Daniel Mato (2002) describe como prácticas intelectuales desplegadas por fuera de la academia por parte de actores y movimientos sociales, comunidades “étnicas”, colectivos urbanos y artistas. Todos estos actores han producido un variado y potente cuerpo conceptual y experiencial del cual emerge lo que hoy en día llamamos Buen Vivir, así como un conjunto de perspectivas profundamente críticas de la modernidad y el desarrollo. El sistema académico latinoamericano quizás ha privilegiado esa dimensión crítica, asumiéndola desde su tradicional visión letrada. Pero si bien somos conscientes del lugar estratégico que todavía ocupa la academia como lugar de pugnas y legitimación de ciertos sistemas de conocimiento (Restrepo, 2014), y de la importancia de comprender y criticar por ejemplo las dinámicas moderno-coloniales constituidas como trasfondo histórico del borramiento global de ciertas maneras de

ver, representar, vivir y comprender, en este capítulo centramos nuestro análisis en propuestas vitales y acciones comunicacionales contra dichos borramientos, enmarcadas en la construcción de formas de Buen Vivir. Lo que está detrás de esta propuesta es el reconocimiento de que si bien hay historias de exclusión, también hay historias, además invisibilizadas, de oposición a esta exclusión. Ambas historias han sido paralelas y tienen aproximadamente los mismos siglos de vida. A esta invisibilización selectiva se refiere Michel de Certeau:

Si es cierto que por todos lados se extiende y se precia la cuadrícula de la 'vigilancia', resulta tanto más urgente señalar cómo una sociedad entera no se reduce a ella; qué procedimientos populares juegan con los mecanismos de la disciplina –también 'minúsculos' y cotidianos– y solo se conforman para cambiarlos; en fin, qué 'maneras de hacer' forman la contrapartida, del lado de los consumidores (o ¿dominados?), de los procedimientos mudos que organizan el orden sociopolítico (1980, p. 245).

Creemos que el Buen Vivir es mucho más que una crítica; es una serie de apuestas diversas, en proceso de construcción, que afrontan contradicciones e incomprendiones (Gudynas, 2013) pero que vienen materializando, ante nuestros ojos, lo que Escobar (2003) describe como alternativas a la modernidad, ofreciendo soluciones a los problemas creados por la modernidad. Creemos que el Buen Vivir, su estudio y su construcción permiten una transformación de lo que entendemos por investigación, en la línea de lo que proponen Gibson y Graham (2011):

¿Qué pasa si creemos... que el objetivo de la teoría no es solo ampliar y profundizar los conocimientos mediante la confirmación de lo que ya sabemos, que el mundo está lleno de crueldad, miseria y pérdida, que es un lugar de dominación y opresión sistémica? ¿Qué pasa si le pedimos a la teoría hacer algo más, como ayudarnos a ver las aperturas, que nos ayude a encontrar la felicidad, a proveer un espacio de libertad y posibilidad? (p. 87).

El Buen Vivir, como explican Barranquero y Sáez (2015), no separa teoría de práctica como tradicionalmente hace la racionalidad moderna; es, en sí mismo, un conjunto localizado de prácticas de vida en comunidad y en armonía con la naturaleza. Aunque la literatura sobre el Buen Vivir ya es extensa y diversa, a nosotros nos interesa destacar la visión postdesarrollista, particularmente en la versión propuesta por Vandana Shiva (1989), Gustavo Esteva (1992) y Arturo Escobar (1995, 2005), la cual toma distancia de ciertas visiones críticas latinoamericanas y postcoloniales. Estas últimas todavía insisten en el ideario del desarrollo, pero tomando distancia de las perspectivas occidentales y viviéndolo de formas locales. En Shiva, Esteva y Escobar, el postdesarrollo está vinculado teóricamente con el postestructuralismo a través de dos elementos: en primer lugar, el entendimiento del desarrollo como un mito en el que se articulan discursos, creación de instituciones y acciones coordinadas, y la comprensión de esos discursos y acciones como particulares, históricos y prescindibles, como mal-desarrollo o Mal Vivir (Tortosa, 2009). En segundo lugar, la revaloración de los saberes vernáculos, de los saberes generados y transformados por los movimientos sociales, los colectivos y la gente común, y la puesta en cuestión de las relaciones hegemónicas existentes entre estos y los saberes expertos. Aquí juega un papel fundamental la comunicación.

El estudio de la relación entre Comunicación y Buen Vivir

Entendemos la comunicación como prácticas y procesos culturales (Martín-Barbero, 1990) y materiales consustanciales a la vida, no instrumentales a esta. Y a su vez, tal como lo propone la antropología procesual, entendemos la cultura como “una entidad compleja y dispersa que no puede ser comprendida con reglas simples y teorías” (Feyerabend, 1994/1995, p. 135). Esto no significa que no se puedan hacer generalizaciones teóricas; significa que podemos considerar a los colectivos, las organizaciones y los movimientos sociales como genera-

dores de saberes y desarrolladores de teorías que son usadas para fines prácticos, que mantienen su producción de saber y prácticas de transformación social. Un ejemplo claro es el que abordamos en este texto, analizando la comunicación en el Buen Vivir.

En la discusión latinoamericana sobre Buen Vivir el tema de la comunicación no ha sido abordado todavía en profundidad, aunque se podría decir que hay antecedentes en la obra de comunicólogos de la liberación como Luis Ramiro Beltrán, José Marqués de Melo, Juan Díaz, Mario Kaplún y Antonio Pasquali (Barranquero y Sáez, 2015). Existen algunos esfuerzos recientes que es necesario resaltar. A nuestro juicio, cuatro propuestas destacables son las de Erick Torrico (2010, 2013), Claudio Maldonado (2015), Alejandro Barranquero y Chiara Sáez (2015) y Adalid Contreras (2014).

El texto de Contreras, el más centrado en el tema hasta la fecha, titulado “De la comunicación-desarrollo a la comunicación para el vivir bien”, parte de la propuesta del filósofo aymara David Choquehuanca: cuatro dimensiones de saber que atraviesan su ideal de comunicación para el Buen Vivir: saber escuchar, saber compartir, saber vivir en armonía y complementariedad, y saber soñar. Estos saberes atienden a la necesidad de superar la idea de la comunicación como propuesta de difusión de información restringida a medios, en la línea de lo que propuso Martín-Barbero (1990) y, en cambio, aboga por el diálogo y las construcciones colectivas como las formas de transformar lo social con las bases y a la construcción de saberes en comunidad (Freire, 1969). La comunicación para el Buen Vivir requiere, por tanto, según Contreras, una articulación con la interculturalidad, la educación y la política (p. 23).

Aunque consideramos de suma utilidad la propuesta de Contreras, tenemos algunos distanciamientos fundamentales con él: en primer lugar, la connotación instrumental de la comunicación y, en segundo lugar, la centralidad que le da al Estado. La historia de la disciplina de la comunicación ha construido un objeto instrumental (Valencia, 2012), tanto en sus vertientes mediáticas como en la comunicación para el cambio, la comunicación para el desarrollo y la comunicación organi-

zacional y corporativa (Valencia y Magallanes, 2015). Nuestro primer distanciamiento viene entonces de que consideramos que la comunicación es una dimensión inalienable de la vida y no un instrumento del que se pueda disponer a discreción. Si la propuesta de Contreras es cercana a la comunicación para el cambio, la nuestra está más alineada con las prácticas comunicativas (Martín-Barbero, 1990; Orozco, 1990; Couldry, 2004; De Certeau, 1996; Bourdieu, 1977), de ahí que prefiramos hablar de ‘prácticas’ de comunicación ‘en’ el Buen Vivir. Nuestro segundo distanciamiento apunta a tres direcciones. En primer lugar, Contreras está hablando concretamente de Bolivia y de la relación del gobierno boliviano con los movimientos sociales, que él ve como armoniosas, o menos conflictivas que en el pasado, en este momento de la historia. Es sabido que el gobierno boliviano actual surge como resultado de las luchas sociales de principios de la primera década del siglo XXI, en lo que se llamó La Guerra del Agua y donde Evo Morales, actual presidente boliviano, jugó un papel que lo lanzó a la presidencia. La historia de la política colombiana y de sus gobiernos no se ha caracterizado precisamente por su cercanía con los movimientos y luchas sociales; al contrario, el gran argumento de los últimos gobiernos para desestimarlos ha sido afirmar que están infiltrados por organizaciones subversivas. De tal manera que las iniciativas sociales en Colombia no suelen contar con el apoyo que aparentemente encuentran en Bolivia. En segundo lugar, el gobierno boliviano y su cercanía con las luchas de las bases está siendo puesta en duda por académicos y activistas críticos; destaca el testimonio de Oscar Olivera, uno de los líderes de las luchas que en el año 2000 lograron impedir la privatización del agua en Bolivia. Olivera afirma, en este sentido, que “Evo Morales ha perdido el contacto con el pueblo” (2015). En tercer lugar, la inserción del Buen Vivir en la constitución boliviana y ecuatoriana, tal como lo han destacado Raúl Zibechi (2012), Pablo Stefanoni (2012) y Eduardo Gudynas (2012), parece más bien una manera retórica de nombrar proyectos que siguen operando con la lógica moderna y desarrollista que el Buen Vivir critica, y ante la que se presenta como una alternativa radicalmente diferente.

La comunicación en el Buen Vivir, tal como se vive en Colombia, parte única y exclusivamente de los movimientos y luchas sociales, y encuentra escaso eco en el Estado colombiano, que las ve como luchas “étnicas” aisladas que tienen poca implicación con el presente y el futuro de la sociedad colombiana en general. La relación con el Estado es compleja y muchas veces opera a través del apoyo a proyectos culturales y artísticos, pero se pone en conflicto cuando se sospecha de implicaciones políticas más profundas. Una comunicación en el Buen Vivir en Colombia está entonces articulada con la producción de saberes provenientes de los diferentes movimientos sociales, los pueblos originarios, las comunidades afrocolombianas y los colectivos urbanos. En la siguiente sección vamos a exponer nuestra perspectiva detalladamente.

Procesos comunicacionales en el Buen Vivir

La comunicación, entendida como dinámicas de interacción que posibilitan la emergencia de significados sociales y la transformación de los mismos,¹ es una dimensión clave para comprender la materialización de lo que llamamos Buen Vivir en sus variadas acepciones. Expresa y facilita otras maneras de vivir en comunidad y de relacionarse con la naturaleza; mantiene lazos y reafirma o construye comunidad; establece y engrana dinámicamente sistemas organizativos; conduce y permite visibilizar y negociar disensos; está en la base de la interacción intercultural con el resto de la sociedad, incluidos los antagonistas de los colectivos; posibilita la permanencia de la memoria y la transmisión de legados y lenguajes; construye nuevos saberes que permiten enfrentar la precariedad o impredecibilidad de la vida. La comunicación en el Buen Vivir no señala solo un esfuerzo de representación de la realidad,

¹ Agradecemos a nuestras colegas Carmen Cecilia Rivera y Tania Arboleda por esta concepción no instrumentalizada de la comunicación, pues fue en una conversación con ellas donde surgió esta idea.

sino además un proceso articulador y generador de acciones en la búsqueda de objetivos político-decoloniales. La comunicación deja de ser un medio para algo más allá: es también un fin, un objetivo, una manera de vivir (Barranquero & Sáez, 2015, p. 63) o una dimensión inherente a la vida (Maturana & Varela, 1984).

Esta manera de concebir la comunicación está ligada a una comprensión histórico-material de la cultura que implica que la materialidad en la que se entretajan los símbolos es el fundamento de la justicia (Fornet-Betancourt) perseguida por los pueblos subalternos, que no solo son los indígenas y los afrodescendientes, sino gente de los campos y las ciudades que luchan por conservar su territorio, por tener derecho a vivir en él y a gestionarlo, de acuerdo a lo que Eliana Champutiz (2013, p. 131) describe como cosmovivencias, y a las formas de saber que se generan en ellas.

La comunicación en los movimientos sociales y las organizaciones que operan de manera similar a estos, es constitutiva de procesos organizativos, en los que el producto comunicativo, si lo hay, es subsidiario de las cosmovivencias (Champutiz, 2013) y de procesos con intencionalidad político-cultural. Aunque Champutiz restringe el término cosmovivencias a los pueblos indígenas, nosotros consideramos que debe ser extendido a todos los seres humanos, puesto que todos vivimos la vida de acuerdo con nuestras visiones del mundo que habitamos. Entendido de este modo, el concepto que Champutiz desarrolla nos llama la atención sobre la idea de que la comunicación en general debe ser vista y pensada en su contexto de creación y recreación de la vida; por tanto, no se debe tratar de dar cuenta de ella fuera del mismo:

A veces se quiere dividir: que los pueblos indígenas somos cultura por un lado, identidad por el otro, género por el otro, educación por el otro, cuando en realidad se trata de toda una práctica integral que es de la cosmovivencia, ni siquiera de la cosmovisión, que es lo que yo peleaba la última vez en la organización, porque decíamos: 'no es que nosotros veamos así, nosotros vivimos así'; por eso es cosmovivencia,

no cosmovisión. Nosotros peleamos mucho eso desde la comunicación, porque el poder plantear el audiovisual desde la cosmovivencia de los pueblos a uno le da el escenario para poder entender de manera integral todo esto: lo que uno hace, lo que piensa, lo que siente, lo que dice (Champutiz, 2013, p. 131).

El concepto de cosmovivencias nos permite entender la comunicación como una dimensión en la generación y transmisión de saber, que interviene en los procesos de transformación social. Ese saber es conocimiento encarnado, conocimiento que posibilita generar acciones para la vida, relacionarse con los demás, con uno mismo y con los entornos naturales de los que también somos parte. La comunicación lo hace visible y ayuda a materializarlo, por medio de prácticas y procesos, con aspectos tanto simbólicos como materiales. La comunicación en el Buen Vivir expresa y construye conocimiento, es gatilladora de cambio sociopolítico por su accionar intercultural, parte siempre de procesos epistémicamente situados y, como propone Erick Torrico (2013), es una comunicación para salir del desarrollo.

¿Cómo estudiar esa comunicación en el Buen Vivir? ¿Qué metodologías pueden permitirnos acercarnos a sus prácticas? ¿Qué papel jugamos nosotros como académicos de la comunicación en instituciones de impronta moderno/colonial pero también como ciudadanos urbanos desposeídos, interesados en formas afines de Buen Vivir? Las comunidades indígenas y afrodescendientes, los movimientos sociales y otras organizaciones que operan de manera similar y que proponen formas de Buen Vivir, actúan por medio del entrelazamiento de procesos que forman parte de grandes proyectos de transformación, conservación y recuperación. En algunos de esos proyectos, crecientemente producen piezas comunicacionales tales como documentales, blogs, programas radiales o procedimientos organizacionales. Según Gumucio (2011), la implicación de los participantes/comunicadores en prácticas de comunicación dirigidas al cambio social, toma forma en los “procesos de crecimiento colectivo” y en la “apropiación del proceso de comunicación” (2011, p. 32). El análisis de estas prácticas comunicativas trasciende

el estudio de efectos, y ha sido sistematizado por Whiteman (2009) a través del método de evaluación del impacto centrado en el tema (*issue-centered impact assesment*) que él aplica al estudio del documental audiovisual. Para Whiteman, el impacto político más significativo de un documental audiovisual está en la red de alianzas que puede crear durante su proceso de producción, alianzas que posibilitan el cambio social y que, difícilmente, otro instrumento comunicacional tiene la capacidad de establecer. Siguiendo su propuesta, consideramos que limitarnos a evaluar el impacto de productos terminados es insuficiente si pretendemos entenderlos como parte de procesos comunicacionales de transformación. El estudio de las interacciones que se dan a través de todas las etapas de producción y circulación, relacionando tanto organizaciones y colectivos étnicos y urbanos como políticos, técnicos y personas del común, nos permite tener una comprensión más profunda del activismo político, decolonial e intercultural y analizar la comunicación como parte de esfuerzos en red de preproducción, producción y circulación que trascienden los productos finales y relacionan actores internos y externos a la organización. A través de estos esfuerzos se generan relaciones entre organizaciones, movimientos y colectivos de comunicación. Los autores de este texto queremos formar parte de estos procesos y este capítulo mismo es un aporte a ellos.

En resumen, entendemos la comunicación en el Buen Vivir como una dimensión de la vida que, como investigadores, observamos como proceso o grupo de procesos que no solo representan una realidad, sino que además posibilitan la emergencia y reforzamiento de vínculos entre organizaciones, movimientos e iniciativas sociales. A continuación presentaremos una aproximación analítico-descriptiva a prácticas de comunicación en el Buen Vivir, desarrolladas por colectivos de comunicación de carácter étnico en Colombia, que apuntan a la autorrepresentación y al activismo político con una perspectiva intercultural.

Prácticas de producción audiovisual intercultural

Colombia no tiene la población indígena de países latinoamericanos como Bolivia, Perú o Guatemala. Múltiples comunidades fueron exterminadas, diezmadas o desintegradas por los colonizadores españoles y luego por los criollos republicanos. Según fuentes oficiales, la población indígena en Colombia, en los inicios del siglo XXI, era de casi millón y medio de personas: un 3,4% de la población del país. Están distribuidos entre más de 80 etnias, de las cuales las más numerosas son los Wayú, los Nasa, Senú, Pasto y Emberá. Habitan en todos los departamentos, pero los que tienen mayor población indígena son Vaupés (66%), Guainía (65%), Guajira (45%), Vichada (44%), Amazonas (43%), Cauca (22%) y Putumayo (18%).

Miles de indígenas han abandonado su tierra, expulsados por la violencia guerrillera, paramilitar y delincencial, o seducidos por la ilusión del desarrollo y el consumo, para poblar los cinturones de miseria de las ciudades colombianas. Pero otros han permanecido en sus territorios, luchando por conquistar o conservar sus derechos y sus formas de vida. Varias comunidades fueron reconocidas como propietarias colectivas de los territorios que lograron conservar: alrededor de 31 millones de hectáreas equivalentes al 27% del territorio nacional, donde tienen cierta posibilidad de un manejo interno de sus asuntos comunitarios. Existen también algunas formas de autonomía, sistemas de salud, educación propia y jurisdicción territorial.

Hay tal diversidad cultural entre las comunidades indígenas colombianas que quizás sea incorrecto incluirlas en una sola categoría de indígenas. Sus expresiones de Buen Vivir también son múltiples. Pero las amenazas que han tenido que enfrentar y siguen enfrentando son comunes. Megaproyectos desarrollistas gubernamentales, actores armados de izquierda y de derecha, fuerzas militares corruptas que pisotean sus derechos, carteles de narcotraficantes, latifundistas y empresas agroindustriales codiciosas y, más recientemente, multinacionales mineras y mineros ilegales. En este texto vamos a enfocarnos en las

prácticas comunicativas y el Buen Vivir de comunidades indígenas que habitan dos zonas distintas de Colombia, los yucuna en el Amazonas y cuatro comunidades descendientes de los Tayrona (Arhuacos o Ikas, los Wiwas, los Koguis y los Kankuamos) que habitan la Sierra Nevada de Santa Marta.

Nuestra inserción en la red temática de estas comunidades ha sido posible gracias al apoyo de un antropólogo y realizador audiovisual activista llamado Pablo Mora. Desde el inicio de sus acercamientos al trabajo de campo antropológico, él comenzó a explorar las posibilidades de la cámara en la creación de conocimiento colaborativo, a través de la Investigación Acción Participación (IAP). Mora es hoy en día un actor importante en la historia del audiovisual indígena en Colombia, sobre el que no se ha escrito ni hablado lo suficiente. Su trabajo nos permite aproximarnos a varios procesos que han ido surgiendo en el tejido audiovisual: su articulación con los yucuna en la creación de “el baile del muñeco”, su trabajo de varios años en piezas audiovisuales al lado del Colectivo audiovisual Zhigoneshi, su más reciente labor con el colectivo audiovisual Wiwa Buenkuaneimun, su activa participación en la Muestra de Cine y Video Indígena, Daupará y, finalmente, su implicación como organizador y transformador del espíritu de la Muestra Internacional Documental de Bogotá.

El cine ha desempeñado una doble labor para las comunidades indígenas en Colombia, pues ha sido verdugo al generar representaciones negativas, pero también, especialmente en las cuatro últimas décadas, les ha servido como una herramienta en la lucha contra la exclusión y la agresión. La historia de la cinematografía indígena es extensa y no es nuestra intención aquí dar cuenta de ella en su totalidad. Se puede afirmar que 1980 es el año en el que comienza la participación activa de los indígenas colombianos en el proceso de creación cinematográfica, inaugurando, según Angélica Mateus, “un nuevo tipo de relación entre cineastas e indígenas” (2013, p. 97). Marta Rodríguez y Jorge Silva, emprenden un proceso de producción a instancias del CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca), que da origen en 1980 a la película *La voz de*

los sobrevivientes. Esta película es una herramienta que usan los indígenas caucanos para dar testimonio, ante el tribunal Russell de las violaciones a los derechos humanos que tuvieron lugar bajo la presidencia de Julio César Turbay Ayala entre 1978 y 1982 (Mateus, 2013, p. 97). Angélica Mateus señala *La voz de los sobrevivientes* como la primera en una serie de películas que le dio forma al periodo que ella designa como de autorrepresentación, aquel en el que la producción cinematográfica indígena se empezó a gestar desde el interior de los mismos pueblos indígenas (2013, p. 97).

La producción audiovisual indígena ha crecido vertiginosamente desde entonces. Si bien es cierto que no es posible ni sería justo restar valor estético a las producciones audiovisuales indígenas –o radicalizar su carácter político, quitándole incluso intencionalidad artística (León, 2016)– también lo es que es imposible dar cuenta del cine indígena como un movimiento estrictamente estético, y es por tanto insuficiente pensarlo en términos de representaciones o de innovaciones cinematográficas. El cine indígena en Colombia debe ser entendido en términos de los procesos a los que da lugar y que, en su mayoría, se proponen intervenir en situaciones de violencia. En este sentido Pablo Mora afirma que “Los indígenas no cogen las cámaras por amor al arte o por amor al dinero, sino por asuntos que tienen que ver con las amenazas a sus territorios, situaciones de conflicto, etcétera” (2014). Mora nos lo explicó de otra manera:

[...] no les interesa el mundo del autor, del prestigio, ni de la obra de arte, no consideran que estén haciendo arte, y encuentran más bien eso como un poco, con un carácter más instrumental, digamos para agendar sus reivindicaciones y sus demandas o sus posturas en la coyuntura política del momento. Si uno ve las historias de vida de casi todos ellos, en el caso de la Sierra [Nevada de Santa Marta; Colombia] sí es un hecho, detrás de eso hay una historia de violencia, de conflicto, detrás hay un giro en sus vidas que los lleva a cambiar radicalmente de lugar, de habitación, les toca irse de lugares porque han sido desplazados o han sido amenazados ¿cierto?, y encuentran en el vídeo una

manera de seguir trabajando dentro, pero desde otra perspectiva más política, pues porque de lo que se trata es de visibilizar.²

Las empresas mineras, el turismo, la agricultura extensiva, la violencia política, la guerrilla, el narcotráfico y el paramilitarismo, han sido varios de los actores que han formado parte de la dinámica de producción cinematográfica indígena. Estos procesos, en este sentido, en su mayoría están articulados, continúa Mora, con las actividades de las organizaciones indígenas. Por eso aunque hay algunos autores individuales, “la gran fuerza, el gran caudal de toda esta comunicación es la organización” (Mora, 2014).

Tal vez el primer trabajo que realizó Pablo Mora, en su carrera como cineasta, se dio cuando la etnia Yucuna lo invitó a participar en un trabajo sobre un ritual llamado “el baile del muñeco”. Uno de los productos de este trabajo es “Crónica de un baile de muñeco” (2003). Aquí no es el documentalista quien busca realizar el documental sino que son los Yucuna quienes le piden a él que haga un video sobre el ritual, con el fin de usarlo como pieza educativa para transmitir el conocimiento de dicho ritual a los más jóvenes dentro de la comunidad. El trabajo con esta comunidad indígena generó una serie de interrogantes acerca de la forma habitual de hacer documental sobre comunidades indígenas, y permitió un novedoso proceso de creación dentro de una dinámica de intercambio que implica transferencia tecnológica y diversas formas de negociación (Mateus, 2012, 33); un verdadero diálogo de saberes que se materializó en un producto audiovisual participativo.

La intención de los yucuna era filmar el ritual, que duraba cuarenta y ocho horas, y conservarlo como una pieza de memoria para los más jóvenes de las comunidades. Esta intención choca de frente con las temporalidades audiovisuales, que requieren una síntesis y la presentación de una historia que no es la realidad misma sino una

² Comunicación personal. Pablo Mora. Julio 15 de 2013. Centro Ático, Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

construcción sobre esta. Mora explica lo que sucedió en el proceso de edición:

[...] eso fue muy bonito, porque los traje acá [a Bogotá], al chamán que es Lucas Yucuna, que es un personaje de la película y al cantor que es José Yucuna, y entonces ellos estaban convencidos de que la película iba a durar lo que duró el baile, que es un ritual de tres días, porque además nos habían visto y ellos también habían participado de la grabación. Claro, nosotros no grabábamos como un 'Gran hermano', 24 horas, porque era imposible, pero sí grabábamos mucho. Y les dije yo: '¿qué sentido tiene volver a mostrar eso tal cual lo vieron?' Pero ellos me decían 'no Pablo, es que usted no entiende, es que si no es así no hay conocimiento'. Como son secuencias rituales, es como si tú, más coloquialmente para un católico, le quitas la mitad al padrenuestro, pues no tiene sentido, tiene que ser toda la fórmula completa, y estas secuencias rituales que están grabadas, pues también a ellos les servían de memoria, de memoria sustancial, densa. Pues también ahí se estaban jugando la recuperación ritual del baile del muñeco que estaba perdida. Entonces trajeron a otros chamanes de otros ríos, pero solo para que la secuencia quedara completa, son secuencias interminables.³

Estos trabajos no son manifestaciones de las ideas individuales de un realizador externo sobre lo que debe ser el audiovisual sobre los pueblos aborígenes. Parte de un trabajo que se deja interpelar y en el que realmente aparecen muchas voces. Para usar el término acuñado por Wiemmer (2010), se manifiesta como un polilogo, es decir, como un intercambio entre múltiples partes que lleva a la transformación de sus maneras de entender el mundo en general y el audiovisual en particular. En este polilogo emerge el concepto de la coautoría como propuesta político-epistémica, también ligada a la IAP. Estos trabajos entienden el audiovisual como un campo de batalla en sí mismo y la comunicación como un horizonte que hay que conquistar, uno de los horizontes más importantes de la justicia social y epistémica.

3 Comunicación personal. Pablo Mora. *Ibid.*

El segundo acercamiento de Pablo Mora al audiovisual indígena se produce con Zhigoneshi, un colectivo audiovisual creado en el marco del Programa Comunicación de la Organización Gonawindúa Tayron y “que representa a los pueblos y comunidades Kogui (Kagaba), Arhuaco (Wíntukwa) y Wiwa (Arzario)” (Mateus, 2012, p. 35). Su objeto principal es la presentación del pensamiento tradicional, la cultura y la concepción del mundo de los cuatro pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, que comparten la misma ‘visión de su creación’, así como las ‘mismas reglas de comportamiento’ para vivir en ella (Mateus, 2012, p. 36).

Por medio de una antropóloga amiga, los integrantes de Zhigoneshi contactaron a Mora y le pidieron que los apoyara con la realización de proyectos para conseguir fondos que les permitieran realizar películas. A partir de ese momento, se comenzó a tejer una relación que ya lleva varios años. Algunos de los detalles de esa relación se ponen en escena en la película “Sey Arimaku: la otra oscuridad”. Esta pertenece a una serie de ocho piezas audiovisuales, producto del trabajo del colectivo de los indígenas y de Mora.

Zhigoneshi es un vocablo Kogui que significa yo te ayudo, tú me ayudas, ayuda mutua. Según Amado Villafaña (2009), uno de los fundadores del colectivo y tal vez su cara más visible, su tarea en el audiovisual comenzó porque un mamo le dijo que había que comenzar a difundir el mensaje hacia afuera, al “hermano menor”, para que entre los “hermanos menores” salgan aliados para la protección de la Sierra.

Nosotros por principio no somos violentos y nunca nos vamos a defender a través de prepararnos para hacerle enfrentamiento a los uniformados. Hay que comenzar a difundir el pensamiento y que entre ellos mismos salga gente aliada que empiece a defender la cultura de la Sierra. Yo había visto muchas películas porque tuve una infancia muy cercana a Valledupar, entonces bajaba a la ciudad, subía y [...] Entonces había visto algunas películas y unos libros, y cuando el mamo dice que hay que difundir el pensamiento pensé que lo más fácil era hacer

una película y escribir un libro y empezar a difundir ese pensamiento hacia afuera (Villafaña, 2009).

Zhigoneshi fue un esfuerzo de las comunidades que habitan la Sierra Nevada de Santa Marta por demostrar que podían trabajar juntas, ya que han tenido enfrentamientos y conflictos interétnicos históricos. Pero el colectivo comenzó con el tiempo a ser muy asociado con la figura pública de Amado Villafaña. Al ser su director, las decisiones tenían que pasar siempre por su juicio. Eso ocasionó una ruptura de donde surgió el colectivo wiwa Bunkuaneimun.

A diferencia de los colectivos de comunicación del Cauca, los de la Sierra Nevada de Santa Marta, según Pablo Mora, consideraban impensable que la gente tomara cámaras en sus manos. Fue un proceso muy doloroso, continúa Mora, pues los mamos tenían una gran desconfianza forjada por siglos de historia, hacia todo lo que viniera de afuera. El problema no se centraba solo en el tema de la transferencia tecnológica, era

[...] un asunto mucho más profundo: ¿cómo lograr que en sus matrices culturales estas tecnologías hicieran el tránsito sin ningún traumatismo? Para el caso de los pueblos Kogui, Arhuaco y Wiwa, ese proceso arranca con un bautismo espiritual de las cámaras y con el reconocimiento de que las cámaras no son propias de los blancos, sino que son parte de unos dueños espirituales, los dueños de los espejos, de las imágenes que brillan, de los televisores, de las cámaras. Y logran incorporar entonces, desde sus propias cosmovisiones, esa tecnología y logran, finalmente, echar a andar un proceso que pasó por un proceso de aprendizaje de las técnicas y los lenguajes. Y son obras que nacen desde dentro, que es lo más interesante, obras propias, con otros ritmos, con otras maneras de contar, con otras perspectivas incluso de la oralidad (2014).

Rafael Mojica (2014), uno de los codirectores de la película Ushui, refuerza esta visión de Mora. Afirma que el colectivo Wiwa ha tenido muchas dificultades con los mayores para realizar las películas, porque estos consideraban que las películas podrían exponer lo que ellos no

querían que nadie conociera. Existía también la desconfianza de que alguien las vendiera para usufructo individual. La respuesta de los jóvenes realizadores era tratar de darles tranquilidad, garantizándoles que solo sería exhibido lo que los mayores autorizaran y que habría cosas que se quedarían en la comunidad. Ahora los mayores están más receptivos porque ven que el audiovisual es efectivo para lograr lo que buscan, que es encontrar aliados para proteger sus territorios y conservar su memoria.

Esto está directamente relacionado con las nociones de equipo de producción, dirección y audiencia, pues muchas veces no hay distinción de cargos en el equipo productor, sino que todos tienen la capacidad de realizar cualquier tarea y esto responde a las maneras de desempeñar las tareas en las comunidades indígenas, en donde no se atiende a la especialización. Además, según Villanueva (2014), es estratégico para la defensa y la seguridad pues, ante la eventualidad de la pérdida temporal o definitiva de uno de los miembros del equipo, todos tienen que tener la capacidad de desempeñar cualquier papel. El “equipo de producción” no toma las decisiones definitivas sino que es la comunidad la que define qué se va a mostrar, qué tema se va a tratar y cuál va a ser el guión, sin detrimento de que, por sus habilidades, uno de los miembros del equipo termine definiendo elementos narrativos en el proceso de edición (Villanueva, 2014).

Pablo Mora ve, en esta forma de operar el proceso de producción, “un ejercicio de descolonizar no solamente el lenguaje, sino la estructura en las formas de producción” (2014). En el caso de la Sierra Nevada de Santa Marta, continúa Mora, las decisiones sobre los temas y los guiones son tomadas no a partir de un ejercicio democrático con la comunidad, sino a partir de consultas espirituales. Estas maneras de comunicar están haciendo que se piense en una comunicación del Abya Yala, que tiene unos objetivos comunes dirigidos hacia la defensa del territorio, la vida, la naturaleza y la construcción de un camino hacia el Buen Vivir. En la II Cumbre Continental de Comunicación Indígena del Abya Yala se declaró que “La comunicación desde los pueblos indígenas

se convierte en una herramienta fundamental para la transformación de la vida de los pueblos y de la humanidad en general” (2013). Tanto en la producción de videos como en su articulación con los procesos organizativos de la comunidades, y en la relación entre el “equipo de producción” y su audiencia primera que es la comunidad misma, el proceso de creación audiovisual toma una forma radicalmente diferente a la de la cinematografía comercial y no comercial occidental. En su proceso y en sus objetivos, podemos hablar de un cine y un video basados en cosmovivencias articuladas con la búsqueda del Buen Vivir.

Además de su trabajo con colectivos de comunicación en la realización audiovisual, Pablo Mora ha estado implicado en la realización de certámenes que, de manera directa e indirecta, involucran a realizadores indígenas y no indígenas que han estado implicados en los procesos de producción audiovisual desde el interior de las comunidades: la Muestra de Cine y Video Indígena en Colombia, Daupará y las versiones 16 (2014) y 17 (2015) de la Muestra Internacional Documental de Bogotá, Midbo.

En Colombia, según Mora (2014), existen agendas similares e incluso comunes, pero no se puede hablar de un movimiento audiovisual indígena. La idea inicial de Daupará era tejer una red en el telón de fondo de los reclamos internacionales de los pueblos aborígenes del

[...] derecho a la creación y recreación de su propia imagen [...] derecho a la transferencia y apropiación de tecnologías audiovisuales [...] derecho a la devolución de los materiales audiovisuales que otros no indígenas hacen en sus territorios. Hay una agenda muy interesante que no es solo colombiana sino también latinoamericana (Mora, 2014).

Según Rosaura Villanueva, que ha trabajado en el colectivo Cine-minga y ha estado al frente de Daupará junto con Mora, esta muestra se comenzó a gestar después de la minga indígena de 2008, como resultado de la urgencia de dar cuenta de lo que está pasando en los pueblos indígenas. Para la minga social y comunitaria de los pueblos indígenas

del Cauca, según Escobar “la globalización es un Proyecto de Muerte, y una de sus principales armas es el desarrollo, al menos como está convencionalmente concebido” (2009). Esta minga exige el cese de la violación de los sitios sagrados, de las agresiones al territorio y a las comunidades por parte de las multinacionales y de los actores armados legales e ilegales. Esto sucede en el marco de la presidencia de Álvaro Uribe (2002-2010) y de su intento de combatir, mediante la violencia, a la guerrilla de las FARC y el ELN; una acción que afectó profundamente a las comunidades indígenas en Colombia.

La minga es un momento crucial, según Villanueva (2014), en el que se ve más que nunca la necesidad de hacer oposición informativa a los medios de comunicación hegemónicos que estaban contando las historias desde sus visiones. Se trataba por tanto, no solo mediante el cine sino también mediante otros medios de comunicación, de mostrar la realidad tal como era vista por las propias comunidades. Daupará condensa este momento político del movimiento y la producción indígena que para el 2009, año del primer Daupará, ya era bastante rica.

Daupará es un espacio de encuentro entre las producciones audiovisuales, los realizadores, las organizaciones indígenas y sus audiencias. Muchas organizaciones asisten no solo para ver películas, sino también con el fin de establecer puentes de comunicación con otras y retroalimentarse en sus procesos de transformación social.

Pero muchas veces [las actividades de Daupará] también sirven de apoyo para los procesos organizativos. Por ejemplo con los procesos de los cabildos urbanos se utilizó esa dinámica, fuimos a proyectar en algunos cabildos y eso les permitía ver cómo se están organizando en algunos pueblos para tomar referencia para sus propios procesos organizativos. Entonces tiene múltiples y diversas miradas que contribuye tanto a los procesos indígenas en las ciudades como a la percepción de los no indígenas de la realidad colombiana (Villanueva, 2014).

Daupará ha servido también, según Mora, en el relacionamiento entre las organizaciones indígenas y el Estado. Las películas son usa-

das por funcionarios estatales como información de primera mano sobre la situación de las comunidades. Pero las organizaciones mismas también las usan para fortalecer su “capacidad de agencia frente a los reclamos a las instituciones en distintos escenarios” (Mora, 2014). Esta suerte de intermediación con el Estado ha generado disputas dentro de las mismas organizaciones, que consideran que la muestra está intentando reemplazarlas (Mora, 2014).

Una de las metas que persiguen las muestras de cine indígena en todo el continente es que estas producciones sean reconocidas, no como un apartado de los cines del mundo, sino como parte de la historia universal del audiovisual. Las acciones que viene adelantando Pablo Mora, en su nuevo cargo como presidente de la Corporación Colombiana de Documentalistas, apuntan hacia este objetivo. En la versión de la Muestra Internacional Documental que se realizó en septiembre 2014 en la ciudad de Bogotá, Mora junto con Villanueva y otros, introdujeron cambios significativos. Hasta ese momento la Muestra había sido escenario únicamente del documental de autor. En esa versión se incorporaron propuestas de documental comunitario, trabajo de transmedia, documental extendido, cine indígena y cine activista. Estas acciones sacan el audiovisual “étnico” de su casilla y lo ponen a circular, lo que apunta a su desexotización y por lo tanto a su “normalización”, no como parte de los “cines del mundo”, sino como parte de la historia de la humanidad. Estas acciones tienen un sentido activista político, epistémico y cultural.

Comentarios finales

Desde nuestra perspectiva, el Buen Vivir no debe quedarse como patrimonio único de las comunidades indígenas sino que es una propuesta amplia, con múltiples posibilidades de realización, que debería ser acogida por la sociedad en pleno. Activistas de muchas partes del mundo consideran que estamos viviendo en una crisis global con tintes ter-

minales. Wallerstein ha venido alertando sobre la crisis sistémica que vive el sistema-mundo desde mediados del siglo xx. Al igual que muchos activistas antisistema, Wallerstein avizora una bifurcación que se está produciendo en el sistema-mundo, dos posibles caminos a seguir: uno de ellos es claramente el de la catástrofe, el camino del Mal Vivir, del mal desarrollo; en el otro camino se identifican iniciativas como el Buen Vivir, no solo para las comunidades indígenas, sino para toda la humanidad. A riesgo de parecer catastrofistas, o apocalípticos, consideramos que, en un mundo en el que la destrucción del planeta nos llega cada día en módicas cuotas, seguir el camino del Buen Vivir no es una elección sino nuestra única posibilidad de salvación.

La comunicación en estas comunidades está, como hemos visto, centrada en la construcción de redes de conservación, recuperación y transformación social. La comunicación no es solo una manera de transmitir información, sino una forma de encontrar aliados y generar redes de saber. El proceso mismo de producción propicia el cambio, la recuperación y la preservación social, permite la consolidación de las organizaciones y obtiene logros.

La comunicación es una manera no solo de mostrar otro mundo, de establecer representaciones diferentes sobre los excluidos, sino de construir mundo. En este sentido, vemos la comunicación como la construcción y puesta en escena de saberes diferenciales que se construyen en los procesos comunicativos o, como diría Eliana Champutiz, en las cosmovivencias que nos presenta la comunicación. Si bien es cierto que podemos entenderla como instrumento, especialmente cuando se usan medios masivos de comunicación, ni los medios ni su instrumentalidad son comunicación, a pesar de que cuando se habla sobre ellos se dé por descontado su carácter comunicativo. Incluso cuando hablamos de medios tenemos que dar cuenta de su dimensión comunicativa que, como dijimos antes, tiene que ver con las interacciones que construyen y reconstruyen significados sociales.

A pesar de una historia de relaciones poco menos que nefastas, el Estado colombiano todavía sigue siendo considerado por los pueblos

indígenas y afrodescendientes como un interlocutor importante en sus procesos comunitarios, de comunicación y de defensa de sus territorios. Sin embargo, nosotros consideramos que esa interlocución es extremadamente pobre y no ayuda a la construcción de formas de Buen Vivir que están realizando estas comunidades. Nuestra inserción en las redes temáticas de las comunidades presentadas en este capítulo nos acerca a la postura de Zibechi que, siguiendo a Choquehuanca y a Macas, considera que “el Buen Vivir no puede ser una política del Estado-nación sino otra cosa. Debe estar anclado en la comunidad, una institución pre-estatal que puede ser también la base de una imprescindible y abarcativa institución pos-estatal que debemos crear” (2010, p. 7). El Estado colombiano, y en general los estados del mundo, de la mano de las elites eurocéntricas locales, las organizaciones internacionales para el desarrollo y las multinacionales, han arrinconado a comunidades como las que describimos, mostrándolas como residuos del pasado que hay que superar, mientras nosotros las vemos como nuestra única opción de salvación. En el mismo sentido apunta Chomsky cuando plantea que:

La paradoja es excepcional: los países más avanzados económicamente, los que han gozado de las mayores ventajas, los más poderosos, supuestamente los mejor educados, están conduciendo al mundo al desastre, mientras que los pueblos hasta ahora considerados primitivos están tratando de salvar el planeta entero. Y a menos que los países ricos aprendan de los pueblos indígenas, estaremos condenados todos a la destrucción (2014).

El Estado es, tal como está concebido hasta este momento en su contubernio con las corporaciones internacionales, una institución opuesta al Buen Vivir, y esto no excluye a estados de la región como el boliviano y el ecuatoriano.

Las tecnologías de comunicación, a veces tan demonizadas desde sectores ortodoxos de la academia y otras organizaciones, no son por sí mismas ni alienadoras ni democratizadoras. Su apropiación singular,

tanto por parte de los colectivos como parte de sus cosmovivencias y en función de sus objetivos de interacción de carácter intercultural, exhiben la creatividad de los grupos étnicos. Aunque puede poner en riesgo de cooptación algunas de sus prácticas, también les abren posibilidades de expandir sus redes y hacer más eficaces sus luchas. Pero para comunidades como las que analizamos, y para nosotros mismos, como académicos comprometidos con el Buen Vivir, la comunicación es más que medios, es un fin, otra manera de estar en el mundo.

Referencias bibliográficas

- Ardiles, O. (1973). *Hacia una Filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Editorial BONUM.
- Barranquero, A. y Saez, Ch. (2015). Comunicación y Buen Vivir. La crítica descolonial y ecológica a la comunicación para el desarrollo y el cambio social. *Palabra Clave* 18 (1), 41-82.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press
- Champutiz, E. (2013). Productores audiovisuales indígenas de Ecuador, una práctica integral de 'cosmovivencia'. *Revista chilena de antropología visual* 21, 118-135.
- Chomsky, N. (2014, 26 de julio). Plan Colombia cambió a las FARC: entrevista con Lina Britto y Forrest Hylton. En *Diario El Espectador*. Recuperado de <http://www.elespectador.com/noticias/nacional/plan-colombia-cambio-farc-articulo-506839>
- Contreras, A. (2014). *De la comunicación-desarrollo a la comunicación para el Buen Vivir*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Couldry, N. (2004). Theorising media as practice. *Social Semiotics* 14 (2), 115-130.
- Cubillo, A. Hidalgo, A y Domínguez, J. (2014). El pensamiento sobre el Buen Vivir. Entre el indigenismo, el socialismo y el posdesarrollismo. *Revista del CLAD Reforma y Democracia* 60, pp. 27-58.
- II Cumbre Continental de Comunicación Indígenas del Abya Yala (2013). Declaración de la II Cumbre Continental de Comunicación Indígenas del Abya Yala. En Rebelión. Disponible en: <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=175540>
- De Certeau, M. (1996). *Artes de hacer 1: La invención de lo cotidiano*. México D.F.: Universidad Iberoamericana e Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente.
- Dos Santos, T. (1998). La teoría de la dependencia un balance histórico y teórico. En S. López (Ed.). *Los retos de la globalización. Ensayo en homenaje a Theotonio Dos Santos*. Caracas: Unesco.
- Escobar, A. (1995). *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- Escobar, A. (2003). Mundos y conocimientos de otro modo. *Tabula Rasa* 1, 51-86.

- Escobar, A. (2005). El 'postdesarrollo' como concepto y práctica social. En D. Mato (coord.). *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización* (17-31). Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.
- Escobar, A. (2009). Una Minga para el Postdesarrollo. *América Latina en Movimiento* 445, 26-30. Recuperado de <http://alainet.org/es/active/38111>
- Esteva, G. (1992). Desarrollo. En: W. Sachs (Coord.). *Diccionario del Desarrollo* (58-92). Lima: Pratec.
- Fornet-Betancourt, R. (2005). Entrevista realizada por Anastacio Cabrera. *Caja negra*. Consultado del 15 de octubre de 2015. Recuperado de <http://www.cajanegra.buap.mx/103.pdf>
- Gudynas, E. (2012). Estado compensador y nuevos extractivismos. Las ambivalencias del progresismo sudamericano. *Nueva sociedad* 237. Consultado del 15 de octubre de 2015. Recuperado de <http://nuso.org/articulo/estado-compensador-y-nuevos-extractivismos-las-ambivalencias-del-progresismo-sudamericano/>
- Gudynas, E. (2013). El malestar Moderno con el Buen Vivir: Reacciones y resistencias frente a una alternativa al desarrollo. *Ecuador Debate* 88, pp. 183-205.
- Gutierrez, G. (1975). *Teología de la liberación: Perspectivas*. Salamanca: Ediciones Sigueme.
- León, Ch. (2016). Hacia una re-conceptualización de las prácticas audiovisuales indígenas. En P. Restrepo, J.C. Valencia y C. Maldonado. (eds.). *Comunicación y sociedades en movimiento: la revolución sí está sucediendo*. Quito: Ciespal.
- Maldonado, C. (2015). Emergencia indígena, Comunicación-otra y Buen Vivir. Pensar la socio-praxis comunicativa de los pueblos indígenas. *Chasqui: Revista Latinoamericana de Comunicación*, (128), 165-182
- Martín-Barbero, J. (1990). De los medios a las prácticas. En G. Orozco (coord.). *La Comunicación desde las prácticas sociales. Reflexiones en torno a su investigación*. (9-18). Mexico: Universidad Iberoamericana.
- Mateus, A. (2012). *Cuadernos de cine colombiano (17A y 17B): Cine y video indígena: del descubrimiento al autodescubrimiento*. En Idartes. Consultado del 15 de octubre de 2015. Recuperado de <http://idartes.gov.co/index.php/cinematoteca-multimedia/282-ebooks/publicaciones-2012>
- Mato, D. (2002). Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder. En D. Mato (coord.). *Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder* (21-46). Caracas: CLACSO, CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela.
- Maturana, H. y Varela, F. (1984). *El árbol de conocimiento: bases biológicas del entendimiento humano*. Buenos Aires: Lumen & Editorial Universitaria.
- Mora, P. (2012). Más allá de la imagen: aproximaciones para un estudio del video indígena en Colombia. En A. Mateus (ed.). *Cuadernos de Cine Colombiano No. 17, Cine y video indígena: del descubrimiento al autodescubrimiento*. Consultado del 15 de octubre de 2015. Recuperado de <http://idartes.gov.co/index.php/cinematoteca-multimedia/282-ebooks/publicaciones-2012>
- Mora, Pablo (2014). Entrevista para el programa Villa Realidad de Radio Mixticiuos. Bogotá.
- Mojica, R. (2014). Presentación en Muestra de video y cine indígena Daupará, Bogotá, Colombia.
- Olivera, O. (2014). Entrevista realizada por J. Marcos y M. Angeles Fernández, Cochabamba. *La Tercera*. Consultado del 15 de octubre de 2015. Recuperado de <http://www.latercera.com>

com/noticia/mundo/2015/03/678-619528-9-dirigente-social-boliviano-evo-morales-ha-perdido-el-contacto-con-el-pueblo.shtml

- Restrepo, P. (2014). Legitimation of knowledge, epistemic justice and the intercultural university: towards an epistemology of 'living well'. *Postcolonial Studies Journal* 17 (2), 140 - 154.
- Ríos, A. (2002). Los Estudios Culturales y el estudio de la cultura en América Latina" En: D. Mato (coord.). *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder* (1-9) Caracas: CLACSO, CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela.
- Shiva, V. (1989). *Staying Alive. Women, Ecology and Development*. New Delhi: Zed Books.
- Stefanoni, P. (2012). ¿Y quién no querría vivir bien? Encrucijadas del proceso de cambio boliviano. *Crítica y emancipación* 4(7), 9-26.
- Tortosa, J. (2009). El futuro del maldesarrollo. *Obets Revista de Ciencias Sociales* 4, 67-83.
- Torrico, E. (2010). Emancipar la comunicación para sostener la paz. *Comunicacao y Sociedad* 32 (54), 173-190.
- Torrico, E. (2013). Una comunicación para salir del desarrollo. Ponencia presentada en el IV Congreso venezolano de investigadores de la comunicación, Barquisimeto, Venezuela.
- Valencia, J. (2012). Mediaciones, comunicación y colonialidad: encuentros y desencuentros de los estudios culturales y la comunicación en Latinoamérica" *Signo y pensamiento* 30, 156-165.
- Valencia, J. y Magallanes, C. (2015). Prácticas comunicativas y cambio social: *potentia*, acción y reacción. *Universitas Humanística* 81, 1-9.
- Villafaña, A. (2009). Entrevista con Angélica Mateus. *Video Youtube*. Consultado del 15 de octubre de 2015. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=eM-vziWD3oA>
- Villanueva, R (2014). Entrevista para el programa Villa Realidad de Radio Mixticiuos. Bogotá, Colombia.
- Whiteman, D. (2009). Documentary Film as Policy Analysis: The Impact of Yes, In My Backyard on Activists, Agendas, and Policy" *Mass Communication and Society* 12(4), 457-477.
- Wimmer, F. (2000). Tesis, condiciones y tareas de una filosofía orientada interculturalmente. Consultado del 15 de octubre de 2015 en Polylog. Recuperado de <http://them.polylog.org/1/fwf-es.htm#s1>
- Zibechi, R. (2010). El vivir bien como el otro mundo posible. Consultado del 15 de octubre de 2015 en Metiendoruido. Recuperado de <http://metiendoruido.com/2012/09/el-buen-vivir-como-el-otro-mundo-posible/>

Hacia una re-conceptualización de las prácticas audiovisuales indígenas

Christian León

Debates sobre video indígena

Este capítulo revisa críticamente la literatura sobre el video indígena y los conceptos fundamentales que se han desarrollado para pensar su complejidad. Realiza un balance de la trayectoria de los debates comunicativos y culturales sobre video indígena en las últimas décadas. En una segunda parte, hace un estudio de la obra y el pensamiento Alberto Muenala y Amaru Cholango, dos artistas indígenas precursores en el uso del video en Ecuador. A partir de las concepciones de estos dos realizadores, se plantea una serie de críticas a las conceptualizaciones establecidas para finalmente plantear una nueva conceptualización de las prácticas audiovisuales indígenas.

La apropiación y uso de la tecnología del cine y video por parte de colectivos e individuos pertenecientes pueblos y nacionalidades indígenas, constituye una práctica compleja de difícil conceptualización que solo hasta la actualidad está siendo comprendida en su cabalidad. El reconocimiento de la plurinacionalidad por parte los estados, el cambio de orientación de las políticas públicas en América Latina, los

nuevos contextos políticos en el subcontinente, los desarrollos epistemológicos interculturales, la institucionalización de los movimientos indígenas, la creación de organizaciones dedicadas a la producción y difusión audiovisual popular, así como la consideración de los derechos culturales y de la comunicación a nivel internacional, han abierto un campo nuevo para la discusión de estas prácticas.

Conceptos fundamentales

Las prácticas audiovisuales indígenas han tenido un largo proceso de reflexión desde sus propios realizadores y desde las comunidades de solidaridad integradas por activistas, gestores culturales, curadores o investigadores. Desde las dos orillas se ha producido una serie de conocimientos y debates que sitúan, envuelven y problematizan distintos aspectos.

A partir de los años ochenta, organizaciones, festivales y los propios realizadores indígenas reflexionan y plantean definiciones para sus formas de uso del video. Entonces se levantan esfuerzos para potenciar procesos de educación, formación, capacitación para la producción y difusión del video indígena. Fruto de estos, se construyeron una serie de redes a nivel regional, como la Coordinadora Latinoamericana de Cine y Video de los Pueblos Indígenas (Clapi) fundada en 1985. Justamente desde esta organización se propone la siguiente definición de las prácticas audiovisuales realizadas por los pueblos y naciones:

Para las organizaciones y los individuos que componen Clapi, el cine y/o video indígena incluye obras, y sus directores y cineastas, que aplican un firme compromiso de dar voz y visión digna del conocimiento, la cultura, proyectos, reclamos, logros y luchas de los pueblos indígenas. Implícita también está la idea de que este tipo de cine y video requiere un alto grado de sensibilidad y la participación activa de las personas que aparecen en pantalla. Dicho de otro modo, el cine y video indígena intenta utilizar esta poderosa herramienta para fomentar la

auto-expresión y fortalecer el desarrollo real de los pueblos indígenas (Cordova, 2011, p. 86).

En esta definición se advierte claramente el carácter situado y comprometido de este tipo de audiovisual que está al servicio del conocimiento, la cultura y las luchas de los pueblos y naciones. En este sentido es conceptualizado, más allá de la mera eficiencia comunicativa, como una herramienta para la auto-expresión, la participación y el buen vivir.

El término video indígena es adoptado por primera por el Instituto Nacional Indigenista de México en 1991, desde entonces su uso se ha popularizado en toda América Latina (Cordova, 2011, p. 82). En 1994, en el Festival de Cine y Video de las Primeras Naciones Abya Yala, realizado en Quito, se lanza el siguiente manifiesto:

Los pueblos indígenas proclamamos nuestro derecho a la creación y recreación de nuestra propia imagen. Reivindicamos nuestro derecho al acceso y apropiación de las nuevas tecnologías audiovisuales. Exigimos respeto por nuestras culturas (que comprenden tanto la cultura espiritual como la material). En tanto somos pueblos recíprocos, exigimos que las imágenes que sean captadas en nuestras comunidades, regresen a estas. Necesitamos organizar la producción propia de videos y masificarla, construir redes efectivas de intercambio, solidarias y mancomunadas; necesitamos promover la diversidad de géneros y formatos, facilitando la apertura a la creatividad, reconociendo todas las potencialidades de nuestras formas ancestrales de auto-representación (Mora, 2012, p. 3).

Como se advierte en la proclama, desde los años noventa los realizadores indígenas tienen una clara conciencia del lugar que ocupa la producción y distribución audiovisual, entendida en toda su diversidad de género y formato, en la realización de derechos fundamentales en el campo comunicativo, cultural y político. Por esta razón se plantea el derecho a la creación, la autorepresentación, el acceso a las tecnologías en íntima vinculación con el respeto y la restitución cultural.

Por su parte, investigadores y académicos han producido una serie de conceptos para tratar de dar cuenta de la particularidad y complejidad de esta práctica. Así por ejemplo en los años noventa Ella Shohat y Robert Stam hablaron de “el cine del Cuarto Mundo”, mientras Faye Ginsburg introdujo la noción de “medios indígenas”. En el contexto del debate sobre el “cine del Tercer Mundo” o “Tercer Cine”, Shohat y Stam (2002) hacen referencia a un “Cuarto Mundo” relacionado con las comunidades indígenas y las primeras naciones que viven invisibilizadas tanto en el Primer Mundo como en el Tercero. Los autores sostienen que la producción de video por parte de estas “comunidades de naciones sin Estado” plantean un singular “uso de la tecnología audiovisual para propósitos culturales y políticos de los pueblos” (Shohat & Stam, 2002, p. 55). Por su parte Ginsburg (1991), plantea la noción de “medios indígenas” para caracterizar la comunicación interna y externa que hacen los indígenas de dentro de los de movimientos de autodeterminación y resistencia a la cultura dominante. Para la antropóloga norteamericana, este tipo de medios permiten nuevos modos de expresar necesidades, fortalecer tradiciones y afirmar la identidad de minorías marginadas y estigmatizadas por los medios masivos (Ginsburg, 1991, p. 96).

Recientemente, autores de origen latinoamericano han puesto en circulación un conjunto de conceptos para analizar las dimensiones culturales, políticas y comunicacionales asociadas a los usos de las tecnologías audiovisuales por parte de actores étnicos. Pablo Mora –antropólogo, realizador y activista colombiano– sostiene que el cine y video de los pueblos originarios o del Abya Yala alude a un corpus heterogéneo y disperso, ligado a procesos locales y relacionados a movimientos de resistencia que construyen una diversidad de culturas audiovisuales indígenas. Mora sostiene que lo particular este tipo de manifestaciones es “la relación entre la introducción de tecnologías audiovisuales, la explosión de identidades étnicas [...] y las reivindicaciones recientes de movimientos indígenas en el campo de la comunicación” (Mora, 2012, p. 10). Finalmente, caracteriza a estas producciones a través de los si-

güentes rasgos: a) raíces propias fundadas en conocimientos, sabiduría y espiritualidad perdurable; b) agenciamiento político y defensa de los derechos; c) audiencias propias que no excluyen públicos solidarios; c) trabajo colectivo que parte de la comunidad y está dirigida a su servicio; d) lenguaje propio, autónomo, independiente, y descolonizado; e) carácter educativo; f) búsqueda de equidad e inclusión; g) apropiación de herramientas tecnológicas; f) visión y cosmogonía de los pueblos (Mora, 2014, p. 77).

Amalia Córdova, siguiendo a Ginsburg (1994), introduce el término de “estéticas enraizadas” para referirse a la apropiación de las nuevas tecnologías de comunicación –especialmente el video– por parte de comunidades indígenas, para generar productos de distinto tipo. Según la curadora e investigadora chilena, “gran parte de estas obras se desarrolla incorporando valores, protocolos y metodologías de cada comunidad o pueblo indígena [...] que denotan el modo de producción de las obras, determinando procesos de producción así como los productos mismos” (Cordova, 2011, p. 83). Según la autora, el video indígena aporta a la visibilización, la participación política y apoya a sus luchas lingüísticas, legales y culturales. Está orientado a documentar la memoria histórica y la actualidad, rescatar saberes y costumbres, educar a los jóvenes en tradiciones y lenguas, así como a fortalecer la identidad en el contexto de la compleja realidad contemporánea (p. 82).

Por su parte, Gerrylee Polanco y Camilo Aguilera, recurren a la noción de “imagen-política” para agrupar un conjunto de usos políticos de las tecnologías audiovisuales tradicionalmente conocidos con el nombre de video comunitario, popular o alternativo que están relacionados con procesos de organización desde la sociedad civil en la construcción de una democracia participativa (Polanco & Aguilera, 2011, p. 16). Para los investigadores colombianos, la imagen-política se opone al arte, al mercado y al Estado, ya que surge de los ciudadanos y las organizaciones sociales y comunitarias, está agenciado y dirigida por sectores populares para quienes la comunicación es un proceso integrado a la vida y luchas comunitarias (Polanco & Aguilera, 2011, p. 25).

En la misma dirección, Clemencia Rodríguez elabora el concepto de “medios ciudadanos” para referirse a un conjunto de procesos de cambio social y democratización de la comunicación relacionado con medios alternativos y comunitarios de distinto tipo. La investigadora colombiana, desde una mirada pos-estructuralista y postmarxista, usa el calificativo de “ciudadanos” para cuestionar las meta-narrativas de emancipación ocultas tras el apelativo de lo “alternativo”, que tienden a afirmar binarismos y esencializar el poder y la acción política. Para Rodríguez, “Los medios ciudadanos son emisoras, televisiones comunitarias, iniciativas de internet, todos aquellos medios que abren espacios de comunicación donde hombres, mujeres, niñas y niños aprenden a manipular sus propios lenguajes, códigos, signos y símbolos, y adquieren poder para nombrar el mundo en sus propios términos” (2009, p. 19). A través del uso de la tecnología, estos medios permiten la apropiación de lenguajes, la simbolización autónoma, la construcción de ciudadanía, la narración de identidades y la expresión de visiones de futuro. En varios casos se ha usado la noción de medios ciudadanos para caracterizar los usos de las tecnologías audiovisuales por parte de comunidades indígenas. Análisis de estos usos se encuentran en los trabajos de Zamorano (2009), Castells (2003) y Salazar & Códova (2008).

Conceptos como el de imagen-política y medios ciudadanos permiten comprender al video indígena dentro de amplias tipologías en relación al uso político de la comunicación, sin embargo dejan de lado la particularidad tecnológica –en el caso del concepto propuesto por Rodríguez–, y el posicionamiento étnico –en el caso de Polanco & Aguilera–. Es por esta razón que nosotros preferimos usar la noción de “prácticas audiovisuales indígenas”. Esta noción tiene la virtud de referirse a los usos sociales y culturales de las tecnologías de la comunicación más que a los medios mismos, como es el caso de la noción de propuesta por Ginsburg. La acepción “indígena” que usamos para calificar estas prácticas no remite únicamente al origen étnico o local de sus realizadores, sino al complejo posicionamiento epistemológico

que, como lo destaca Mora, está vinculado a cosmovisiones, sabidurías y espiritualidades otras.

Enfoques comunicativos y decoloniales

Dentro del campo de los estudios de comunicación, el video indígena ha sido pensado en relación a las prácticas políticas, los procesos de democratización de la comunicación, la comunicación popular y los medios alternativos; en la actualidad se avizora la necesidad de relacionarlo con los debates actuales sobre comunicación intercultural y Buen Vivir.

Muchas de las formas del video indígena pueden ser leídas desde los debates sobre comunicación popular y medios alternativos que se van a producir en América Latina a partir de los años sesenta. Según María Cristina Mata, el aporte de la escuela latinoamericana de comunicación ha sido la conceptualización de “prácticas comprometidas con el cambio social”, que van a estar en diálogo con procesos de educación popular y la organización de formas de comunicación y expresión alternativas desde clases, grupos y movimientos que han sufrido opresiones de distinto tipo (Mata, 2011, p. 6). Como lo ha reseñado Clemencia Rodríguez, con el fracaso del Nuevo Orden Mundial de la Información y Comunicación (Nomic) –cuyo objetivo fue la democratización de la comunicación desde organismos estatales e internacionales– se volvieron las miradas a las prácticas no profesionales realizadas a pequeña escala, que permitían involucrar a sujetos excluidos por los medios en un movimiento de democratización de la comunicación.

Esta nueva perspectiva visualiza a los movimientos sociales y las organizaciones de base, con sus propios medios de comunicación alternativos, como los nuevos actores claves en el proceso de democratización de las comunicaciones. Se esperaba entonces que estos sujetos sociales recién politizados (movimientos sociales, organizaciones de

base, grupos populares), establecieran sus propios canales mediáticos a pequeña escala y luego promovieran sus propias redes de comunicación e información, evitando así a los gigantes de la comunicación global (Rodríguez, 2009, p. 15).

Llama mucho la atención que la literatura sobre el video indígena escrita a partir de los años ochenta desconozca el marco de debate que en las décadas del sesenta y setenta se desarrolló sobre comunicación popular y medios alternativos. Creemos que el video indígena reactualiza muchas de esas discusiones en un contexto caracterizado por el desplazamiento de las preocupaciones de clase hacia las reivindicaciones étnicas y el paso de la radio al audiovisual. Como lo ha planteado Mateus Mora, la propagación del formato de video producida en América Latina durante los años 80 generó las condiciones necesarias para el surgimiento de prácticas audiovisuales basadas en la autorepresentación de los grupos étnicos y culturales (2013, p. 51). Es necesario retomar estas experiencias para entender las nuevas formas que adopta la comunicación popular en el contexto contemporáneo de la cultura de la imagen.

Finalmente, el video indígena exige un diálogo con las reflexiones que en la actualidad se están realizando en el contexto latinoamericano sobre la comunicación intercultural y la comunicación para el Buen Vivir. En el contexto de la crítica y actualización de las concepciones de la comunicación para el desarrollo, Adalid Contreras plantea la noción de comunicación para el Buen Vivir relacionada a una visión integral de armonía entre las personas, lo social y la naturaleza.

La Comunicación para el Vivir Bien es un proceso de construcción, de/construcción y re/construcción de sentidos sociales, culturales, políticos y espirituales de convivencia intercultural y comunitaria con reciprocidad, complementariedades y solidaridad; en el marco de una relación armónica personal, social y con la naturaleza; para una vida buena en plenitud que permita la superación del vivir mejor

competitivo, asimétrico, excluyente e individualizante cosificados en el capitalismo y el (neo)colonialismo (Contreras, 2014, p. 81).

En sintonía con estas reflexiones, y los procesos de reconocimiento de la plurinacionalidad en América Latina, han empezado a debatirse los alcances de la comunicación intercultural. Los procesos de radios comunitarias, la cooperación para el desarrollo, la educación audiovisual, el trabajo de evangelización en regiones caracterizadas por la presencia de distintos pueblos y naciones instaló la preocupación por “la comunicación desde la diferencia”. Esta base es la que en la actualidad permite hablar de un desplazamiento de la comunicación para el desarrollo hacia la “comunicación para una ciudadanía intercultural” que está al servicio de la construcción de estados plurinacionales en América Latina (Aillón, 2012). En esta dirección conceptual, Restrepo y Valencia Rincón invitan a repensar el video indígena bajo la noción de “audiovisual intercultural”, en tanto práctica “articuladora y generadora de acciones en búsqueda de objetivos políticos-decoloniales”. Más allá de la noción de representación, autoría y estética, los autores colombianos plantean que el audiovisual intercultural se basa en “cosmovivencias” y conocimientos encarnados que permiten “la articulación de acciones y alianzas para el cambio social” (Restrepo & Valencia, 2014).

Finalmente, es necesario destacar formas de comprensión del video indígena asociadas a nociones interculturales y decoloniales de texto audiovisual que revisan procesos de dominación, negociación y resistencia cultural. Freya Schiwy (2005) ha planteado que las comunicaciones audiovisuales indígenas están socavando las políticas del conocimiento moderno-coloniales, a través de procesos de descolonización del intelecto basados en la interculturalidad. Para la investigadora alemana, el video indígena está creando nuevas plataformas de producción y circulación del conocimiento que se saltan las formas de la autoridad letrada y vuelven contemporáneas formas subalternizadas de oralidad (Schiwy, 2002). Por otra parte, el video indígena ha sido pensado como una nueva forma de cultura popular que lleva las prácticas

locales a la videósfera, a través de las tecnologías de distribución digital las desterritorializa y distribuye de forma global.

El video indígena en Ecuador

El desarrollo de prácticas audiovisuales indígenas en el Ecuador coincide con la emergencia del movimiento indígena en la escena política nacional, a finales de los años ochenta e inicios de los noventa. A partir de los levantamientos de 1990 y 1992, el movimiento indígena consolida, por vez primera, una presencia política y simbólica que cuestiona el concepto unitario del Estado y el imaginario “blanqueado” de las élites y las clases medias. Paralelamente, a estos cambios políticos aparece una conciencia que las tecnologías audiovisuales son indispensables para la educación popular y la comunicación desde las bases. Las organizaciones y comunicadores indígenas comienzan a utilizar el video para construir cohesión interna y lograr apoyos, alianzas y adhesiones a su causa por parte de otros grupos. Organizaciones como la Conaie, la Ecuarunari y la Opip refuerzan sus actividades en el campo de la comunicación y empiezan a incursionar en el campo de la producción audiovisual. Es en este contexto de irrupción del movimiento indígena y democratización de las tecnologías de audiovisuales donde empiezan a construir sus obras el cineasta Alberto Muenala y el artista Amaru Cholango, cuyos trabajos tienen una significación regional.

Alberto Muenala, nació el 28 de febrero de 1959 en Otavalo, en la sierra norte de Ecuador, es hijo de un artesano tejedor. Desde muy joven se involucró en movimientos artísticos de Otavalo que, a mediados de los años setenta, apostaron por el orgullo identitario y afirmación cultural frente el carácter clasista y agrario que había mantenido el movimiento indígena hasta ese entonces. Tempranamente descubre el poder que tienen las artes para transmitir mensajes y activar la cultura. Apoyado por su padre e influenciado por el cine de Jorge Sanjinés, decide dedicarse a estudiar cine.

En 1980, se traslada a México, donde inicia sus estudios en el Centro Universitario de Estudios Cinematográficos (CUEC) de la Universidad Autónoma de México (Unami). De este periodo datan sus primeros cortometrajes, entre ellos *Tiempos de tempestad* (1983). Muenala recuerda el feliz descubrimiento del audiovisual como herramienta de expresión cultural de la siguiente manera: “El cine es algo que se ha hecho justamente para eso, para que nosotros, gentes de diferentes culturas, podamos transmitir lo que nosotros vivimos, lo que nosotros sentimos, lo que queremos. Es fabuloso” (Alberto Muenala. Entrevista personal N.º1. 11 de enero de 2014).

En 1985 regresa a Ecuador y crea la Corporación Rupai, dedicada a impulsar proyectos educativos, comunicacionales y culturales. Ante la dificultad de filmar en formato cinematográfico, empieza a trabajar con tecnologías de video. En 1989 realiza *Yapallag*, comedia que plantea una recuperación de cuentos de la tradición oral kichwa. “Para mí lo importante es tratar de apoyar en este proceso de descolonización y tratar de recuperar la memoria de lo que somos nosotros. *Yapallag* es eso” sostiene el director (Alberto Muenala. Entrevista personal N.º1. 11 de enero de 2014). En 1990 realiza el documental *Ay Taquicgu* que aborda, desde el testimonio de músicos otavaleños, la importancia de la música en el mundo andino.

En 1992, en el contexto de los actos de resistencia por el quinto centenario de la conquista española, conjuntamente con Organización de los Pueblos Indígenas del Pastaza (OPIP), realiza el documental *Allapamanta, Kawsaymanta; Katarisun (Por la tierra, por la vida, levantémonos)*. La película constituye una crónica de carácter místico de la marcha de más de 500 kilómetros que realizan los indígenas de la Amazonía en búsqueda de la legalización de sus tierras. Según el director, fue concebida como una forma de difusión de las demandas del movimiento pero también como una ruptura con el estilo del documental indígenita que se venía haciendo en Ecuador (León, 2009).

En ese mismo año, Muenala –junto con Iván Sanjinés y Martha Rodríguez– imparte en Popayán el célebre taller “El uso del video en

comunidades indígenas para testimoniar sus procesos de recuperación cultural”, que fue financiado por la Unesco y dio origen al video indígena colombiano. Martha Rodríguez recuerda la experiencia de la siguiente manera:

Creíamos que era necesario fomentar el que tomaran las cámaras y aprendieran, desaprendieran y construyeran un lenguaje cinematográfico propio, que mostrara su identidad. Al iniciar nuestro taller las reflexiones de los indígenas fueron, a mí parecer y tomando la distancia necesaria en el tiempo, muy proyectadas a lo que hoy en día está pasando; nos contaban que esta era una herramienta nueva para ellos, que habían tenido innumerables experiencias previas de ser fotografiados y filmados pero no tenían ningún recuerdo de procesos de devolución de esas imágenes a sus comunidades (Rodríguez, 2013, p. 72).

Adicionalmente, la antropóloga colombiana subraya la distancia que existía entre sus referentes construidos en la academia francesa y los talleristas, comenta el papel fundamental que jugó la voz de Muenala en la metodología del taller como cineasta indígena, que venía de registrar los levantamiento recientemente acontecidos en Ecuador.

En ese momento, se empieza a producir un importante debate dentro del movimiento de video indígena latinoamericano. El interior de la Coordinadora Latinoamericana de Cine y Comunicación de los Pueblos Indígenas (Clapi), inicia una fuerte discusión sobre las relaciones de poder en el interior del organismo y la participación real de indígenas en la conducción de los procesos. En ese entonces surgen conflictos que llevaron a un replanteamiento de Clapi –que en ese momento era un espacio mixto pero con mayor presencia no indígena–, reflexionando acerca de que era el momento de asumirlo como un espacio sobretodo indígena. [...] De ahí surge una Declaración que llama a cambiar las cosas y reclama el derecho de los pueblos indígenas a ser protagonistas directos del cine y audiovisual y a la devolución de las imágenes extraídas de las comunidades. A partir de este punto, en 1992, se habla de una

especie de refundación de Clacpi y se desarrollan diferentes procesos (Sanjinés, 2013, p. 40).

Muenala tuvo un papel decisivo en esta discusión, abogando por llevar los principios de autoderminación a las propias prácticas de producción, educación y exhibición audiovisual realizada por las instituciones y colectivos de video indígena. Estas ideas llevan al cineasta, en 1994, a organizar en Quito el I Festival Continental de Cine y Video de las Naciones de Abya-Yala-La Serpiente, fuera del sistema de festivales de Clapi, con el respaldo de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie). En el Catálogo del Festival, Muenala plantea que el video indígena debe “fortalecer el espíritu y la diversidad de la que somos parte, proyectándonos con dignidad en la vida y en la muerte, pensando ante todo, y más allá de la inmediatez, en que nuestra imagen hablará en otros tiempos” (Conaie, 1994, p. 7). En una nota de prensa sostuvo en que

cada video, como la serpiente –símbolo de la fertilidad y la sabiduría–, sabrá picar en el corazón sensible de hombres y mujeres de nuestras comunidades y ciudades. Cada picadura será un empuje a los procesos que en el continente estamos construyendo las nacionalidades indígenas, los sectores populares e intelectuales (Diario Hoy, 1994).

En estas dos declaraciones ya se aprecia una visión crítica de Muenala que, a través de la poderosa metáfora de la serpiente, concibe las prácticas audiovisuales indígenas más allá del registro de urgencia o denuncia como un mecanismo perdurable de lucha, alianza, comunicación y trasmisión de la diversidad cultural. Durante ese mismo año, el cineasta realiza *Mashikuna (Compañeros)*, un medimetraje de ficción, que narra la historia de dos niños indígenas que crecen enfrentándose al racismo y a la opresión.

En 1996 vuelve a participar, junto a Iván Sanjinés y Marta Rodríguez, en un nuevo taller organizado por Cefrec en Bolivia para la formación de realizadores indígenas originarios. La experiencia de estos

talleres continuará durante los siguientes tres años y de ellos surgirán realizadores como Reynaldo Yujra, Marcelino Pinto, Patricio Luna, y el impulso para la formulación de Plan Nacional Indígena Originario de Comunicación Audiovisual, una de las experiencias más exitosas de fomento a la producción y difusión de video agencia por organizaciones sociales (Wortham, 2000, p. 3).

Entre el 2000 y el 2008 Muenala reside en México, desde donde realiza una intensa labor de profesionalización de comunicadores indígenas y talleres de video comunitario en Oaxaca, Michoacán, Yucatán, Veracruz, Morelia, así como en la Escuela de San Antonio de los Baños de Cuba. Entre 2006 y 2008, es nombrado coordinador general de Clapi; finalmente regresa a Ecuador con un proyecto para capacitar a videastas indígenas en su propio país. En estos talleres de capacitación se formarán jóvenes realizadores que hoy están renovando a producción audiovisual indígena, entre ellos: Humberto Morales, Rocío Gómez, Patricia Yallico. En los últimos años ha estado trabajando en la producción, escritura y filmación de *Killa Ñawpamukun (Antes de que salga la luna)* que actualmente se encuentra en procesos de edición. El largometraje es un *thriller* que trabaja con elementos de intriga y acción: relata la historia de un periodista kichwa quien descubre un hecho de corrupción, a causa del cual es perseguido por funcionarios públicos y líderes indígenas.

Estética cinematográfica kwichua

Desde el año 2008, cuando conocí a Muenala, hemos tenido una serie de entrevistas, conversaciones y colaboraciones que me han llevado a comprenderlo no solo como realizador, educador y gestor, sino como un pensador de sus propias prácticas. A lo largo de los años ha construido una serie de visiones y conceptos críticos sobre las prácticas audiovisuales indígenas dentro de foros, organizaciones y en la prensa. En pleno auge de los estudios subalternos, Freya Schiwy proponía

comprender al video indígena como una práctica post-colonial fronteriza que está cambiando la perspectiva y los términos de la producción del conocimiento, y sostenía que hay que comprender a sus realizadores como intelectuales estaban generando una reflexión crítica sobre la cultura y la sociedad (Schiwy, 2002). En este sentido, valoramos a Muenala como un intelectual que trabaja con nuevos medios desde una perspectiva situada culturalmente. Su discurso muestra la construcción de un pensamiento reflexivo y autónomo que abre un camino para la re-conceptualización de las prácticas audiovisuales indígenas más allá de los esencialismos, las categorías establecidas y las visiones militantes.

Muenala reconoce, como lo hace buena parte de la literatura académica, el papel fundamental que cumplen las tecnologías de la comunicación en las luchas políticas y culturales por los derechos de los pueblos. Sin embargo, desde muy temprano manifiesta la necesidad de una mirada compleja que no limite las prácticas videográficas indígenas al género documental, a la producción comunitaria o al testimonio. En el contexto del II Festival Latinoamericano de Cine de los Pueblos Indígenas, realizado en Brasil en 1987, hace un llamamiento a pensar el video indígena como forma de activismo cultural así como expresión artística. “El rescate y la revalorización cultural son fundamentales. Pero es importante también que los filmes tengan un valor estético en sí, para que sean respetados y reconocidos como arte” (Rodríguez, 2013, p. 70).

Más tarde, en un contundente artículo –que es una especie de manifiesto del video indígena ecuatoriano– aboga contra la integración del indígena al sistema occidental, su reducción a la noción de clase proletaria o campesina y plantea la búsqueda de expresiones artísticas y cinematográficas basadas en los símbolos, la lengua y la cultura ancestral de los pueblos vivos y cambiantes. Para Muenala, esta búsqueda implica una crítica a las categorías inferiorizantes y binarias a las que la colonización circunscribió a los indios.

Fuimos condenados al silencio, pero nunca lograron callarnos [...] A nuestra cultura la han estudiado como folclore, dicen que hablamos

dialectos y no lenguas, que hacemos artesanía y no arte, nos han considerado ciudadanos de segunda por ser indios, por ello la importancia de la utilización de un nuevo lenguaje cinematográfico que logre rectificar este y otros errores (Muenala, 1995, p. 34).

Para el cineasta, mientras los pueblos y nacionalidades estén al margen del desarrollo del cine y video ecuatoriano, se seguirán reproduciendo mensajes colonizadores que los conciben como objetos y no como sujetos protagonistas de sus propias historias. De ahí que Muenala sostenga que el documental indigenista realizado desde una mirada occidental está bien, pero no es suficiente, y en su lugar prefiera expresiones más creativas, muchas veces basadas en cuentos, leyendas y mitologías (León, 2009).

Otro de los puntos a los que el cineasta se muestra crítico es a la reducción de las prácticas audiovisuales indígenas a lo comunitario y lo artesanal. Reconoce que muchos de los procesos de producción, escritura y rodaje que surgen de los talleres con cineastas indígenas son colectivos, pero sin embargo sostiene que es necesario valorizar el papel de creador y apuntalar procesos de profesionalización. Cree en la formación de fotógrafos, guionistas y directores como un mecanismo de empoderamiento de los talleristas a quienes históricamente se les ha negado su capacidad de crear. Respecto de su experiencia de formación audiovisual en Ecuador, dice:

No podemos encajonarnos en lo comunitario porque una ficción, por ejemplo, es creada por un autor. En los talleres hemos creado un laboratorio que se llama Laboratorio Runa Cinema; en este momento hay tres o cuatro guiones de largometrajes que ya están elaborando algunos jóvenes y es su propuesta. Colectivamente vamos apoyando y aportando estos guiones, pero de alguna manera es una persona la que está proponiendo esto. El trabajo es colectivo, pero hay que valorizar al creador, es importante que se le dé un reconocimiento. No siempre el trabajo es comunitario, aunque si colectivo (Alberto Muenala. Entrevista personal N.º1. 11 de enero de 2014).

Por otro lado, frente a la idea que tienen algunos investigadores sobre la naturaleza política y cultural del video indígena, Muenala ha sostenido en varias ocasiones que es necesario construir una estética cinematográfica que se alimente de la tradición oral, las ceremonias tradicionales, las manifestaciones artísticas, las cosmovisiones y el pensamiento político. Tempranamente advertía: “No tenemos personalidad dentro del lenguaje [...] es un reto la búsqueda de una semiótica del lenguaje cinematográfico propio como expresión de una cosmovisión” (Diario Hoy, 1994). Ese nuevo lenguaje, esta nueva estética, aún por construirse, tiene varios elementos: “Hay que valorar el kichwa, pero hay muchos elementos que entran a componer esta estética. También la actitud de las personas es diferente, la actitud de los pueblos indígenas. Muchas veces el silencio dice muchas cosas, ese tipo de actitudes hay que recuperar en el audiovisual. Hay muchos elementos, muchos símbolos, colores sobre todo” (Alberto Muenala. Entrevista personal N.º1. 11 de enero de 2014).

Finalmente, propone que el carácter político de las prácticas audiovisuales indígenas no está solamente en sus contenidos o en su carácter militante. “No puedes hacer un cine o un video sin ninguna incidencia política. Todo es político. El hecho de que lo hagas en kichwa ya es una cuestión política. El hecho de que agarres la cámara y presentes unas imágenes, de acuerdo a tu propuesta, a tu posición, ya es una propuesta política” (Alberto Muenala. Entrevista personal N.º1. 11 de enero de 2014).

Arte, video y cosmovisiones andinas

Amaru Cholango nace en 1951 en Quinchuajas, un pequeño poblado de la sierra norte ecuatoriana. Sus padres se dedicaban a la agricultura y a la realización de tejidos. La niñez del artista está marcada por recuerdos de opresión e injusticia y la fuerte presencia de su madre, que le inculca la religiosidad y cosmovisión kichwa. Estudia matemáticas y

geología en la Universidad Central del Ecuador y ejerce como docente de matemáticas en la misma universidad. Estudia pintura en Londres por un corto periodo y luego decide completar su formación artística de manera autodidacta. Vive en Suiza, Holanda, Francia y, finalmente en 1985, se establece en Alemania. Aquí se desempeña como profesor de arte y realiza una sostenida carrera como artista contemporáneo que se extiende hasta la actualidad. A lo largo de tres décadas, ha realizado más de 20 exposiciones individuales en Francia, Alemania, Ecuador y México, ha sido galardonado con el premio Robert Schumann (1995) en Luxemburgo y ha participado en la Bienal de Esbjerg en Dinamarca (1996), en la Documenta X de Kassel (1997), en la 47ª Bienal de Venecia (1997) y en la Bienal de Sao Paulo (2002). En 2011, la Fundación Museos de la Ciudad de Quito realiza una exposición de carácter antológico que se expuso en el Museo de la Ciudad de Quito, en el Centro de Arte Contemporáneo y en la Casa de la Cultura.

A pesar de que su extensa obra aborda problemáticas y temas muy diversos, según el artista hay dos líneas que atraviesan todo su trabajo: la rebeldía y la espiritualidad (Cholango, 2011). La primera línea implica una estrategia de abierta crítica y enfrentamiento que hace del artista un provocador; la segunda, un acercamiento a lo sagrado de carácter sanador que hace del artista un chamán. En la primera línea podemos mencionar su feroz arremetida contra la colonización, el capitalismo y la destrucción de la naturaleza. A modo de ejemplo recordamos que en 1994, Charango retorna temporalmente al Ecuador, movilizado por los levantamientos indígenas, realiza un acercamiento con la Conaie y una de sus instalaciones más emblemáticas: *Las carabelas de Colón todavía navegan en tierra*. Esta obra, realizada en el contexto de los quinientos años de conquista española, es presentada en la IV Bienal Internacional de Pintura de Cuenca, Ecuador. La obra consistió en la instalación de 5 canoas que contenían petróleo y peces muertos en los patios de la Bienal. En la segunda línea de trabajo encontramos una recuperación de la cosmovisión y la espiritualidad andina como fundamento de un mundo post-materialista y post-capitalista, donde política, economía y

cultura se integren (Cholango, 2014). Como ejemplo ponemos la acción sanadora del performance *Papa Chaucha* (2009), realizada en la galería Glanzkind en Colonia, a través del cual el artista invita al público a cosechar, cocinar y comer papas mientras explica el concepto de la planta según la cosmovisión amerindia. Esta obra plantea una estética relacional andina que, mediante una pedagogía intercultural, instaaura la experiencia de la purificación espiritual e invita a una nueva relación entre el hombre y la naturaleza.

Poetizar las tecnologías

Cholango ha realizado una extensa labor de reflexión conceptual sobre el arte, cultura y política así como sobre su propia obra. “Yo no soy solamente un artista que hago las obras, sino también soy un pensador del arte, por eso puedo dialogar lo que es cultura política, lo que es arte contemporáneo sostiene el artista” (Amaru Cholango. Entrevista personal N.º1. 29 de Octubre de 2012). Como en el caso de muchos artistas indígenas, la teorización y reflexión se han convertido en una tarea política que le permite disputar con autoridad interpretativa y legitimar la práctica en sus propios términos. Cuando en el año 2011, junto con la Corporación Wacharnack,⁴ iniciamos un proceso de diálogo y colaboración con el artista, muchas de mis certezas conceptuales como investigador fueron cuestionadas por un pensamiento fronterizo y rizomático que trabajaba fuera de los cánones de la verdad académica y las separaciones por el pensamiento moderno.

A pesar del desarraigo acusado por la migración, el artista ha trabajado permanentemente en una reconstrucción de sus vínculos de pertenencia con la cultura andina y la espiritualidad kichwa. Gran

4 La Corporación Wacharnack, fundada en 2011 por María Fernanda Cartagena, Christian León y Miguel Alvear, es una plataforma de investigación, educación, gestión y producción artístico-cultural que promueve una perspectiva basada en los derechos culturales y la descolonización.

parte de su obra puede ser comprendida como un proyecto crítico de reinención de las tradiciones ancestrales en el contexto poscolonial, transfronterizo, caracterizado por los flujos globales. Según el artista, la cultura andina guarda un potencial de cuestionamiento crítico del mundo occidental, pero también presenta la posibilidad de ofrecer un nuevo principio civilizatorio alternativo.

Aquí está la fuente de nuestra identidad. La identidad es nuestra lengua, nuestras costumbres, nuestras tradiciones, etc., pero esto es solo la parte exterior y variable en el tiempo. Lo esencial es la parte espiritual. Es el conocimiento cultural y religioso del pasado. Esta es la riqueza cultural de nuestros pueblos indígenas, con la que podemos contribuir a un nuevo mundo. Solamente así somos capaces de ir a un dialogo con otras culturas. Sin esto somos meros copiadore de la cultura occidental y fortalecedore del capitalismo y del colonialismo (Cholango, 2014, p. 9).

De ahí que su obra busque una reconciliación de lo andino y lo europeo, lo ancestral y lo contemporáneo, del mito y la razón, del arte y el ritual, del chamán y el científico. Jaume Reus sostiene que la obra de Cholango está marcada por el encuentro de los valores ancestrales de la cultura kichwa y ciertas prácticas conceptuales o neo-conceptuales del arte contemporáneo occidental (Amaru Cholango. Entrevista personal N.º 1. 29 de Octubre de 2012). Sin embargo, como lo hemos señalado en otro lugar, en las practicas del artista “la cosmovisión indígena es el filtro desde el cual se piensa el mundo desacralizado de la cultura y el arte occidental” (Cartagena & León, 2012, p. 31). Por esta razón, es posible leer la obra del artista en términos de pensamiento fronterizo (Mignolo, 2003), indianización de la tecnología (Schiwy, 2005) y cosmopolítica (Viveiros de Castro, 2010).

Su obra inicia con tintas, acuarelas y pinturas, pero inmediatamente experimenta con distintos soportes y trabaja con objetos, instalaciones y performance e incorpora tecnologías fotográficas, video-gráficas y robóticas. Cholango sostiene que la ciencia y la tecnología ha

sido cómplices del capitalismo y el colonialismo, sin embargo cree que es necesario “poetizar las tecnologías” con la finalidad de usarlas para una reconstrucción de la relación del hombre y la naturaleza.

La tecnología es el brazo derecho del capitalismo, del colonialismo también. Hay que considerar así, entonces, que la ciencia misma, que también es capitalismo, ha hecho que destruyan a la naturaleza. Entonces, desde ese punto de vista, yo lucho contra la tecnología pero utilizando la tecnología, entonces en ese campo comienzo a utilizar también el video (Cholango, 2014, p. 3).

Su trabajo con el video data de inicios de los noventa a partir de la obra *Arte y magia* (1991), una película colectiva realizada con artistas de Alemania y Luxemburgo. Posteriormente, muchas de sus obras multimediales que trabajan técnicas instalativas han usado de forma consistente la tecnología del video. Así, por ejemplo, con su obra *Enfermedad cultural* (1998) interviene la Casa de la Cultura Ecuatoriana, ubicada en Quito, con un caballo cargado de monitores de televisión, camas de un psiquiátrico, carteles de protesta y jóvenes desnudos, en una crítica a la institucionalidad cultural excluyente y caduca de aquel entonces. En los monitores se exponían una serie de tomas documentales de la población indígena en el campo, que contrastaban con imágenes de la opulencia que vivieron en las clases acomodadas después del boom petrolero. Adicionalmente, en un circuito cerrado de televisión, se transmitían en vivo las acciones que se realizaban en el interior de las edificaciones. En *Yo soy un árbol y tú también* (2012) instala en una antigua capilla –situada al interior del Museo de la Ciudad de Quito– cientos de troncos calcinados, una cruz quemada y coloca en el altar mayor cinco monitores con imágenes de ancianas indígenas en el lugar reservado para el santoral católico. Las imágenes videográficas presentan retratos horizontales, en plano medio y fijo, de mujeres que permanecen impasibles frente a la cámara; la aparente inmovilidad es rota por micromovimientos o parpadeos involuntarios que delatan el paso del tiempo. En *Cripta* (2013), realizado en la Escuela Nacional de Artes Plásticas de Universidad Au-

tónoma de México (UNAM), instaló una gigantesca pantalla en la que, en un plano fijo y estacionario, mostraba en vivo la imagen de un hombre desahuciado que moría poco a poco en el Hospital Balbuena.

Para el artista kichwa las tecnologías de video tienen una dimensión lúdica que le permite experimentar y jugar con la imagen y el tiempo, pero también se presentan como un arma capaz de captar y amplificar la acción. En el primer sentido se encuentra el uso poético del video y en el segundo su función política. De un lado se encuentran proyectos de video-poemas, instalaciones proyectivas, video-esculturas; del otro, el registro de urgencia de acciones e intervenciones políticas en instituciones culturales y espacios públicos que cuestionan su lógica racista, excluyente o su inoperancia social. En varias ocasiones el artista ha realizado acciones de rebeldía que han sido violentamente reprimidas, como en la X Bienal de Cuenca cuando realizó el performance *El arte ha muerto* (2009) o en la plaza de la Independencia en Quito cuando realizó *La cultura al poder* (2013). En estos casos el video se convierte en una herramienta de autorreflexión sobre su propia práctica, pero también en un arma de denuncia y un medio contrainformacional que difunde los mensajes de carácter político. De ahí que Cholango sostenga “para mí el video es una muy buena política de descolonización” (Cholango, 2014, p. 8).

Reconceptualizando las prácticas audiovisuales indígenas

Tanto Muenala como Cholango plantean la necesidad de no encasillar la producción audiovisual indígena y apartarla de concepciones esencialistas, románticas y primitivizantes. Quizá por esta razón reivindican la necesidad de que el indígena ocupe el lugar del artista; los dos coinciden en reivindicar la figura del creador como una manera de desafiar las estructuras coloniales de división del trabajo cultural. Ambos creadores han construido un pensamiento posicionado culturalmente y una obra que se decanta a sí misma en la búsqueda de una

comunicación intercultural que tiende puentes entre lo ancestral y lo contemporáneo. Los dos hacen un uso estratégico del discurso étnico-cultural para negociar espacios de visibilidad, legitimidad e interpelar a las instituciones culturales y al Estado. Frente a esas imágenes, reivindican el trabajo de auto-representación desde la cosmovisión andina como mecanismo de descolonización del audiovisual y del arte contemporáneo. Los dos tienen una concepción abierta de la política comprendida, no como militancia sino, desde el campo de la expresión creativa, como arma de crítica del capitalismo, el colonialismo y las geopolíticas del conocimiento. Los dos manejan una compleja noción de interculturalidad basada en la apropiación de tecnologías, saberes y en el tráfico de prácticas en las fronteras de la cultura andina y la cultura occidental. La obra y el pensamiento de estos dos realizadores desafían una serie de certezas y concepciones establecidas que se han ido construyendo en la academia para conceptualizar el video indígena. Sobre la base de estas dos experiencias, nos referimos a prácticas audiovisuales indígenas para cuestionar las atribuciones y características esencialistas con las que se conceptualiza al video indígena. Existe un vasto espectro de prácticas realizadas por sujetos indígenas, mediadas por tecnologías audiovisuales, que no calzan en la estrecha definición de video indígena. Así por ejemplo, existen pequeñas empresas de orientación comercial dedicadas a la grabación de fiestas patronales, bodas y eventos sociales (Kummels, 2013 y Alfaro Rotondo, 2013); filmes populares de ficción vinculados al entretenimiento que circulan en circuitos informales (Alverar & León, 2009 y Alfaro Rotondo, 2013); una industria audiovisual relacionada a la música chicha, la tecno-cumbia y el tecno-folclor (Rosero, 2007); prácticas audiovisuales que circulan en forma de video-cartas entre comunidades migrantes (Ñukanchik People, 2012); producción publicitaria e institucional, films de género, películas artísticas, cine experimental, videoarte, video-esculturas, instalaciones y un largo etcétera.

Las prácticas audiovisuales indígenas son un tipo particular de mediación cultural y uso social de los medios y las tecnologías de la

comunicación. Para pensarlas, es necesario alejarse de los estudios de medios –que predominan en el contexto anglosajón– para analizar las matrices culturales y sociales en las que están inmersos, así como en los aspectos relacionados a su institucionalidad, ritualidad, tecnicidad y socialidad (Martín-Barbero, 2003). De ahí que para comprenderlas en su complejidad sea necesario mirarlas como formas de la comunicación intercultural (Aillón, 2012) o la comunicación para el Buen Vivir (Contreras, 2014). Las prácticas audiovisuales indígenas están construidas desde un lugar de enunciación estructurado por conocimientos, epistemologías, cosmovisiones y espiritualidades indígenas en diálogo local, nacional o transnacionales con otras culturas. Partiendo de la crítica realizada por el pensamiento poscolonial a los esencialismos, las identidades estáticas y al primitivismo cultural, es necesario construir una mirada histórica, constructivista y relacional para este tipo de prácticas, en tanto formas de acción y pensamiento que trabajan desde un pensamiento fronterizo (Mignolo, 2003), una racionalidad Ch'ixi (Rivera Cusicanqui, 2010) o a partir de la desindianización de las tradiciones indígenas (De la Cadena, 2004).

Las prácticas audiovisuales indígenas constituyen un fenómeno complejo que anuda prácticos lenguajes, estéticas y narrativas enraizadas que trabajan de forma crítica con los discursos artísticos, mediáticos y políticos dominantes. Tienen una ampliada gama de inscripción y circulación entre distintos campos, espacios y audiencias, sean estos comunitarios, culturales, artísticos, mediáticos o comerciales. De igual manera, tienen un carácter diverso destinado a las necesidades políticas y educativas de la comunidad, así como también a la comunicación institucional, el entretenimiento y la creación.

La noción de prácticas audiovisuales designa el uso de tecnologías audiovisuales por parte de sujetos indígenas (individuos, colectivos, multitudes en diáspora) que piensan, actúan y crean, desde cosmovisiones y epistemologías diversas, en el contexto de comunidades post-tradicionales que desafían los binarismos del pensamiento moderno-colonial: arte/artesanía, comunidad/individuo, ancestral/con-

temporáneo, política/estética, popular/letrado, alternativo/masivo, hegemónico/subalterno.

Dentro de los debates sobre comunicación popular y medios alternativos era frecuente oponer la comunicación comunitaria de carácter político, destinada a la transformación social, a la comunicación vertical y alienante de los medios masivos de comunicación y las industrias culturales. Estas prácticas muestran realidades complejas donde estas oposiciones se atenúan, y la agencia política se desplaza al arte, la cultura, el mercado. Para entenderlas es necesario ir más allá de la meta-narrativa de emancipación, concepciones binarias y esencialismos étnicos, como lo ha planteado Clemencia Rodríguez (2009).

Referencias bibliográficas

- Aillón, A. (2012). De la comunicación para el desarrollo a lo intercultural, propuesta para una revisión posible. En *Comunicación para una ciudadanía integral e intercultural* (pp. 45-53). La Paz: Fundación UNIR.
- Alfaro, S. (2013). Peruwood: La industria del video digital en el Perú. *Latin American Research Review*, 48(S), 69-99.
- Alverar, M., & León, C. (2009). *Ecuador Bajo Tierra. Videografías en circulación paralela*. Quito: Ochoyomedio.
- Cartagena, M. F., & León, C. (2012). Arte, interculturalidad y cosmopolítica. Las prácticas descolonizadoras en la obra de Amaru Cholango. Catálogo de la Exposición "Amaneció en la mitad de la noche" (pp. 25-33). Quito: Fundación Museos de la Ciudad.
- Castells, A. (2003). Cine indígena y resistencia cultural. *Chasqui*, 84, 50-57.
- Clifford, J. (2001). *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- CONAIE. (1994). *Catálogo I Festival Continental de Cine y Video de las Naciones de Abya-Yala*. Quito: CONAIE.
- Contreras, A. (2014). *Sentipensamientos. De la comunicación-desarrollo a la comunicación para el buen vivir*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Cordova, A. (2011). Estéticas enraizadas: aproximaciones al video indígena en América Latina. *Comunicación y medios* 24, 81-107.
- Cyr, C. (2012). De 'objeto etnográfico' a cineasta indígena. Panorama del cine indígena en el continente americano. Ponencia presentada en Coloquio Internacional Ciencias Sociales y Documental, Festival Contra el Silencio Todas las Voces. Marzo 19. México D.F.

- Cholango, A. (2011). Prácticas artísticas contemporáneas y cosmovisión andina. Conferencia, FLACSO, Maestría en Antropología Visual y Corporación Wacharnack, Quito.
- Cholango, A. (2014). Nuevas ideas para un mundo post-materialista y post-capitalista. Conferencia. Bonn.
- De la Cadena, M. (2004). *Indigenas meztizos. Raza y cultura en el Cuzco*. Lima: IEP Ediciones.
- Diario Hoy* (3 de Diciembre de 1994). El Festival de la serpiente.
- Diario Hoy* (15 de Noviembre de 1994). En búsqueda de nuevos colores y paisajes.
- Ginsburg, F. (1991). Indigenous Media: Faustian Contract or Global Village?. *Cultural Anthropology*, 6(1), 92-112.
- Ginsburg, F. (1994). Embedded Aesthetics: Creating a Discursive Space for Indigenous Media. *Cultural Anthropology* 9 (3), 365-382.
- Kummels, I. (28 al 31 de octubre de 2013). Espacios transnacionales de imaginación: video vernacular en la Región Mixe. Primer Congreso Internacional de los Pueblos Indígenas de América Latina, siglos XIX al XXI. Avances, perspectivas y retos.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- León, C. (2009). Foro “Cine indígena y autorepresentación”. Consejo Nacional de Cinematografía, Proyecto “Imaginando al otro. El documental indigenista en Ecuador”, Quito.
- León, C. (2010). *Reinventando al otro. El documental indigenista en el Ecuador*. Quito: Consejo Nacional de Cinematografía.
- Martín-Barbero, J. (2003). *Oficio de cartógrafo. Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mata, M. C. (2011). Comunicación popular. Continuidades, transformaciones y desafíos. *Oficios Terrestres*, 1(26), 1-22.
- Mateus Mora, A. (2013). *El indígena en el cine y el audiovisual colombiano: imágenes y conflictos*. Medellín: La Carreta Cinematográfica.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales / Diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Mora, P. (2012). Más allá de la imagen: aproximaciones para un estudio del video indígena en Colombia. *Cuadernos de Cine Colombiano* (17B), 2-19.
- Mora, P. (2014). Lo propio y lo ajeno del otro cine otro. Un panorama de la producción audiovisual indígena de Colombia. En: León, C (ed) *El documental en la era de la complejidad* (pp. 57-79). Quito: Universidad andina Simón Bolívar-Cinememoria.
- Muenala, A. (1995). El cine de los pueblos indios. *Cuadro a Cuadro*, 34.
- Ñukanchik People. (2012). Archivo de la Memoria Audiovisual de la Migración Ecuatoriana. Recuperado de <http://proyectoamame.blogspot.com/>
- Polanco, G., & Aguilera, C. (2011). *Luchas de representación. Prácticas, procesos y sentidos audiovisuales colectivos en el sur-occidente colombiano*. Santiago de Cali: Universidad del Valle.
- Restrepo, P., & Valencia, J. C. (2014). Impacto político del audiovisual intercultural: algunos casos colombianos. Medellín: V Encuentro de Investigadores en Cine.
- Reus, J. (2012). Amaru Cholango: poética y política. En Catálogo de la exposición “Amaneció en medio de la noche” (pp. 5-22). Quito: Fundación Museos de la Ciudad.

- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax Utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos colonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rodríguez, C. (2009). De medios alternativos a medios ciudadanos: trayectoria teórica de un término. *Folios* (21 y 22), 13-25.
- Rodríguez, M. (2013). Hacia un cine indígena como metáfora de la memoria de un pueblo y de su resistencia. *Revista Chilena de Antropología Visual* (21), 64-79.
- Rosero, S. (2007). El no lugar del atrevimiento delfiniano. (¿Quién lo hizo y por qué lo hizo?). (M. Kigman, Ed.) Recuperado de <http://www.laselecta.org/2009/07/el-no-lugar-del-atrevimiento-delfiniano-%C2%BFquien-lo-hizo-y-por-que-lo-hizo/>
- Salazar, J. F. y Córdova, A. (2008). Imperfect Media and the Poetics of Indigenous Video in Latin America. *Global Indigenous Media: Cultures, Poetics, and Politics*. Durhan/London: Duke University Press.
- Sanjinés, I. (Junio de 2013). Usando el audiovisual como una estrategia de sobrevivencia y de lucha, de creación y recreación de un imaginario propio. *Revista Chilena de Antropología Visual* (21), 32-50.
- Schiwy, F. (2002). ¿Intelectuales subalternos? Notas sobre las dificultades de pensar el diálogo intercultural. En: C. Walsh, F. Schiwy, & S. Castro-Gómez (eds.), *Indisciplinar las Ciencias Sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino* (pp. 101-134). Quito: Abya Yala.
- Schiwy, F. (2005). Entre el multiculturalismo e interculturalidad: video indígena y descolonización del pensar. En: J. Salomón, *Construcción y poética del imaginario boliviano*. La Paz: Asociación de Estudios Bolivianos.
- Shohat, E., & Stam, R. (2002). *Multiculturalismo, cine y medios de comunicación*. Barcelona: Paidós.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas canibales. Líneas de la antropología posestructural*. Madrid: Katz.
- Wortham, E. (Julio de 2000). Building indigenous video in Guatemala. *Jump Cut. A Review of Contemporary Media* (43), 116-119.
- Zamorano, G. (2009). Intervenir la realidad: los usos políticos del video indígena en Bolivia. *Revista Colombiana de Antropología*, 45(2), 259-285.

La comunicación como constructora de agentes sociales en el Cabildo Mayor Indígena de Chigorodó

*Juan Fernando Velásquez
Justico Domicó
y Sirley Domicó*

La primera vez que Juan Fernando Velásquez escuchó acerca del audiovisual indígena fue cuando cursaba el cuarto semestre de su carrera en Comunicaciones. En aquella ocasión, a su grupo de trabajo le correspondió investigar una manifestación creativa del movimiento indígena en Colombia, estudiando en aquella oportunidad el cine aborígen. De aquel primer contacto con esta temática, comenzó a comprender desde lógicas decoloniales a un movimiento social que en su mente siempre había estado relacionado con unas regiones específicas de la geografía colombiana: los departamentos del Cauca y La Guajira. El recorrido académico implicó el reconocimiento de una serie de hechos y teorías en el tema, que entre otras cosas se concretaron en la investigación “El impacto del proceso audiovisual sobre los comunicadores del Cabildo Mayor Indígena de Chigorodó”, cuyo investigador principal es Juan, y de la cual deriva este capítulo. Un estudio que hace parte del trabajo: “Activismo audiovisual étnico: prácticas comunicativas, saberes e interculturalidad”, cuya investigadora principal es Paula Restrepo.

El mencionado proceso permitió al investigador entender al movimiento indígena en Colombia como un corpus descentralizado, en el cual cada comunidad indígena, a partir de su cosmovivencia, ha de plantear unas dinámicas en sus relaciones internas y externas. En ese interactuar se han de gestar diferentes procesos sociales que, alineados a los intereses organizacionales, permiten la generación de estrategias políticas, de acuerdo a las necesidades indígenas (Restrepo y Valencia, 2016). En este marco estructural, la comunicación, desde una perspectiva organizacional, comenzó a ser parte del quehacer desde hace varias décadas. De ahí que diferentes medios de comunicación, como el audiovisual, llegaran a las comunidades indígenas de la mano de realizadores y antropólogos (entre otros) quienes, desde los ochenta, llevaron esta tecnología al alcance de los pueblos originarios, y gestaron desde allí un proceso educativo, en el cual los nativos terminaron por apropiarse de la imagen. Históricamente se reconoce al norte del Cauca como el primer lugar en Colombia donde los aborígenes usaron el vídeo con fines organizacionales. Una práctica que con el pasar de los años ha empezado a ser empleada por diversos colectivos a lo largo del país, siendo uno de ellos el Equipo de Comunicaciones del Cabildo Mayor Indígena de Chigorodó, hoy, Semillero Indígena de Comunicaciones “Krincha û Numua” (Cultivando Pensamiento), escenario donde se ha dado una apropiación del vídeo por parte de los comunicadores nativos, quienes en compañía de un asesor kapunia,⁵ han venido adelantado una serie de textos audiovisuales relacionados con los proyectos del Cabildo y las necesidades comunitarias.

El audiovisual, como respuesta en Chigorodó a las demandas comunicativas de la organización indígena, ha de estar íntimamente ligado al contexto de la misma pues es, como indica el primer asesor de comunicaciones del Cabildo, Alejandro Higuita, a partir del relacionar del nativo en y con su entorno, que este ha de plantear una forma de vida y con ello formas de agenciación política, incluida la comunicación.

5 Palabra embera para designar al no indígena.

No es lo mismo, como indica Higueta, la orientación política que se le puede dar a la comunicación en contextos donde las comunidades nativas tienen problemas relacionados a la tenencia de la tierra (uno de los pilares de la vida del aborígen), que lugares donde esta problemática no ha sido tan persistente, situación del presente caso. Resulta necesario en esta medida comprender a Chigorodó como un municipio ubicado en la región de Urabá en la zona noroccidental del departamento de Antioquia, Colombia; localidad donde se evidencia el poblamiento de una mayoría afrocolombiana, además de altos niveles de población mestiza e indígena. Un escenario variopinto donde se mezclan diferentes tradiciones culturales, al tiempo que es lugar de diversas prácticas económicas de índole ganadera, agrícola y comercial, sin olvidar que, como en el resto de Colombia, allí han sucedido diferentes hechos violentos relacionados con las luchas de guerrillas, fuerzas paramilitares y el tráfico de drogas, elementos aún presentes en la región. En conclusión un escenario multicultural donde confluyen actividades e intereses económicos y de poder.

El mencionado contexto favorece el nacimiento del Cabildo Mayor Indígena de Chigorodó, una organización étnica fundada en 1992 en el marco de la Organización Indígena de Antioquia (OIA), con el propósito de articular a las comunidades nativas de Chigorodó bajo un ente que los defendiera desde el movimiento indígena, agrupando a las comunidades de los resguardos de Polines (Polines) y Yaberaradó (Saundó, Guapá, Chigorodocito y Dójura) (Cabildo, 2015). El Cabildo como ente político que, respondiendo a su contexto, es un híbrido entre tradiciones y conocimientos occidentales e indígenas en torno a un proyecto social. Una propuesta organizativa que comienza en el 2009; un proceso en el campo de las comunicaciones en asesoría con personal externo. Dicha iniciativa se fortalece con el tiempo, desarrollando sus actividades en diversos campos, uno de ellos el audiovisual. Un trabajo acompañado por dos comunicadores kapunia que hacen las veces de asesores: Alejandro Higueta y Alejandro Molina, quienes junto a los comunicadores indígenas Sirley Domicó, Luis María Niaza, Justico Domicó y Elkin

Domicó han consolidado el hoy denominado Semillero Indígena de Comunicaciones Krincha U Numua.

Al respecto de la propuesta comunicativa indígena, tanto Champutiz (2013) como Aguilera y Polanco (2012) y Valencia y Restrepo (2016) plantean que esta está íntimamente ligada con la razón política de la organización, postura que ha de guiar este texto, sin que ello desconozca la variedad de finalidades y sentidos que se han gestado en la comunicación nativa, como los procesos artísticos individuales (León, 2014). En este sentido, la producción audiovisual responde a las dinámicas y a la agenda de los organismos sociales en donde está inserta. Siendo el vídeo una de las herramientas utilizadas en el Cabildo, el resultado de un trabajo que busca fortalecer el proceso organizativo de las comunidades aborígenes, a través de un acompañamiento y fortalecimiento desde la base (Champutiz, 2013), y es que no es simplemente la producción de vídeos, es también el trasfondo educativo y de debate que se genera en todo el proceso de elaboración y puesta en circulación del material (Aguilera y Polanco, 2012, p. 54) en las dinámicas internas y externas a las comunidades.

El audiovisual indígena es una propuesta comunicativa de carácter político en un orden sistémico, en el cual es posible encontrar diversos estudios e investigadores tanto indígenas como no indígenas. En general, en la literatura encontrada se plantea el vídeo nativo como un ejercicio político de descolonización y cambio social que, a partir de prácticas que se refieren a lo cotidiano y comunitario, dimensionan una lucha étnica y cultural desde la cosmovivencia indígena. Una serie de procesos que responden al universo organizativo de un movimiento social heterogéneo, que implica hablar de nuevos narradores y narrativas (Salazar, 2009; Nahmad, 2007; Champutiz, 2013; Rivera, 2012; Zamorano y León, 2012; Reguillo, 2000; Zamorano, 2009; Alia, 2009). El presente trabajo comparte las anteriores premisas y se considera como una continuación de la propuesta de Restrepo *et al.* (2014), quienes señalan que este proceso de carácter intercultural es posible analizarlo a la luz de una postura decolonial desde la perspectiva de *issue impact-centered*

(impacto centrado en el tema) de David Whiteman (2009), una metodología retomada para el presente caso.

El audiovisual indígena ha de abordarse entonces como proceso político (Restrepo y Valencia; 2016). Es una intervención en un sistema. Ello implica que debe ser abordado de una manera amplia y compleja, donde se estudie el audiovisual en una red con múltiples actores (Whiteman, 2009). Al respecto, Toal (2010) expone a los movimientos sociales –en específico al indígena– como sistemas complejos, en los cuales el diálogo se entiende en términos de conectividad: un rizoma que posee múltiples líneas entre actores autónomos; vías que están en constante flujo al tiempo que son afectadas por las realidades socio-políticas, por las mismas se comparten visiones de solidaridad y participación política, a la vez que cruzan los bordes del sistema. Son estas vías de generación de sentido, donde la mediación articula procesos cuando los sujetos construyen el sentido y la realidad en la práctica comunicativa (Martín-Barbero, 2002). En ese escenario, siguiendo a Whiteman (2009), se pudo analizar las transformaciones políticas generadas a través de las nuevas y/o diferentes redes, y los significados originados por la creación y circulación del material audiovisual. Las interacciones analizadas forman parte de procesos de carácter interno y externo a la organización, en los cuales hay dinámicas basadas en conexiones que no necesariamente han de responder a una lógica lineal y predecible. Esto implicó analizar los fenómenos sociales a través de las líneas que el rizoma iba indicando, lazos que al ser diálogos entre los sujetos, develan los procesos comunicativos que se dieron y con ello dan cuenta de las transformaciones (Toal, 2010).

El audiovisual, como intervención intercultural y de trabajo colaborativo en redes, ha de implicar una investigación en estas mismas circunstancias, a fin de posibilitar un ejercicio de comprensión amplio y divergente a partir de diversas miradas. De ahí la necesidad de hacer de este escrito una posibilidad de análisis de un proceso de co-creación, en el cual los escritores vuelcan su mirada sobre ellos mismos y las relaciones que se tejen en el ejercicio investigativo desde Donna Haraway

(1995) con su teoría de conocimientos situados: una postura que reconoce de la subjetividad implícita en la naturaleza humana y que termina por permear el trabajo que realizamos; un reconocimiento de las posturas que asumimos y los circuitos comunitarios y académicos en los cuales se inserta nuestro quehacer. El conocimiento situado implica poner la mirada investigativa no solo en el sujeto de investigación, sino también en quienes en funciones de investigadores han de plantear lecturas sobre el sujeto, con quien se tejen relaciones que se median en el estudio. Una visión que promueve las conversaciones compartidas en la epistemología como una forma de ampliar los puntos de referencia sobre el sujeto de investigación, y con ello obtener una interpretación colectiva amplia y compleja.

La co-creación en el presente caso, como un espacio del conocimiento es un acto que cimentado sobre principios de soberanía y autodeterminación, habla de conocimientos mutuos que fueron co-constituidos a partir de saberes y prácticas populares de índole comunitaria. Uno de los primeros análisis escritos sobre el audiovisual indígena de Chigorodó y una invitación para que en el futuro se siga privilegiando el saber aborígen desde ellos mismos. Los aborígenes como investigadores ofrecen lecturas de la realidad más profundas y diferentes a las que puede tener un kapunia, pues son quienes viven y son parte de las comunidades nativas y los que pueden, en primera instancia, entender su accionar en relación con su cosmovivencia (Haraway, 1995; Bishop, 2012, Tuhiway-Smith, 2012). Co-crear como un acto que permite a los saberes indígenas dialogar con otros conocimientos, a fin de generar procesos reflexivos y autocríticos que retroalimenten a las partes, permitiendo la emergencia de conocimientos colectivos entendidos en relación a una realidad social, geográfica e histórica.

¿Por qué la comunicación y el audiovisual?

Co-crear implicó realizar un reconocimiento de la complejidad del caso que representaba el audiovisual indígena en Chigorodó, como un caso

dentro de la esfera social global de medios de comunicación empleados por comunidades indígenas alrededor del globo con diversos fines (Alia, 2009), al tiempo que se configura como un universo en sí mismo. En tal medida, era necesario hacer un reconocimiento histórico del caso, a fin de entender las dinámicas con las cuales se ha configurado y marcan el presente y el devenir de esta propuesta que fue liderada en su inicio por Alejandro Higuita, un comunicador de la Universidad de Antioquia, quien a partir de su ejercicio profesional desarrolló, según sus palabras, un diagnóstico al interior del Cabildo. De ahí partió una estrategia de comunicación enfocada en la construcción de sociedad, acorde con los lineamientos de la organización, todo guiado por la pregunta: ¿con quién me relaciono y cómo? para gestionar así un fortalecimiento político y cultural del Cabildo, a partir de un equipo humano que usa diversos medios con una finalidad en particular (Higuita, A. Entrevista hecha por Paula Restrepo. 2014). Una postura que trajo consigo la inserción del Cabildo en un ambiente mediático y organizacional con elementos administrativos propios de las organizaciones occidentales.

El Cabildo ha de entenderse, en tal caso, como un escenario donde funciona una plataforma comunicativa desde la cual se gestionan diversos procesos, que vistos a la luz de Pablo Mora (2015), son un esfuerzo de los pueblos indígenas por la perduración en el tiempo, con una apropiación consciente de diversas tecnologías para “hacerse visibles a los ojos del mundo y defender su integridad cultural” (Mora, 2015, p. 21). En tal caso, podemos hablar del audiovisual indígena como una apropiación de herramientas y técnicas de acuerdo a las visiones y narrativas particulares de los aborígenes, y un ejercicio que ha construido fuentes políticas y de valores en diversos lugares de América Latina donde se ha gestado (Salazar, 2009). Más que un proyecto específico es un proceso en constante construcción, dados los fenómenos interculturales y comunitarios que se gestan (Zamorano y León, 2012) y propician un panorama complejo, en el cual se originan nuevas complejidades (Whiteman, 2009).

Acorde al anterior panorama, la implementación de una iniciativa comunicativa indígena en Chigorodó busca generar un impacto, según Higuita, tanto a nivel interno como externo de la organización, a partir de un autoreconocimiento de las propias comunidades en la imagen (Higuita, A. Entrevista personal N° 1. 19 de abril de 2015). Una propuesta que a pesar de ser vislumbrada por Higuita, es iniciada y desarrollada por Alejandro Molina, un comunicador para la paz⁶ de la Universidad Santo Tomás que llegó al Cabildo cuando el proyecto de comunicaciones ya estaba en marcha, un interesado por el tema étnico desde años atrás y que, previo a su trabajo en Chigorodó, tuvo contacto con el audiovisual indígena a partir de muestras y festivales. Es desde esta experiencia previa que Molina crea una postura, acerca de la comunicación indígena, con una clara orientación por el desarrollo de una propuesta audiovisual, en la cual el vídeo ha de responder, en primera instancia y como objetivo principal, a las necesidades locales y en co-autoría con y por las comunidades (Molina, A. Entrevista personal N° 2. 24 de abril 2015).

El ejercicio audiovisual como una serie de prácticas que responden a conocimientos teóricos y prácticos, tiene su origen en Chigorodó, con una serie de capacitaciones dirigidas por Alejandro Molina. En ellas se hizo una formación técnica sobre la cámara. Las clases fueron teóricas y prácticas, trabajándose a partir de los conocimientos y capacidades de los comunicadores quienes, al convivir en un ambiente donde las tradiciones oral y visual están ampliamente desarrolladas por su sistema de vida, tuvieron facilidades para acoplarse a esta herramienta. La visión comunitaria del Cabildo (del movimiento indígena en sí) y la actitud de Alejandro favorecen el trabajo en grupo, la deliberación. Por eso, no ha de extrañar que el trabajo comenzara a funcionar, desde sus inicios, bajo una modalidad cooperativa basada en la concertación, existiendo la posibilidad que todos puedan aprender y participar por igual, que las voces sean escuchadas, diferentes visiones planteadas

6 Título académico recibido por parte del comunicador.

aunque, de acuerdo a las circunstancias de aprendizaje, la voz de Alejandro actúa como líder.

El audiovisual como un proceso colectivo, donde cada uno de los participantes desarrolla un proceso autónomo y diferenciado de acuerdo a sus habilidades en el tema y disposición para asistir a los encuentros. Por consiguiente, los procesos individuales son desiguales. Cada uno de los comunicadores, a partir de su estancia en el Cabildo, ha ido desarrollando diferentes habilidades y funciones que les han permitido una mayor o menor participación con el vídeo, dado que son múltiples los compromisos con trabajos de índole local y regional en diferentes temáticas. Tal situación termina por comprometer la disponibilidad de cada uno por asistir a los encuentros, sin embargo permite que diferentes sinergias converjan en el Equipo, trayendo consigo varias miradas y temáticas al trabajo, dinámicas que determinan la forma cómo el grupo va asumiendo cada ejercicio comunicativo.

Ejemplo de lo anterior es la priorización sobre el público objetivo del audiovisual, que forma parte de un ejercicio dialógico dentro de una comunicación activa que le ha permitido al Cabildo formular sus propias experiencias, comenta Molina (Alejandro Molina. Entrevista personal N° 2, 24 de abril de 2015). Son varias las versiones y puntos de vista al respecto, ideas que están en constante construcción, pues confluyen varias posiciones. A la idea de Molina sobre la priorización del público, se suma la de Justico Domicó, comunicador indígena, quien habla del vídeo como una herramienta a usar tanto en procesos internos como externos. Tales visiones implican proyectos donde ha estado presente la negociación. Una serie de debates que han posibilitado una priorización de los públicos locales como objeto del vídeo, sin obviar la necesidad de poder establecer vínculos con el exterior a partir de la imagen. De ahí que se esbocen piezas donde se dé una confrontación de las realidades con la pantalla, lo que ha permitido un manejo propio de los proyectos y alianzas del Cabildo y una lucha contra los discursos coloniales a partir de la resistencia que se da en forma de pugna desde el audiovisual. Una labor que el Cabildo ha hecho contra las represen-

taciones y estereotipos coloniales a partir de imágenes de lo cotidiano, plantea Nahmad (2007) en cita a Gilberto Giménez, posibilitando en el vídeo, gracias a esta postura, una bidireccionalidad comunicativa, pues construye espacios en pro de la generación de la discusión, tal y como proponen Aguilera y Polanco (2012), y con ello de la construcción social con base en la identificación que se genera en las comunidades, al verse en productos hechos por el Cabildo para ellos y poder generar discusiones sobre lo visto.

Ese discutir comunitario es un asunto que termina por convertirse parte del ADN del audiovisual indígena, en Chigorodó y en otros lugares, ya que como dice la indígena aymara Silvia Rivera: “la obra cinematográfica quedará inconclusa hasta no culminar el periplo que lo devuelve a las comunidades”, porque el trabajo adquiere sentido en la medida que el proceso se hace extensivo a las esferas comunitarias y desde allí se generan posibilidades de diálogo. Este camino hace que el quehacer del Cabildo vaya evolucionado a partir del trabajo conjunto en respuesta a la gestión de proyectos, problemáticas y procesos. La consolidación de la propuesta se manifiesta en la creación de un Equipo de Comunicaciones, un experimento para sus integrantes, pues fue la primera vez que gestionaban y enfrentaban un proyecto de esta índole. Un laboratorio comunicativo al servicio comunitario, donde las dinámicas internas, a partir del ensayo y error con diferentes medios y mensajes, les han ido permitiendo comprender desde diferentes perspectivas la mejor manera de agenciar el proceso. De ahí que comenzaran a buscar diferentes caminos, siendo uno de ellos el relacionamiento interinstitucional para fortalecer las dinámicas del Cabildo y la incursión de nuevos actores. En este punto, el vídeo se ha convertido en un nodo articulador de procesos; el punto de convergencia con otras miradas como Daupará y el Colectivo Audiovisual de Córdoba. El vídeo como posibilitador de relaciones irrumpe en el Cabildo en un momento de reconfiguración del Equipo. Nuevos comunicadores estaban siendo formados y con ello otras perspectivas estaban apareciendo en escena (cultura y salud), al tiempo que otras se fortalecían: derechos de la mujer.

Con lo dicho, el audiovisual ,y en general la comunicación Indígena de Chigorodó, se puede entender desde una propuesta intercultural, en la cual se abordan diversas problemáticas que atañen a las comunidades nativas y realidades que el Equipo de comunicaciones, empleando este medio, busca capitalizar en pro del cambio y preservación: un actuar por mantener vivos elementos de su cultura como la medicina, diversos ritos etc., al tiempo que configurar nuevas prácticas de acuerdo a las necesidades sociales. Un trabajo donde se articulan personas con diferente origen étnico en pro de una causa en común, una propuesta intercultural que, desde Restrepo (2011), se interpreta como un proyecto étnico, un modelo alternativo a la globalización basado en la solidaridad, que además plantea una visión anticapitalista y una transformación en la forma en que se aborda la generación de conocimiento: todos somos buscadores de este. La interculturalidad se entiende entonces como una propuesta comunitaria, en la cual los sujetos no buscan un reconocimiento, sino el reconocimiento de su identidad política para definir y construir sus vidas, a partir del trabajo con el otro en pro de la comunidad. En este camino resulta fundamental que el audiovisual sea el fruto del aporte individual que hace cada comunicador en un sistema solidario y dialógico, donde se plasma la posición espiritual-política del indígena (Toal, 2010). No es un proceso idílico dado que allí confluyen numerosos intereses, visiones e interpretaciones; pero sí es un intento por escuchar al otro, a fin de construir un camino colectivo. Muchas veces todas las ideas no pueden ser empleadas. Sin embargo, a partir de ideas propositivas que constantemente estén en incubación, se da la oportunidad para reconocer errores y así proponer soluciones a la medida de las posibilidades de los realizadores.

La interculturalidad, en el marco conceptual de Restrepo, parte de la experiencia que vivió la autora en el Siidae (en inglés: *Intercultural Indigenous System of Learning and Studies Abya Yala*) en Chiapas, México. Una experiencia que le permitió reconocer una propuesta basada en el complejo sistema de colaboración y aprendizaje que han desa-

rollado comunidades indígenas en el Siidae, en el cual se entiende la necesidad de un trabajo colaborativo entre personas a partir de unas concepciones del Buen Vivir y la transformación del mundo. En esta medida, la autora comprende la existencia de un diálogo en diferentes niveles y sentidos entre las personas que allí convergen. Tal caso termina por asemejarse a la experiencia vivida por Juan en Chigorodó, donde él pudo ser parte por momentos de un trabajo que involucra personas que, aportando diferentes cosmovivencias, construyen diálogos en pro de la generación de conocimiento y acciones que aporten al trabajo del Cabildo. De ahí que se pueda comprender la interculturalidad desde el análisis que Restrepo hace al Siidae y Fernet-Betancourt, como “una herramienta epistémica que es usada la lucha por conseguir un mundo en el cual muchos mundos encajen” (Restrepo, 2011, p. 57).

No es simplemente una postura organizacional ni un planteamiento de un asesor, es el modo cómo los indígenas agencian su vida, y con ello entienden la comunicación como interacción entre diversos actores comunitarios en un diálogo para la generación y la preservación de conocimiento, en un quehacer propositivo y respetuoso con lo establecido por el Cabildo. Un marco conceptual y práctico que permitió la colaboración entre Juan y el Equipo de Comunicaciones, así como se ha dado entre los comunicadores indígenas y Alejandro Molina, un proceso que ha significado para los kapunias un ejercicio de decolonización del pensamiento que aún no termina. No es algo perfecto, no está exento de errores, pero es en estas circunstancias cuando nacen las posibilidades del vídeo como es concebido, porque se le piensa como una forma de intervenir la realidad a fin de resolver unas problemáticas, un camino que existe gracias a la convergencia de pensamientos y opiniones entre personas de diferente origen cultural, quienes reconceptualizan el audiovisual al contrastar las posibilidades que este ofrece con su realidad. De ahí la inclusión de este trabajo en un quehacer político, social y étnico ligado a un proceso organizacional mayor en forma de movimiento social.

La comunicación en la construcción de una equidad de género

La interculturalidad, como una construcción social donde convergen en perspectivas con diferentes orígenes en uno, con el objetivo de generar nuevos significados y acciones desde el trabajo intercomunitario (Restrepo, 2011), entre otras cosas, ha permitido la emergencia de una lucha por la equidad de género. Entonces aparece Sirley Bibiana Domíco, que es la única comunicadora indígena del Equipo conformado en el Cabildo de Chigorodó. Sin embargo es su miembro más antiguo, un personaje con voz y accionar constante. Oriunda del cercano municipio de Dabeiba, Sirley ha convertido a Chigorodó en su hogar y a los aborígenes de allí en su familia, sin olvidar su tierra natal. En su nuevo hábitat, ella inició hace unos ocho años, más o menos, un proceso de capacitación en comunicación. Inicialmente Bibiana comenzó por ser un nodo de comunicación, servía como puente entre el Cabildo y la comunidad, indagaba cómo estaba viviendo la gente, qué estaban haciendo, qué problemáticas se estaban presentando. Así se pudo comenzar un proceso de diagnóstico para la creación de los estatutos comunitarios, los reglamentos que se hicieron con cinco comunidades y lo que ello incluye: qué, cuáles son y cómo se sancionan.

En aquel proceso, dice Sirley, no había mucha participación de las mujeres porque los hombres no lo permitían, lo que representaba un problema de movilización social. En este contexto, la indígena comenzó su inserción en el proceso de comunicaciones, donde se vio fortalecida con su participación porque comenzó a capacitarse en la palabra y así se vio involucrada en diversos procesos, en los cuales adquirió aprendizajes que la fortalecieron y le brindaron nuevas herramientas para emprender un trabajo por la igualdad de géneros en las comunidades nativas de Chigorodó. Una iniciativa a la que se sumaron más mujeres, en la medida que sus conocimientos fueron compartidos en reuniones y asambleas, así como en los intercambios culturales. Un trabajo que permitió iniciar un tejido social por los derechos femeninos en las comunidades indígenas de Chigorodó.

El proceso por la igualdad de géneros se ha visto beneficiado por la capacitación técnica en comunicaciones que ha tenido Sirley, entre otras cosas, porque le ha permitido ampliar la cantidad de medios por los cuales ha de difundir las fechas de las reuniones de trabajo así como su mensaje. La radio ha sido uno de esos medios, donde la comunicadora y sus compañeros han difundido sus ideas y llamados Un trabajo conjunto entre los comunicadores independientes de su género; un hecho que da cuenta de la sensibilización sobre este tema que ha partido desde el Equipo y que ha llegado tanto a mujeres como a hombres. A su vez, la fotografía ha servido como evidencia en archivos y boletines de su trabajo, y como medio para difundir el mensaje que estas mujeres buscan llevar.

La estrategia en comunicaciones en este proceso, como se ha evidenciado, ha hecho un aporte generalizado a esta labor a partir de la capacitación que ha brindado una de las pioneras en el tema. Sirley recibió una serie de elementos que le permitieron irse configurando como una figura relevante, es decir, la capacitación sola no la ha definido ni establecido en unos parámetros, sino que ella a partir de sus vivencias, sus indagaciones y su interrelacionamiento social se ha ido configurando a sí misma como una líder, que ha venido trabajando con otras mujeres indígenas en un proceso de capacitación con el objetivo de lograr un proceso propio de aprendizaje femenino. Ello ha sido posible gracias al empoderamiento iniciado por Sirley, en el cual ha dejado sus miedos y temores a la hora de hablar en grupo, al tiempo que ha aprendido cómo dirigirse a los demás en público. Un accionar que se vuelve comunitario en la medida que ella comparte estas herramientas de manera constante con otras mujeres, consolidando así un trabajo creciente. Un trabajo intercultural en la medida que su trabajo se ve enriquecido con su participación en estamentos donde convive con kapunias.

La propuesta de este grupo de mujeres se basa en un reconocimiento de la alta carga y responsabilidad que ellas poseen en el mantenimiento de las comunidades Embera: son quienes tienen los hijos, las que cuidan la casa y guían la familia, de ahí que sientan su derecho

y deber a participar en lo público. Es el empoderamiento basado en una concientización de las funciones y roles claves que poseen para el sostenimiento de la familia, base organizativa de su sistema de vida comunitario. En concreto es una reivindicación de su participación social y política con base en una resignificación de sus roles en la sociedad indígena Embera. La comunicación aquí, como interacción a partir de prácticas, ha de configurar a estas mujeres como significadores de sentido, productoras de comunicación desde sus prácticas que redefinen símbolos sociales (Martín, 2002; Valencia. J. Clase magistral. 23 de octubre de 2015).

La visión que este grupo de mujeres ha venido desarrollando en Chigorodó, resulta una demanda a los roles establecidos en un plano local con proyección internacional, una apuesta rastreable en la participación de Sirley en el Encuentro de Mujeres Indígenas Latinoamericanas, celebrado en México en el año 2012. Aquel espacio sirvió para comunicar sus aprendizajes a partir de la experiencia vivida en su proceso; una oportunidad donde compartió sus experiencias acerca de cómo fue el fortalecimiento de las mujeres y la consecución de sus derechos: el proceso de reclamación y luego realización de estatutos al respecto, cómo ha sido el trabajo con el gobernador y las autoridades locales, además de la defensa de los mismos. Una lucha de carácter comunicativa que se inició cuando Sirley emprendió los procesos de capacitación y conformación de un grupo de trabajo en el tema, donde la participación fue el eje básico de trabajo. La comunicación, aunque ligada a unos puntos mediáticos, verdaderamente aparece cuando el diálogo entre los comunicadores, la comunidad y sus asesores construyen ideas y conocimiento a partir del intercambio de significados. De ahí que el trabajo del Cabildo favorezca el debate y la participación como caminos que facilitan la significación y resignificación de la realidad, la mediación de la que habla Alonso (2010) en concordancia con la teoría de Barbero (1987), como la actividad donde las expresiones sociales y culturales producen nuevos significados que otorgan un sentido, es decir, las dinámicas propiciadas por las mujeres en Chigorodó han

generado una nueva lectura de la realidad y con ello, la forma como se entiende y vive desde las acciones y el lenguaje.

La lucha femenina como escenario comunicativo interorganizacional ha de involucrar el trabajo con comunidades nacionales. Ejemplo de ello es la participación de Sirley, como parte del Equipo de Comunicaciones, en un encuentro de comunicadores indígenas en Córdoba. En aquella oportunidad, se buscaba la integración a partir del compartir experiencias entre comunidades para su fortalecimiento, un espacio donde Bibiana notó una baja participación femenina en el proceso cordobés. Un hecho que a su vista resulta indignante y alarmante, y que la motivó a tomar y hacer un llamado de atención a los líderes de aquellas comunidades de Córdoba, para que en su trabajo tuvieran en cuenta e incluyeran a la mujer. Ella se sentía mal por la discriminación hacia las personas de su mismo género, quienes han estado marginadas en diferentes lugares y momentos, reducidas en número por un pensamiento machista. Un asunto que, en aquella oportunidad, no se reducía simplemente a una exclusión física, sino también verbal, ya que el lenguaje hacia constantemente referencia al hombre en un doble proceso de negación de los derechos de las féminas; una práctica percibida como común para el Equipo en aquellas comunidades. En tales circunstancias, el lenguaje como mediador de la forma cómo se construye la validación social, implica la puesta en escena de una posición en la forma cómo se estructura la sociedad (Haraway, 1995), de ahí que Sirley con su participación propuso un material simbólico que, a partir del lenguaje, ha de buscar la reflexión y con ello el cambio de actitudes.

El trabajo del grupo de mujeres de Chigorodó acorde con lo anterior se construye como una red, en la cual el intercambio de experiencias y vivencias en doble sentido permite la construcción de nuevas realidades desde el compartir. Un proceso que le ha permitido a la mujer ir ganando espacios en Chigorodó. Por tal motivo, es posible encontrar profesoras, gestoras y una gobernadora local en la comunidad de Saundó. La imagen no ha sido ajena a estos cambios, y el Equipo ha manifestado un interés por escuchar a las mujeres y plasmar su sentir. Eso se

ha de reflejar en la producción audiovisual, donde hay una constante participación de las mujeres, haciendo reclamos sobre su importancia y por ende el trato que se merecen, así mismo, realizando en varias ocasiones declaraciones polémicas sobre los papeles del hombre y la mujer en la vida social. Una lucha social desde la pantalla para crear sus propias representaciones (Nahmad, 2007), un ejercicio para que ellas se manifiesten, expresen lo que sienten en el corazón y desahoguen esas situaciones por las que han pasado, un espacio para expresarse acerca del cómo viven ahora y cómo quieren que sea la organización social a futuro, no solo pensando en ellas sino en la comunidad en general. El audiovisual en todo momento se vive como un proceso no como un producto, tal y como aprendió en Bolivia Gabriela Zamorano, pues no es algo definido, sino que se está reformando de acuerdo a las necesidades del contexto de acuerdo a lo que la gente va hallando, lo que a su vez crea nuevas posibilidades de acción (Zamorano y León, 2012, p. 20).

Esa lucha permanente es que la permite la emergencia constante de voces que le piden a Sirley más fuerza, más unidad con el fin de evitar el maltrato y violencia en comunidad. Llamados por evitar divisiones y así fortalecer el trabajo adelantando. Lo hecho en Chigorodó lleva a la líder Embera a pensar en la realización, en el futuro cercano, de un vídeo dedicado a la causa que ella lidera; uno en el cual participen las cinco comunidades, con personas de diferentes edades y género, para evidenciar lo que ha pasado en el Cabildo a partir del fortalecimiento femenino. Una labor complementada por las diversas miradas de sus integrantes, como la de Sirley, pues ella visualiza a más comunicadoras Embera para que, al ellas ser partícipes de la capacitación, puedan emprender proyectos como realizadoras, incluyendo así nuevas perspectivas desde su cosmovivencia; asimismo, ellas podrían crear escritos y participar en actividades de investigación. Pero este proceso requiere más apoyo tanto del Cabildo, como de las comunidades y el Equipo.

Igualmente, Sirley propone la realización de vídeos en un espectro amplio. Una de las temáticas propuestas es la del maltrato familiar pues Bibiana piensa en ese día que ya no haya más violencia. Desde su

postura, hacer público el tema y poner en evidencia aquellas situaciones, pone en vergüenza a aquellos hombres que maltratan. En general es una apuesta liderada por Sirley para un cambio en su entorno en algunos aspectos, para que la vida de aquellas que comparten su mismo género sea más digna. Ahora bien, la igualdad de género no es el único tema de interés para ella pues la educación es también de su agrado. Su apuesta en este campo es por los jóvenes, para que ellos se capaciten y tengan más habilidades que les permitan superarse. En general son varios los rúters planteados; cultura y derechos son otros que se pueden mencionar. Cualquiera que sea el caso, Bibiana manifiesta una preocupación constante por posibilitar procesos que le permitan cambiar situaciones que conllevan a la violencia y la marginalidad, al tiempo que habla de la necesidad de mantener aquellas costumbres y hábitos que promueven de manera constructiva su identidad étnica, y con ello un enorgullecimiento de quienes son y así el fortalecimiento del Cabildo. La comunicación aquí como ya se ha dicho, más que realizar medios, es incentivar el relacionar para generar la reflexión y fomentar ciertas formas de habitar el mundo, siempre en relación a su reconocimiento como Embera y lo que ello trae consigo.

El proceso audiovisual como espacio de comunicación en temáticas comunitarias

Además de Sirley, hay otros cuatro miembros del Equipo de Comunicaciones: tres de ellos poseen una participación activa en el proceso debido a sus facilidades para reunirse. Uno de ellos es Justico Domicó Bailarín, el representante de la comunidad de Chigorodocito. Al igual que Bibiana, este joven ingresó al Equipo de Comunicaciones a partir de una invitación del Cabildo, desde la cual el comenzó a asistir a una serie de capacitaciones. Tras comenzar aquel proceso, se vio interesado en continuar asistiendo a los encuentros por el trabajo comunitario que se gestaba en él, ya que al no haber comunicadores indígenas, no

había un diálogo continuo y abierto entre las comunidades y el Cabildo central, y por ello el vio la necesidad de formarse en el tema.

De ese contacto inicial y general con la comunicación se dio paso a su incursión en el audiovisual, su principal tema de interés. La comunicación es educación desde su perspectiva gracias al trabajo en campo que comenzaron a adelantar desde el principio de las capacitaciones técnicas en vídeo, pues a partir de sesiones teóricas donde se planteaban cómo utilizar la cámara y los elementos de la entrevista, entre otras enseñanzas, se daba paso a ejercicios prácticos en comunidad, momentos en los cuales veía materializado y enriquecido lo visto de las sesiones teóricas.

El aprendizaje fue paulatino, ya que la capacitación en comunicaciones implicaba el uso de herramientas desconocidas o poco usadas para Justico, como las cámaras fotográficas. A partir del ensayo y el error, de la capacitación y posterior práctica de mano de los asesores, fue posible generar un empoderamiento de Justico desde lo técnico, que lo motivó a realizar tomas fotográficas y de vídeo por su cuenta. En compañía y asesoría constante por parte de los asesores, comenzó un proceso de acercamiento desde la fotografía y la grabación a los temas de su interés, con el objetivo de retratar aquellas imágenes y captar esas escenas que podían ayudar los procesos comunitarios, al tiempo que él disfrutaba de una tarea que se fundía entre el ocio y el trabajo.

La comunicación es entonces un camino que para Justico implica visibilizar procesos donde se retratan las realidades de las cinco comunidades del Cabildo, a fin de generar productos que puedan ser socializados: una apuesta por la difusión y apropiación del conocimiento por parte de la gente. Encuentros con la comunidad donde esta manifiesta su opinión acerca del trabajo del Equipo, allí se posibilita el interactuar entre las ideas de los realizadores y el espectador interno, para quien está construido el producto en primera instancia. El trabajo de este comunicador termina por asemejarse al de otros realizadores aborígenes, como Eliana Champutiz (2013) en Ecuador, quien en la Corpanp ha adelantado en compañía de otros compañeros aborígenes un trabajo

audiovisual comunitario de índole práctico, acorde con las organizaciones del movimiento indígena ecuatoriano.

La producción audiovisual, como propuesta comunicativa hecha por el Cabildo en Chigorodó, posee un carácter político inherente que parte del reconocimiento étnico de sus realizadores, así pues que se le entienda como una intervención en un sistema desde Whiteman (2009). Una corriente propia, que amplía las construcciones simbólicas y la representación cultural (Mora, 2012) de carácter pragmático que, en el presente caso, al ser parte del movimiento indígena es vista como un rizoma: un espacio socio político donde actores construyen relaciones entre sí en diferentes momentos y espacios a partir de la generación de sentido al interactuar en el proceso audiovisual, se construyen líneas entre los actores; interacción en constante flujo que se ve afectada por el contexto en el cual se encuentra inmerso (Toal, 2010). Es en este relacionar donde el vídeo tiene implicaciones y donde la mediación de la que habla Martín-Barbero (2002) aparece en términos de reflexiones y prácticas que nacen de lo vívido. Es la consciencia que los comunicadores han adquirido sobre la medicina tradicional a partir del vídeo Jaiki Dúa, un ejemplo de ello, un hecho que entra a complementar, en los casos de Justico y Elkin, su gusto y defensa por las tradiciones autóctonas en general. Cada comunicador desarrolla temáticas diferentes a partir de un lugar en común que es el Equipo. Ejemplo de esto es la labor de Sirley en la lucha de género y el de Justico en las tradiciones, procesos complementarios a partir de vivencias que se entrecruzan y alimentan con nuevos enfoques, como los aportados de forma permanente por Alejandro Molina, o los llevados por actores momentáneos como Juan, quienes terminan por aprender de sus compañeros indígenas.

Sin embargo, el poder tomar fotografías y grabar a la comunidad es posible gracias la insistencia y sensibilización que Justico y sus compañeros han emprendido en el tema, pues son varias personas las que, a lo largo de los rodajes, han manifestado su inconformidad al ser retratados y luego exhibidos. En este sentido, se ha dado una lucha por dar a entender a la gente lo importante que es el reconocimiento de los inte-

grantes de las comunidades y sus conocimientos para la construcción de sociedad. Es así como la comunicación es mediación de los puntos de vista de los comunicadores, los realizadores y la comunidad en sí, y una vía para la integración a partir del reconocimiento del otro desde su vivir, con el fin de entender desde una manera más amplia la realidad.

El proyecto comunicativo el Cabildo es la unidad articuladora, un nodo básico que es visto por Justico como un equipo de trabajo, de orden general, que se ve fortalecido por la comunicación, al tiempo que puede fortalecer las estrategias en comunicación con un apoyo a las iniciativas emprendidas por el Equipo, al gestionarse así una legitimación de lo hecho. Un quehacer que tiene sentido en la medida que busca encontrar soluciones a las problemáticas aborígenes y un sentido práctico de la existencia organizacional del grupo. En este sentido, el grupo se reconoce –al igual que la Corpanp– como un engranaje de un sistema político étnico mayor, no como una productora independiente, de allí que las piezas producidas sean el resultado de trabajos que se hacen para aportar al proceso organizacional indígena (Champutiz, 2013).

En tal sistema social, el proceso de acompañamiento, tanto organizacional como técnico y humano, es clave para Justico, pues existe un apoyo real a su actividad. Es un ejercicio de constante guía, en el cual el asesor va dando pautas que sirven de ruterros a fin de obtener productos audiovisuales de calidad. El trabajo dialógico de pre-producción, que permite concertar la temática a trabajar, así como poner en cuestión problemáticas y dudas, ha de materializar la construcción de un guión, con el cual se plantean responsabilidades para cada uno y así poder llevar a cabo un trabajo de campo organizado y coherente. En todo ha de primar siempre la reunión y con ello la conversación, de la cual se han de surgir decisiones concertadas.

El ejercicio audiovisual ha de ser una práctica comunicativa por su naturaleza, así como por la estructura organizacional en la que se encuentra inmersa. Los ejercicios de acercamiento al video se dieron gracias a la sensibilización que los comunicadores habían adquirido previamente. Pero a pesar de lo adelantado con anterioridad, para los

indígenas el audiovisual representó una nueva herramienta. Por ello, Jaiki Dúa, su primer ejercicio, fue una pieza sobre la medicina tradicional que, según Alejandro Molina, estuvo muy marcada desde la narrativa que él traía, pero que se convirtió en el primero de varios experimentos y que motivó a los indígenas por las vivencias que cada uno construyó (Molina, A., Entrevista personal N° 2. 24 de abril de 2015). Lo cierto es que, al ser el video desde su producción algo ajeno a los aborígenes en el principio del proceso, llevó a que la postura que primara fuera la de Alejandro. Sin embargo, con las capacitaciones y la práctica, los indígenas fueron adquiriendo más conocimientos y habilidades, aunque de manera desigual. Cada proceso individual es diferente y es consecuencia de los gustos e intereses de los comunicadores, así como de sus ritmos de vida. Justico, por ejemplo, ha adquirido gran destreza audiovisual, siendo un referente para sus propios compañeros y una persona que se proyecta en este quehacer como una actividad de vida. En tales circunstancias, se han de dar unas relaciones de poder basadas en el dominio del tema y la participación de cada uno ha de variar en forma e intensidad.

El audiovisual ha de propiciar un proceso de empoderamiento que se gesta en la apuesta educativa que ha traído consigo, pues en primera instancia los indígenas han podido aprender sobre realización y distribución en términos técnicos, creando consigo un espacio particular y propio. Un caso de lo mencionado resulta ser Justico, quien a raíz de su interés comenzó a participar activamente desde las entrevistas, el montaje y la grabación al lado de Molina, en diversos procesos políticos como la Guardia Indígena y la investigación del patrimonio inmaterial del Cabildo. El Equipo ha de comenzar a figurar como una escuela que, dadas las potencialidades que explota, ha formado sujetos transversales a la organización: comunicadores del Cabildo, no del Equipo.

A propósito del ejercicio comunicativo como una apuesta organizacional del Cabildo por preservar sus cosmovivencias así como adaptarse a las necesidades sociales, ha implicado una formulación del audiovisual indígena en Chigorodó como una actividad que a partir de la

comunicación ha de promover el llamado Buen Vivir, una relación que a la luz de este caso es entendida desde Restrepo y Valencia (2016):

La comunicación, entendida como dinámicas de interacción que posibilitan la emergencia de significados sociales y la transformación de los mismos, es una dimensión clave para comprender la materialización de lo que llamamos Buen Vivir en sus variadas acepciones. Expresa y facilita maneras otras de vivir en comunidad y de relacionarse con la naturaleza; mantiene lazos y reafirma o construye comunidad; establece y engrana dinámicamente sistemas organizativos; conduce y permite visibilizar y negociar disensos; está en la base de la interacción intercultural con el resto de la sociedad, incluidos los antagonistas de los colectivos; posibilita la permanencia de la memoria y la transmisión de legados y lenguajes; construye nuevos saberes que permiten enfrentar la precariedad o impredecibilidad de la vida. La comunicación para el Buen Vivir no señala solo un esfuerzo de representación de la realidad, sino además un proceso articulador y generador de acciones en la búsqueda de objetivos político-decoloniales. La comunicación deja de ser un medio para algo más allá, es también un fin, un objetivo, una manera de vivir (Barranquero & Sáez, 2015, p. 63).

En esta línea y desde los mismos autores, la comunicación para el Buen vivir es una dimensión que, a partir del relacionamiento entre sujetos, ha de generar prácticas que están en contravía de los modelos extractivistas y opresores. No se trata de entender al Cabildo, y con ello al Equipo, como lugares donde el capitalismo no ha llegado; por el contrario, el modelo de consumo se ha implantado en varias comunidades con el licor, los juegos de azar, entre otras actividades. Sin embargo, el audiovisual como espacio de agenciación de ese Buen Vivir ha de servir a los realizadores como una plataforma para promover modos tradicionales de vivir, una apuesta por prácticas armónicas en la naturaleza y la promoción de actividades educativas comunitarias.

El Buen Vivir desde la comunicación Embera en lo audiovisual ha de implicar que, a pesar de existir más interés en una o dos personas

del Equipo por el audiovisual, el trabajo siempre sea concertado, siendo esta una de las claves para el éxito de su trabajo porque siempre se busca una labor colaborativa (Molina, A. Entrevista personal N° 2. 24 de abril de 2015). El Equipo como espacio que en un marco comunitario permite el desarrollo de procesos, en los cuales cada quien desarrolla su subjetividad, tal y como fue el caso de Justico, quien tuvo la oportunidad de realizar una producción más íntima denominada “Jaibana Bedea”: una experiencia de autoreconomiento que le permitió apropiarse más del vídeo, y con ello consolidar sus capacidades, y así poder llegar a realizar en el futuro una pieza por sí solo, el inicio de posibles producciones donde los nativos no requieran el apoyo permanente de Molina para la elaboración de piezas, sino que ellos puedan ser cada vez más autónomos. En tal proceso de empoderamiento, la experiencia de Justico incluye además su participación en el Festival de Daupará, la muestra audiovisual indígena más grande de Colombia, donde pudo conocer a otros realizadores, divulgar el trabajo hecho y visibilizar al Cabildo. Él replicó lo vivido y aprendido a sus compañeros, lo que les permitió darse cuenta que ellos pueden hacer piezas sin externos y que existen muchas problemáticas que diversas comunidades han abordado desde la imagen en diferentes partes del globo (Molina, A. Entrevista personal N° 2. 24 de abril de 2015). Un fenómeno que Toal (2010) aborda como *Globalization From Below* o globalización desde abajo: el proceso donde una diversidad de actores, tradicionalmente excluidos por los centros de poder, realizan una integración de aspectos de índole económico, social, político, entre otros, con el fin de estructurar una base para un movimiento social transnacional de sus perspectivas. En este proceso la comunicación en el Buen Vivir “posibilita la emergencia y reforzamiento de vínculos entre organizaciones, movimientos e iniciativas sociales”, afirman Restrepo y Valencia (2016), es decir, permiten el desarrollo de esa “globalización” propuesta por Toul, y que en el caso indígena de Chigorodó se traduce en la inserción de este Equipo en las redes políticas audiovisuales en Colombia. Ello ha de implicar su participación en encuentros comunicativos indígenas, desde los cuales se

han de compartir experiencias y tejer redes, siendo este artículo un ejemplo de ello: el trabajo de dos comunicadores y un kapunia en torno a algunas facciones de un proceso audiovisual.

La agenciación como proceso en construcción

Todo lo hecho por el Equipo, con la ayuda y asesoría de Molina, permite que la autonomía audiovisual este en construcción. En general, los realizadores son sujetos con voz y sentido de pertenencia. La comunicación y el audiovisual como procesos son una apuesta organizacional donde confluye lo particular con lo comunitario. La cámara como escenario que posibilita la captación de imágenes a de generar memoria, proponer temáticas, hacer denuncias y con ello propiciar el debate y la educación en una clara intervención social. Es por lo anterior que se entiende a la comunicación como eje transversal a la organización a partir del proceso audiovisual, que ha permitido a los comunicadores generar cambios, al tiempo que les permite preservar y promover su forma de vida, tradiciones, entre otras temáticas.

El Buen Vivir como una iniciativa de índole comunicacional, en el cual el audiovisual como una intervención en las redes del Cabildo, ha de fomentar entre otros un trabajo por la equidad de géneros: una iniciativa por una vida digna desde la construcción de significados simbólicos y prácticos. Un proyecto que encuentra en la cámara un eje significador y resignificador de sentidos, en la medida que los comunicadores se asumen como líderes e investigadores de procesos, en conclusión agentes en sus comunidades y sujetos en proceso de aprendizaje.

En definitiva, el Equipo de Comunicaciones del Cabildo Mayor Indígena de Chigorodó es un proceso comunicativo que, entre otras cosas, pone en relieve una lucha étnica por la construcción social desde perspectivas diferentes a las tradicionales, tal y como ha sucedido y sucede en otras partes de América Latina.

Referencias bibliográficas

- Aguilera, T y Polanco, G. (2012). Imagen en movimiento y movimientos sociales: El caso del tejido de comunicación de la ACIN. *Cuadernos de Cine Colombiano. Cine y video indígena: del descubrimiento al autodescubrimiento*. N° 17B, 35-55.
- Alia, V. (2009). Outlaws and citizens: indigenous people and the “New Media Nation”. *International Journal of Media and Cultural Politics*. Vol. 5, N° 1&2, 39-53.
- Alonso, M. (2010). Mediación y Construcción de Sentidos: notas en torno a su articulación teórico-metodológica en el estudio de la apropiación de internet. *Mediaciones Sociales*. N° 6, 3-37.
- Bishop, R. (2012). Hacia una investigación libre de la dominación neocolonial: El enfoque kaupapa maorí en la creación de conocimiento. *Manual de investigación cualitativa Vol.1 (231-282)* Barcelona: Gedisa.
- Cabildo Mayor Indígena de Chigorodó. 2015. Consultado en: <http://emberachigorodo.org/>
- Champutiz, Eliana (2013). Productores audiovisuales indígenas de Ecuador, una práctica integral de “cosmovivencia”. *Revista chilena de Antropología visual*. (N° 21), 118- 136.
- Haraway, D. J. (1995). *Ciencia, ciborgs y mujeres. La vención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- León, Cristián. (2014). Imagen, medios y telecolonialidad: hacia una crítica decolonial de los estudios visuales. *AISTHESIS*. Pontificia Universidad Católica de Chile. N° 51, pp. 109-123.
- Martín-Barbero, Jesús. (2002). Pistas para entre-ver medios y mediaciones. *Signo y pensamiento*. Volumen XXI, N° 41, pp. 13-20.
- Mora, Pablo (2015). *Poéticas de la resistencia: el video indígena en Colombia*. Bogotá: Cinemateca Distrital.
- Nahmad, Ana. (2007). Las representaciones indígenas y la pugna por las imágenes. México y Bolivia a través del cine y el video. *Latinoamérica: Revista de estudios latinoamericanos*. Vol. 45, 105-130.
- Reguillo, Rossana. (2000). Movimientos sociales y comunicación: El espejo cóncavo y la irrupción indígena. *Revista de Ciencias Sociales*. N° 25, 67-76.
- Restrepo, Paula. (2011). Some Epistemic and Methodological challenges within an Intercultural Experience. *Journal of Historical Sociology*. Vol. 24, 45-61.
- Restrepo, Manosalva, Benjumea y Noreña. (2014). Del cine etnográfico al documental intercultural: Entre la representación y el cambio social. *Nexus comunicación*. N° 15, pp. 144-157.
- Restrepo, P y Valencia, J. (2016). Prácticas comunicativas en el Buen Vivir. En P. Restrepo, J. Valencia y C. Maldonado (eds.). *Comunicación y Sociedades en movimiento: la revolución sí está sucediendo*. Quito: Ciespal.
- Rivera, Silvia. (2012). Experiencias de montaje creativo: de la historia oral a la imagen en movimiento ¿Quién escribe la historia oral? *Chasqui, Revista Latinoamericana de Comunicación*, n° 120, 14-18.
- Salazar, JF. (2009). Indigenous video and policy contexts in Latin America. *International Journal of Media & Cultural Politics*. Vol. 5, N° 1&2, 125-130.

- Toal, Michael. (2010). *Solidarity without owners: an ethnography of Canada-Colombia relations "from below"* (Thesis submitted in partial fulfillment of the requirements for the grade of Master of Arts: Latin Studies Program). Simon Fraser University, Canada.
- Tuhiwai-Smith, L. (2012). *Caminando sobre terreno resbaladizo. La investigación de los pueblos nativos en la era de la incertidumbre*. En Denzin, N y Lincoln, Y. *Manual de investigación cualitativa Vol.1: El campo de la investigación cualitativa* (pp. 190-221). Barcelona: Gedisa.
- Whiteman, David. (2009). *Documentary Film as Policy Analysis: The Impact of Yes, In My Backyard on Activist, Agendas and Policy*. *Mass Communication and Society*. 12(4), 457-477.
- Zamorano, Gabriela. (2009). "Intervenir en la realidad": usos políticos del video indígena en Bolivia. *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 45. Nº 2, 259-285.
- Zamorano, Gabriela y León, Cristián. (2012). *Video indígena, un diálogo sobre temáticas y lenguajes y diversos*. *Chasqui, Revista Latinoamericana de Comunicación*. Nº 120. 19- 20.

Segunda parte

Movimientos digitales

Colonialidad y luchas comunicativas. Una lectura fundamentada en el conflicto Estado chileno-Pueblo mapuche¹

Claudio Maldonado Rivera

Re-posicionamientos e introducción

Los signos que tejen este discurso portan las voces de múltiples agentes con los cuales se ha podido sostener un diálogo en torno al reconocimiento de la diferencia, el conflicto y la lucha como aspectos centrales para la construcción de otro tipo de relaciones humanas, superpuestas a la trama histórica que ha construido a la alteridad como exterioridad negada por parte de aquellos que, emplazados desde el centro del sistema mundo moderno-colonial, han configurado una narrativa fundada en la dualidad otros-nosotros, como estrategia de legitimación de un sujeto anclado a las múltiples dimensiones constitutivas de la modernidad colonial y capitalista impuesta desde el Occidente Global.

En tal sentido, este texto es un palimpsesto que busca dar forma al pluridialogismo que habita en todo enunciado, retomando la tesis de

¹ Este trabajo se adscribe al proyecto Fondecyt de Iniciación n° 11140180, del cual el autor es el Investigador Responsable.

Bajtín (1989), pero no con la intención de hablar “sobre” los “otros”, sino de pensarnos en plural, atendiendo a la complejidad de las complicidades y rupturas, de modo de no quedar atrapados en lo que Spivak (2003) define como “mecanismos de constitución del Otro”, o sea, representar al sujeto subalternizado por las voces de las “élites simbólicas” (van Dijk, 2003).

El intento de este escrito es dar cuenta que el trabajo académico requiere emplazarse en otros *locus* de enunciación, transitar hacia lugares en constante movimiento, en permanente territorialización, con el objetivo de corporalizarnos en fronteras desde las cuales se aporta a la comprensión, ruptura y transformación de un orden fundado en la dominación heterárquica, la exclusión de subjetividades y la acumulación capitalista. Es luchar contra el epistemicidio y apostar por la justicia cognitiva global como camino para la construcción de un pensamiento postabismal, siguiendo los fundamentos de Boaventura de Sousa Santos (2010).

En los marcos de discusión ética, epistémica y metodológica en torno a la problematización de las rutas que asume la investigación centrada en el estudio de los grupos históricamente excluidos por el patrón de poder moderno-colonial-capitalista, atender a las reflexiones que ha presentado Silvia Rivera Cusicanqui (1990) se torna un punto central en este debate. Al momento de investigar los procesos de subalternización y alterización, el investigador no puede solo revelar las condiciones del “otro-subalterno”, lo cual puede, en palabras de Rivera, convertirse, incluso, en una traición. El investigador debe comprometerse a un trabajo de desalienación y descolonización conjunta, como parte de un proceso relacional en el cual los saberes se (de)construyen para crear, en instancias de reciprocidad, formas-otras de convivencia y subjetividad, situadas más allá del colonialismo y el capitalismo reinante. La investigación debe asumirse desde un compromiso ético y epistémico que permita trascender las formas tradicionales de producción de conocimiento, con el propósito que el encuentro entre sujetos no sea desde visiones asimétricas, sino en completa vinculación:

Por ello recuperar el estatuto cognoscitivo de la experiencia humana, el proceso de sistematización asume la forma de una síntesis dialéctica entre dos (o más) polos activos de reflexión y conceptualización, ya no entre un “ego cognoscente” y un “otro pasivo”, sino entre dos sujetos que reflexionan juntos sobre su experiencia y sobre la visión que cada uno tiene del otro (Rivera, 1990, p. 21).

Por ello este trabajo incluye en su título el término “fundamentada”, estableciendo que la construcción de conocimientos no emerge desde universales abstractos apriorísticos, sino desde la valoración de la realidad que se estudia y en la cual el sujeto se implica, se relaciona y junto a la cual se transforma. Glaser y Straus (1967), al formular los principios de la Teoría Fundamentada, han otorgado insumos relevantes para comprender que una teoría debe ser situada y atender a una realidad concreta, de la cual emerge la información necesaria para una conceptualización *ad hoc* al fenómeno en estudio. Y si bien en este ensayo no se construye teoría a partir de los datos, restringiéndose a articular argumentos conceptuales, históricos y análisis discursivos fundamentados en el diálogo sostenido con agentes y múltiples sistemas de referencia, el hecho de mudar la lógica de aproximación al campo de estudio nos remite a la ruptura con la tradición cartesiana referida a la dicotomía sujeto/objeto, maniqueísmo que ha predominado en las ciencias occidentales durante siglos. Al confrontar estos modos de racionalización se está apostando por la superación de la *Hybris del Punto Cero* que Santiago Castro-Gómez (2005) criticara como posicionamiento neutral, objetivo, absoluto respecto del sujeto que observa y el objeto observado. Superar la *Hybris del Punto Cero* es asumir la corpopolítica en el acto de decir, reconociendo la propia subjetividad y asumiendo una geopolítica del conocimiento que legitima y se legitima con y las voces de los “condenados de la tierra” que abordara Fanon (2001), aquellos habitantes que la modernidad/colonialidad ha desplazado hacia el abismo del no-ser a través de cuestionables procesos de subontologización (Maldonado-Torres, 2007).

Ante este escenario, es urgente pensar mundos y seres de otro modo, es momento de decolonizarnos estructuralmente para comunicarnos en/desde la diferencia, siendo este desafío fundamento central para definir unas Comunicologías del Sur que apuesten por re-escribir el pensamiento y el campo de la comunicación desde el diálogo de saberes, el reconocimiento y valoración de las múltiples identidades y epistemes negadas.

Es el esfuerzo que este trabajo asume al momento de problematizar los fenómenos comunicativos/discursivos que se presencian actualmente en el marco del conflicto entre Estado-nación chileno y Pueblo Mapuche. Interesa a este escrito ofrecer un panorama que desde el contexto a los textos aporte a la comprensión de las luchas comunicativas que en la era tecno-mediática están efectuado diversos colectivos *mapuche*. Para ello, el primer paso es otorgar un breve recorrido de las condiciones históricas que han modelado este conflicto, de modo de evidenciar cómo desde la institucionalidad chilena se ha operado a través de un imaginario colonial al momento de construir a los *mapuche* como enemigo y alteridad. Para dar cumplimiento a este primer trazo, se ha optado por abordar lecturas socio-históricas que se desplazan de la historiografía tradicional chilena, las que han servido como insumos para la formalización de una “pedagogía nacionalista” (Bhabha, 2013). Se ha optado por establecer un ejercicio dialógico con aquellas narrativas que reconstruyen la historia desde otros espacios de enunciación, tanto aquellas construidas por propios pensadores indígenas, como aquellas otras diseñadas por académicos que buscan disociarse de la historiografía colonial, de modo de poder trabajar con racionalidades que legitiman la posición de los actores indígenas en el marco del conflicto. Posteriormente nos adentramos, aunque de manera sucinta, a indagar en la política autonomista que desde el movimiento mapuche se ha ido configurando como opción para la transformación del orden colonial impuesto. Para finalizar, se presentan, a modo de síntesis, los resultados obtenidos del análisis efectuado a los productos comunicativos-discursivos que comunicadores *mapuche* están generando a través

de la apropiación social y el uso estratégico de las tecnologías de información y comunicación, a modo de tácticas de resistencia, reivindicación y proyección autonómica, complementando, así, los diversos campos de acción colectiva de carácter *offline* que históricamente el Pueblo Mapuche ha generado como respuesta adversativa al patrón de mando colonial y a la política anti-indigenista que ha caracterizado el actuar estatal de la nación chilena (Pinto, 2003).

Todos estos procesos de análisis han sido complementados con los aportes que se rescatan del pensamiento decolonial, considerado un constructo ético-epistémico central al momento de problematizar los procesos de producción de alteridades y las luchas que los sectores subalternizados por la colonialidad están efectuando a lo largo y ancho del continente latinoamericano.

Colonialidad, Estado-nación chileno y Pueblo Mapuche

El apartado anterior sirve como antesala para justificar el modo en que son tratados los conceptos, argumentos e ideas que se irán desarrollando a lo largo de este trabajo, con el fin de comprender, por un lado, el entramado histórico que ha construido al Pueblo Mapuche como alteridad radical del imaginario-nación promovido por el Estado de Chile; y, también, con la intención de comprender y legitimar las voces heterónomas, en tanto discursos disidentes² que los comunicadores

2 Marc Angenot comprende lo heterónimo, o heteronomía, como prácticas discursivas disidentes dentro de la totalidad del discurso social. En sus palabras: "Las disidencias grupusculares se saben en lucha contra el imperio de la hegemonía y en la necesidad de instalar, para mantenerse, una convivialidad a toda prueba, un encierro en su propia lógica, produciendo a la vez, un discurso autosuficiente e impermeable a las influencias externas. De este modo esas disidencias se organizan siempre como resistencias. Viendo de qué manera estas exigen la adhesión sin reserva de sus seguidores, de qué manera trabajan para acentuar la especificidad de su visión de las cosas, es como puede percibirse a contrario la opresión de hegemonía contra la cual operan. Todo grupo disidente debe disponer de una especie de palladium, de un talismán que lo haga vulnerable a las <<verdades>> dominantes" (Angenot, 1998:37)

*mapuche*³ construyen como alicientes para un cambio civilizatorio, que hoy por hoy se torna necesario, dadas las crisis que el modelo dominante evidencia a escala local y global.

Con el propósito de ofrecer un marco contextual para este análisis, se presentan en este apartado algunos procesos históricos considerados relevantes al momento de aproximarse a la relación de conflicto entre el Estado de Chile y el Pueblo Mapuche. Será, desde las “gramáticas de producción” (Verón, 1998), en perspectiva histórica, que podremos adentrarnos al discurso como fenómeno social, atendiendo, en este caso, a lo que en trabajos anteriores hemos definido como Narrativa Hipertextual Mapuche (Maldonado, 2015, 2014, 2012a, 2012b, 2011).

El primer ámbito a abordar es que la independencia de Chile obtenida en el siglo XIX no se tradujo en un proceso de descolonización de la población que habitara las demarcaciones geopolíticas que el poder administrativo comenzaba a definir, siendo emblemática la situación que históricamente ha experimentado el Pueblo Mapuche. Por consiguiente, la idea de una nación postcolonial debe ser atendida con cautela, puesto que las dinámicas coloniales que imperan desde los procesos de independencia a lo largo de Latinoamérica, y en específico en Chile, dan cuenta que la anhelada liberación se tradujo en beneficio para algunos y en una experiencia colonial interna de larga duración para otros, convirtiéndose esta experiencia en un “sello del continente americano después de la independencia, estrechamente vinculado con la construcción de los Estados-nación” (Mignolo, 2007, p. 109).

Cuando se alude al concepto de colonialismo interno, se está haciendo referencia a los planteamientos del pensador mexicano Pablo González Casanova, quien comprende este fenómeno en los siguientes términos:

3 La expresión *mapuche* será utilizada a lo largo de este trabajo como forma de respeto a la gramática del *mapudungün*, cuya estructura, a diferencia del castellano, no pluraliza a través del uso de la “s”. Si bien el uso correcto del plural es “pu” *mapuche*, nos restringiremos solo a omitir el uso de la “s” en aquellos casos cuando se esté haciendo referencia a las personas *mapuche*.

Los pueblos, minorías o naciones colonizados por el Estado-nación sufren condiciones semejantes a las que los caracterizan en el colonialismo y el neocolonialismo a nivel internacional: habitan en un territorio sin gobierno propio; se encuentran en situación de desigualdad frente a las elites de las etnias dominantes y de las clases que las integran; su administración y responsabilidad jurídico-política conciernen a las etnias dominantes, a las burguesías y oligarquías del gobierno central o a los aliados y subordinados del mismo; sus habitantes no participan en los más altos cargos políticos y militares del gobierno central, salvo en condición de “asimilados”; los derechos de sus habitantes y su situación económica, política, social y cultural son regulados e impuestos por el gobierno central; en general, los colonizados en el interior de un Estado-nación pertenecen a una “raza” distinta a la que domina en el gobierno nacional, que es considerada “inferior” o, a lo sumo, es convertida en un símbolo “liberador” que forma parte de la demagogia estatal; la mayoría de los colonizados pertenece a una cultura distinta y habla una lengua distinta de la “nacional” (González-Casanova, 2006.410).

Los rasgos que definen el colonialismo interno posibilitan comprender las dinámicas de control y explotación que los pueblos indígenas han experimentado durante el largo período de consolidación del sistema mundo moderno-colonial. En el caso chileno, el proceso independentista y posterior consolidación del Estado-nación conforma un modelo de soberanía que ha deslegitimado al otro-indígena, situación que tiene múltiples variables de análisis, pero que encuentra en la dimensión territorial un factor central para comprender dicho proceso.

La constante modificación/reducción del territorio mapuche a lo largo de la historia ha presentado diversos ciclos. Al respecto Toledo Llancaqueo (2006, p. 21) sistematiza:

- El «país mapuche»: período de autonomía, acuerdos constructivos, relaciones políticas y comerciales con la Corona y nacientes repúblicas (s. XVII-XIX).

- La ocupación militar del territorio mapuche y su fraccionamiento entre los nuevos Estados de Chile y Argentina (s. XIX).
- La constitución de la propiedad rural, la formación del sistema urbano y la articulación de los espacios regionales al modelo primario exportador (fines s. XIX y comienzos del s. XX).
- La crisis del modelo primario exportador y la articulación de microrregiones en el modelo de «desarrollo hacia adentro». Período reduccional «clásico», sistema hacienda-reducción y presión por liquidar la propiedad comunitaria. Conflictos con latifundistas y casos de usurpaciones de tierra de Títulos de Merced (mediados siglo XX).
- Reforma agraria (1962-1973), «Cautinazo», ruptura del cerco reduccional y crisis política nacional.
- Instalación del modelo neoliberal y nuevo modelo territorial (años 70 en adelante): debilitamiento del Estado; regionalización y descentralización de economía abierta; «contra-reforma» agraria; división de las comunidades; cambio del régimen legal de propiedad de aguas, subsuelo y riberas; e incentivos estatales a la transformación productiva forestal.
- Transición chilena, modernización compulsiva, penetración de las «fronteras interiores».
- Emergencia del nuevo discurso etnoterritorial y de derechos colectivos mapuches (fines s. XX).

Es relevante considerar al respecto que, a pesar de la invasión político-militar efectuada por los conquistadores españoles, los *mapuche* lograron sostener soberanía en un sector del *Wallmapu* (sur del río Bío-Bío hasta el río Toltén), dada la resistencia y los procesos de negociación entre los españoles y los *mapuche*, conocidos estos procesos como Parlamentos (Bengoia, 1996, Pinto, 2003). Es así que el mayor deterioro de sus territorios y de sus comunidades proviene de la administración estatal chilena. Es más, en la actualidad, pleno siglo XXI, los *mapuche* piensan el territorio, lo habitan en diversas comunidades, pero este si-

que siendo parte de la administración impuesta por el Estado de Chile, lo que explica las luchas reivindicativas que a lo largo de la historia los *mapuche* han efectuado en torno a la recuperación territorial.

Durante el siglo XIX los *mapuche* vieron como la expansión territorial de las incipientes naciones afectaba sus modos de convivencia, sus formas de organización social, sus sistemas de creencia, sus matrices simbólicas, etc. La consolidación del poder estatal vino a intervenir el Mundo Mapuche y el País Mapuche a través de una empresa colonial sin precedentes para este pueblo. Será desde el siglo XIX que los *mapuche* comiencen a experimentar el despojo, en palabras de Bengoa (1996; 2007) y/o la lógica de la desposesión, según la propuesta de Nahuelpan:

referirnos a la formación del Estado vinculada a continuos procesos de despojo [que remiten] tanto a la acumulación de poder político, económico y/o simbólico de orden colonial, derivados de un acto de conquista y de prácticas de *desposesión* territorial o material que lo hicieron o hacen posible, como asimismo a un modo particular de construcción sociopolítica y cultural que ha propiciado la *desposesión*, colonización de los cuerpos y las subjetividades Mapuche, bajo disciplinas laborales, religiosas y escolares a las cuales se les atribuye un carácter civilizatorio (Nahuelpan, 2012, p. 126).

Las referencias a la desposesión territorial y a los modos de subjetivación que han intervenido en el ser-mapuche dan cuenta de los mecanismos responsables de la mutación del universo de referencia del Pueblo Mapuche. Además, Nahuelpan (2012) es enfático al esclarecer que la lógica de la desposesión ha operado históricamente por medio de una violencia que acapara los planos materiales y subjetivos de su existencia, situación que también reconociera Franz Fanon (2001) como factor constitutivo de los contextos coloniales.

Lo que ha experimentado el Pueblo Mapuche desde la segunda mitad del siglo XIX hasta la mal denominada “Pacificación de la Araucanía”, y lo que esta traería consigo, es la evidencia de un anti-indigenismo que opera como base en la construcción de la nación chilena. Al respecto, el

historiador chileno Jorge Pinto (2003) sostiene que son cuatro pilares los que fundamentan esta ideología: “1) la necesidad de extender al territorio indígena la soberanía nacional; 2) la teoría de la raza inferior; 3) la idea de un país acosado y ultrajado, y 4) la teoría de la raza superior” (Pinto, 2003, p. 153).

Los cuatro pilares del anti-indigenismo decimonónico de la emergente nación chilena propuestos por Pinto (2003) son coherentes a las dimensiones que abarca el concepto de colonialidad propuesto por el pensador peruano Aníbal Quijano, entendiendo este como:

uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social. (Quijano, 2007, p. 93).

Desarrollemos cada uno de los puntos del anti-indigenismo, vinculándolo con los aspectos que dan cuerpo a la teoría de la colonialidad del poder.

- La extensión del territorio, señala Pinto (2003), responde a una lógica de consolidación de la soberanía nacional, pero también esta política expansionista refiere a un sistema de control de la naturaleza y sus recursos. Por tanto a lo que establece Pinto debemos adicionar esta otra dimensión, en la medida que comprendemos que la soberanía nacional, en términos político-administrativos, está cohesionada a un modelo de control económico del territorio, lo que conlleva, en una red indisoluble, a señalar que también se gesta en este dominio territorial mecanismos de control y organización del trabajo sobre la población mapuche.

- Respecto al segundo punto, el mapuche como raza inferior, la colonialidad se basa en una clasificación etno-racial de la población. La colonialidad del ser en los términos desarrollados por Maldonado-Torres (2007) se hace evidente en el modo en que la elite criolla diseña un modo de “ser mapuche” relacionado a la idea decimonónica de barbarie, proyectada actualmente a la imagen de terrorista. La ocupación de los territorios por medio de la acción militar se justificaba al establecer que los «salvajes» mapuches impedían el progreso que la nación debía alcanzar, situación que hoy en día se mantiene al posicionar al mapuche como agente de irrupción al desarrollismo mercantilista de carácter transnacional avalado por el Estado chileno. La lucha contra el indígena “se presentó [y se presenta] como una cruzada entre la civilización y la barbarie, entre la humanidad y la bestialidad” (Pinto, 2003, p. 154).
- Con base a este segundo rasgo, es que se presentó la idea que Chile era permanentemente acosado por fuerzas incivilizadas, invirtiendo las lógicas del enfrentamiento. No había un ataque, sino una defensa en beneficio de los intereses de la nación. El hecho de que en la actualidad se evidencia una militarización de diversas comunidades mapuches situadas en la región de La Araucanía, tendría su fundamentación en esta estructura de argumentación anti-indigenista y evidentemente colonial.
- Y por último, la idea de raza superior es indudablemente un sistema de autolegitimación de la élite criolla que reproduce el discurso dominante del siglo XIX referido a la superioridad del hombre blanco sobre otras razas. El proceso de colonización generado por el Estado chileno por medio de la política de inmigración europea responde a esta lógica racial, la cual podemos denominar como estrategia de blanquitud de la nación chilena. En el imaginario de la época se consideraba que instalar colonos europeos en el territorio mapuche aseguraría el desarrollo del país y el mejoramiento de la raza. Por su parte, la élite criolla

gestora de la Independencia chilena no se sintió jamás parte de ni del mestizo ni del indígena, sino que se consideró parte de la superioridad representada por el hombre blanco (Pinto, 2003).

Los rasgos del anti-indigenismo asociados a la colonialidad del poder se conforman como el modo de relación permanente entre el Estado chileno y el Pueblo Mapuche, pudiéndose de este modo esclarescer que el conflicto chileno-mapuche posee un arraigo histórico que deviene hasta la actualidad. No es de sorprender, entonces, que en el contexto de las políticas desarrollistas del siglo xx y xxi, dado los procesos históricos que se experimentan en el orbe, el Estado Chileno adopte estas políticas como eje fundamental para su consolidación, asumiendo que todo eje que se diferencie de este proyecto debe ser suprimido, asegurando la defensa y progreso de la nación.

La cara de prosperidad del desarrollo promovida por el Estado chileno ocultó su lado negativo: la exclusión del mapuche. El empobrecimiento de las comunidades, de la mano de una fuerte intervención a nivel cultural –religión, lengua, educación– hicieron del pueblo mapuche un sector de la población chilena –entiéndase que son parte de la nación como chilenos, según decreta la institucionalidad– destinada a habitar en los márgenes de la sociedad. De su condición de indígenas barbáricos pasaron a convertirse en parte de la población más vulnerable. Si bien Bengoa (1996) se refiere a una mutación del indígena ya en el período post-reduccional (siglo xx), identificándolos como campesinos pobres, debe enfatizarse que no por ello se desprenden, en el seno interno de su cultura, de su condición de *mapuche* diferenciados del *huinca*.⁴ Su mutación obedece a un ordenamiento de castas sociales generada por la estructura económica capitalista que ha predominado en la nación chilena, acompañada de una extrema violencia que ha operado en los procesos de usurpación, efectuados al inicio del siglo xx, y que

4 Término utilizado por los *mapuche* para referirse de manera despectiva al extranjero, representado en el conflicto por el sujeto colonial de la nación chilena.

se han mantenido por la vía legal y la sumisión del Estado a las fuerzas del capital transnacional.

La vejación, el despojo, la usurpación serán detonadores de una identidad de resistencia mapuche que buscará el resguardo de su tradición, el respeto a su diferencia, la recuperación de los territorios y el reclamo por el derecho a la autodeterminación, a contracorriente de la política de asimilación que está en las bases del imaginario diseñado por el Estado chileno.

Autonomía en el movimiento mapuche actual

La negación a las demandas territoriales, el rechazo a su reconocimiento constitucional como pueblo diferenciado al pueblo chileno, la permanente persecución judicial y encarcelamiento, la militarización de las comunidades, asesinatos a comuneros y líderes del movimiento mapuche, atropellos a sus derechos fundamentales, discriminación histórica, pobreza, reducciones, aculturación y así un largo listado de procesos que han contribuido a que la “cuestión mapuche” en Chile se caracterice por el posicionamiento conflictual entre Pueblo Mapuche y Estado-nación chileno.

El que hoy emerja con fuerza un discurso autonómico por parte de las organizaciones *mapuche* se entiende a partir de este largo trayecto histórico, en el que el conflicto ha sido una constante que determina la relación de ambos sectores, y en la cual la identificación del mapuche pasa por la diferenciación y el reconocerse como pueblo (Campos, 2002).

El discurso autonómico como manifestación político ideológica de diversas organizaciones *mapuche* –Sociedad Caupolicán (1910), Federación Araucana (1921), Admapu (1970), Consejo de todas las Tierras (1990), Coordinadora Arauco Malleco (1998), Wallmapuwen (2005), por nombrar algunas– ha estado presente permanentemente en el anhelo de re-diseñar una «Nación Mapuche», sustentada en el reconocimiento

político, territorial y cultural de un pueblo que se asume legítimamente distinto a la nación chilena.

Al respecto, es interesante la visión que presenta Luis Campos (2002) sobre el concepto de autonomía que se genera desde el mundo mapuche. El autor señala que “[...] autonomía es, antes que nada, derecho a existir y a perpetuarse como culturas en las mejores condiciones posibles. Y esto es algo que los mapuches vienen realizando hace ya varios siglos” (Campos, 2002, p. 52-53). Para el autor, la autonomía tiene vinculación con el justo derecho a resistir a las prácticas de asimilación que han preponderado desde la lógica multiculturalista del Estado-nación. Volverse autónomos es defender el derecho a lo propio, lo cual no tan solo se expresa en los discursos políticos que emergen desde las organizaciones y/o agrupaciones *mapuche*, sino también en las prácticas cotidianas de resistencia que la gente realiza para conservar su arraigo cultural. La autonomía, desde esta perspectiva, es un proyecto por vivir reivindicando el derecho a la distinción. La autonomía, por tanto, debe leerse en relación a los esfuerzos de resistencia que las personas efectúan en su mundo cotidiano: conservación de la lengua, los ritos ceremoniales, la transmisión de la sabiduría ancestral y el sistema de creencias, entre otros saberes y prácticas. Pero a ello debe adicionarse la toma de posicionamiento político que, hoy por hoy, diversos líderes y organizaciones *mapuche* están llevando a cabo en torno al concepto de autonomía y autodeterminación, situación que tiene en permanente tensión al ideario republicano que sustenta a la nación chilena.

El auge que ha tenido la demanda autonomista mapuche está configurada en dos dimensiones: política y cultural. La imbricación de ambas conforman la base del movimiento indígena mapuche, el que busca reorientar el posicionamiento que desde el Estado-nación chileno se le ha otorgado: exclusión, discriminación, criminalización, vulneración, asimilación, entre otros.

El movimiento mapuche postula a un modelo soberano de nación que puede comprenderse como política disruptiva, frente al modelo de

relación asimétrica que durante siglos ha perdurado en el trato que el colonialismo interno ha impuesto. En efecto, el movimiento mapuche proyecta su soberanía para combatir la colonialidad que ha imperado en desmedro de su cultura, identidad, historia, territorios y población. Fortalecer la identidad y politizar la cultura confiere al conflicto chileno-mapuche componentes dinamizadores respecto a las estructuras de significación que rigen el ideario nacional hegemónico como única realidad posible, legal e imaginariamente.

El movimiento mapuche pone en marcha tramas de sentido alternativas y alterativas al imaginario nacional chileno, confrontando universos simbólicos dicotómicos. Preponderan en las demandas y reivindicaciones del movimiento mapuche tópicos vinculados a la memoria ancestral, la tierra y el territorio, la identidad propia, el vínculo con el entorno, el modo de organización social, etc. En su conjunto, refieren a una clara diferenciación con el régimen social y cultural que impone el Estado-nación como aparato vinculado a la lógica de la modernidad/colonialidad.

El proyecto autonómico si bien tiene dentro de sus objetivos desmarcarse de los procesos de subalternización para acceder a un espacio relacional que rompa con la asimetría, creo interesante, además, visualizarlo como una forma de acción política-cultural que es capaz de poner en interdicción la narrativa uni-nacional y multiculturalista del Estado-nación chileno. No se trata de solo posicionarse en un espacio relacional simétrico, sino también de generar una transformación socio-cultural respecto al modo de vivir en y desde la diferencia.

Es relevante al respecto la mirada que Tricot (2009) presenta sobre el movimiento mapuche y el proyecto autonómico. El autor entiende que el movimiento mapuche ha posicionado en la esfera del conflicto con el Estado de Chile un proyecto de mutación estructural, que si bien contiene factores identitarios y culturales, estos son acoplados a un programa de transformación mayor que pasa por la confrontación entre mundos organizados en base a sistemas contrapuestos. Para Tricot el movimiento mapuche ha instalado una visión de la realidad:

que trascendería la dimensión social y política del movimiento para instalarse como elemento de índole más estructural que ya no solo enfrenta crecientemente a dos identidades distintas, sino que, también, a dos proyectos de sociedad, a dos países, a dos pueblos encapsulados en un mismo territorio geográfico, pero culturalmente diferenciados, donde la otredad de uno es la mismidad del otro, que se afirma identitaria y culturalmente para, a su vez, resistir esa otredad (Tricot, 2009, p. 178).

En la conciencia del movimiento mapuche lo que está en juego es la recuperación de la “soberanía suspendida” (Mariman, Calluqueo, Millalen y Levil, 2006, p. 253), lo que evidencia una clara identificación con un pasado en que la autonomía no era cuestión de aspiraciones políticas, sino parte de lo que hoy se enuncia como Nación Mapuche. En efecto, el proyecto autonómico vendría a re-construir la Nación Mapuche, lo cual pasa por diversos factores: recuperación territorial, fortalecimiento identitario, rescate de la memoria histórica, ancestral y colectiva, refundación del Estado-nación, reorganización social, elaboración de estamentos directivos, etc.

La lucha comunicativa. Una lectura de los medios informativos *mapuche*

Sin lugar a dudas, uno de los campos de acción más interesantes de indagar dentro de los procesos de lucha que desde las comunidades, organizaciones y colectivos *mapuche* se están efectuando en la actualidad remite a las praxis comunicativas, considerando el marco histórico que habitamos, mediado por las tecnologías de información y comunicación.

Las tecnologías de información y comunicación han cobrado un papel central en los procesos de (hiper) mediación social. No queremos caer en una mitificación tecnocéntrica al señalar esto, puesto que este tipo de perspectivas conllevan a invalidar las prácticas asociadas a los

usos específicos que los sujetos están realizando sobre los aparatos tecnomediáticos. Pues, como nos advierte Ramón Zallo:

Hay que recordar que no es la tecnología la que crea la sociedad y su sistema, sino que es esta la que crea las tecnologías de la información y la comunicación (TICs) y las sitúa como recursos, como *inputs*, que no son solo dispositivos sino, también, un conjunto de relaciones sociales predefinidas entre usuarios, empresas e instituciones. No es la tecnología o la información las que cambian el mundo aunque contribuyan en ello (Zallo, 2011. 56-57).

Acogiendo las palabras de Zallo, este escrito se concentra en analizar las prácticas asociadas a procesos de apropiación social de las tecnologías, a través de las cuales se han generado diversos medios informativos digitales, producidos por comunicadores y comunicadoras *mapuche*, como herramienta estratégica de apoyo a la lucha mapuche. De ello se desprende que la preocupación de este trabajo refiera a prácticas comunicativas que han emergido en contextos de relación intercultural,⁵ concretamente atendiendo al marco conflictual entre Pueblo Mapuche y Estado-nación chileno.

Lo interesante de atender a estos procesos es que permiten reconocer los sentidos que se atribuyen a prácticas específicas efectuadas por actores en contextos de conflicto y reivindicación de la propia dignidad, porque, como señala Francisco Sierra:

Las fracturas e incertidumbres que acompañan al cambio tecnológico representan, sin duda alguna [...] una oportunidad de desarrollo para la construcción de otro mundo y comunicación posibles, considerando la apertura de espacios y procesos para repensarnos y dar voz a culturas, a minorías, y a actores sociales excluidos e históricamente

5 En tales términos, la investigación de la cual es parte este trabajo da continuidad a los estudios que el Dr. Hugo Carrasco, académico de la Universidad de La Frontera, comenzara a desarrollar hace ya algunas décadas en torno a los discursos públicos y estéticos producidos por agentes mapuche, siempre en el contexto de lo intercultural, como contexto de relación conflictual.

sometidos a la condición de periferia y de los márgenes de la subalternidad, en línea de lo que Boaventura Sousa Santos define como justicia cognitiva (Sierra, 2013.11).

En tal sentido, los colectivos *mapuche* no están ajenos al valor que la comunicación adquiere en el contexto de una sociedad que se estructura a través de flujos inmateriales. Las luchas discursivas presentes en la red de redes (internet) complementan y potencian la resistencia, reivindicación y proyección autonómica que caracterizan al movimiento mapuche en el contexto del conflicto chileno-mapuche (Maldonado y Del Valle, 2013), correlato de las diversas luchas comunicativas que los grupos organizados efectúan en el marco de la sociedad tecnomediada (Sardinha, 2012; Valencia, 2014).

Las praxis comunicativas efectuadas por comunicadores y comunicadoras *mapuche* son parte de un proyecto que, en el contexto de la sociedad tecnomediada, hemos conceptualizado en otro trabajo como “prácticas comunicativas decoloniales en la red” (Maldonado, 2013), las cuales se caracterizan por:

- Constituirse a partir de procesos de apropiación social de las tecnologías.
- Configurar narrativas de auto-representación y, por tanto, de autoafirmación del ser sub-ontologizado por la colonialidad.
- Organizar tramas de sentido que consideran las experiencias de subalternización pretéritas y actuales.
- Ser parte estratégica de las luchas efectuadas por los “condenados de la tierra”, atendiendo a los rasgos y fisuras que presenta la sociedad global de la información y el conocimiento.
- Valorar y defender lo local sobre las hegemonías nacionales y globales, sin negar la posibilidad de interacción con las mismas. Son prácticas comunicativas que dan cuenta de identidades-basadas-en-lugar (Escobar, 2005).
- Defender el derecho a la vida y la dignidad de los sujetos sobre el

fetichismo del mercado.

En esta línea, al efectuar un análisis⁶ de las materias signícas producidas por comunicadores *mapuche*, es posible establecer aspectos relevantes para los propósitos de la investigación a la cual se adscribe este trabajo. En esta ocasión, solo se darán a conocer los resultados obtenidos a través de la aplicación de la matriz correspondiente al Análisis Crítico y Complejo del Discurso (ACCD), vinculando estos resultados a dos aspectos que tienen directa relación con el modo en que se construyen las tramas de sentido de los discursos: los mecanismos intertextuales y los sistemas de significación. Posteriormente, con la intención de dejar al descubierto el recorrido que debe continuar esta investigación, se hará brevemente alusión a la necesidad de abordar el espacio de recepción de estos discursos.

Respecto a los medios digitales mapuches consultados, se han establecido criterios de selección territorial (producidos en la región de la Araucanía), político-identitarios (reivindicación mapuche) y de intencionalidad comunicativa (medios informativos). Con base a estos criterios, se han seleccionado tres medios:

- *Azkintuwe*. Periódico del País Mapuche
- Periódico *Mapuche Werken.cl*
- *Mapuexpress*

Con el propósito de ofrecer un marco situacional de estos medios, se considera oportuno ofrecer algunas citas extraídas de las declaraciones de principio de cada medio. Así, el lector podrá comprender con mayor propiedad los resultados que este trabajo presenta.

6 El modelo de análisis corresponde a la Matriz del Análisis Crítico y Complejo de Discurso elaborada por Carlos del Valle (2006). Se han aplicado los 5 niveles de análisis que la constituyen (factual, discursivo, narrativo, semiótico y tetralémico) a un corpus que supera las 100 unidades de análisis. Este trabajo corresponde a la primera parte del proyecto Fondecyt n° 11140180, aún en curso.

En el caso de Azkintuwe,⁷ se declara:

Azkintuwe posee una línea editorial fundamentada en la democracia y el derecho de los pueblos a la comunicación. A través de sus servicios y productos se propicia el pluralismo informativo, la tolerancia de ideas y la solidaridad entre los pueblos. También considera que la comunicación, facilitada por las nuevas tecnologías de la información, debe cumplir un rol social.

Respecto a su misión, señalan:

Azkintuwe es un medio que promueve los derechos nacionales del Pueblo Mapuche y el valor de la multiculturalidad en el tratamiento de la información, ello para influir en los medios de comunicación masivos, en otros sectores sociales y en la opinión pública en general.

Por su parte, el Periódico *Mapuche Werken.cl*⁸ explicita lo siguiente:

Werken es un medio de comunicación informativo del pueblo Mapuche, sin fines de lucro, cuyo objetivo principal es entregar la información noticiosa y actividades que ocurren y desarrollan en las comunidades, lo que no es cubierto por los medios tradicionales.

Y en el caso de *Mapuexpress*,⁹ destacan las siguientes declaraciones:

El Colectivo de Comunicación *Mapuche Mapuexpress* busca a través de la comunicación social y el activismo, la defensa, promoción e incidencia por los derechos colectivos de los Pueblos, principalmente del Pueblo Mapuche.

Más adelante establecen:

Nos constituimos como colectivo en un contexto en que poderosos sectores de los estados chileno y argentino, la corrupta clase política, el gran empresariado nacional e internacional y sectores académicos desean mantener oculta la historia que ocurrió en el Cono Sur de América en las décadas y siglos anteriores.

7 Los enunciados declarativos de Azkintuwe se pueden revisar en su sitio de Facebook: www.facebook.com/Azkintuwe. Actualmente no presentan un dominio propio en la red internet.

8 El sitio online en el cual el lector puede consultar este periódico es www.werken.cl

9 Su sitio web es www.mapuexpress.org

Por esto consideramos que la comunicación, la información y la organización contribuyen a defender los derechos ancestrales y actuales del pueblo mapuche y ayudarán a avanzar a espacios más democráticos, transparentes, justos y participativos, en que los diferentes pueblos de esta zona del mundo puedan coexistir y avanzar hacia el kumemogen.

Los breves fragmentos que acá se han citado explicitan claramente el compromiso de estos medios con la lucha mapuche. Será interesante, en otra ocasión, verificar qué rasgos de especificidad los diferencian, con el propósito de avanzar en la comprensión de los procesos de identificación política y cultural, entendidos desde la premisa que refieren a un campo dinámico y complejo, y no a esencialismo o líneas siempre convergentes. Por ahora, presentamos los aspectos que tienden a organizarse de manera complementaria por estos tres medios, como parte de un proyecto discursivo adscrito a la transformación de la matriz colonial de poder que rige la relación entre Estado-nación chileno y Pueblo Mapuche.

Mecanismos Intertextuales

Respecto a los procedimientos intertextuales, se identifican mecanismos que operan por oposición a los discursos hegemónicos que producen al otro-mapuche como sujeto de una alteridad radical. Los mecanismos de identificación con la “cultura propia” develan una subjetividad que subvierte los discursos oficiales en torno a:

- las representaciones negativas generadas desde los medios de comunicación,¹⁰ los discursos políticos y jurídico-judiciales sobre el

¹⁰ Respecto al tratamiento que los medios de comunicación local efectúan sobre el denominado conflicto mapuche -prensa escrita de la región de la Araucanía, *Diario Austral- Del Valle* (2005:86) establece que los discursos noticiosos construyen las siguientes generalizaciones:

- Los indígenas mapuches son representados negativamente cuando cumplen roles activos (por ejemplo, terroristas).

mapuche, confrontando la colonialidad que le es constitutiva a la institucionalidad chilena.

- la relación entre Estado-nación y Pueblo Mapuche, otorgando narrativas alterativas que confrontan los discursos históricos e historiográficos que han construido al mapuche como “enemigo” del desarrollo de la nación chilena;
- las formas instrumentales de comprender la relación sujeto, sociedad, cultura y naturaleza.

Estos discursos informativos, al entrar en diálogo con los discursos de autoridad, se constituyen en narrativas “heterónomas”, en tanto “hechos que se situarían fuera de la aceptabilidad y de la inteligibilidad normal instituidas por la hegemonía» (Angenot, 1998, p. 31). A su vez, nos remiten a un proceso que complejiza lo que en la tradición del pensamiento comunicacional de la región se ha denominado a través de la etiqueta de Comunicación Alternativa. Simpson (1981,1984) ha señalado que los medios de comunicación alternativos implican una opción oposicional frente al discurso dominante. En tanto opción oposicional, se debe entender que sus condiciones de producción dependen de una operatoria relacional/confrontacional/interdiscursiva con el sistema de medios hegemónicos (Ammann y Da Porta, 2008), construyendo un discurso que se gesta en función del reconocimiento de condiciones socio-históricas de dominación. Y si bien estos aspectos se cumplen en la experiencia comunicativa/discursiva que se ha analizado, es interesante comprender que la agenda y los propios temas que son abordados superan la mera oposición, instalando tópicos y sistemas de significación que nutren el campo de lo simbólico. De ahí que estos sistemas de discurso puedan ser tratados desde el punto de vista de lo alterativo y

-
- Los indígenas mapuches son representados positivamente cuando cumplen roles pasivos (por ejemplo, beneficiarios de ayudas gubernamentales).
 - Los indígenas mapuches aparecen en los medios cuando se trata de “conflictos” y, solo excepcionalmente, cuando se trata de acontecimientos que escapan a este campo representacional.

no tan solo de lo alternativo. Con ello, se supera la dualidad oposicional y se reconoce la presencia de valores, creencias y saberes que dinamizan formas-otras de comprensión de la realidad, porque, como señala Marc Augé:

El lenguaje de la alteridad, que es el otro lenguaje constitutivo del simbolismo social, ostenta el signo de ambigüedad en el sentido que se ambigua una realidad que no está determinada con pertinencia por una cualidad ni por la cualidad contraria, sino que lo está por una tercera cualidad que no tiene otra definición que la de esta doble negación: no es ni buena ni mala [...]. Ese lenguaje relativiza la significación y presenta las cuestiones desde el punto de vista de la implicación, la influencia y la relación (Augé, 2006.85).

Adicionalmente cabe señalar, en concordancia con los aportes de Bhabha (2002), que este sujeto productor de sistemas alterativos a nivel simbólico no puede ser reducido a un nivel de esencia fija, lo cual conformaría una lectura reduccionista de la alteridad, sino “[...] como una negación necesaria de una identidad primordial, cultural o psíquica” (Bhabha, 2002.73).

Por tanto, lo que se reconoce, y que en el caso de la comunicación indígena cobra absoluta implicancia, es el diseño de un sistema de comunicación-otra (Maldonado, Velásquez, Del Valle, 2015), caracterizada por incorporar tramas de sentidos y poner en circulación el resultado de formas de traducción de la referencialidad en disputa, que dan cuenta de claros procesos de superación del paradigma informacional y de la instrumentalización de la comunicación.

Estructuras de significación

A nivel de estructuras de significación, estas posibilitan reconocer un proyecto discursivo/comunicacional caracterizado por:

- Formas de auto-representación basadas en una memoria ancestral y en el análisis de las dinámicas de mutación identitaria

que el proceso relacional con el otro hegemónico ha generado, develando las estrategias de inclusión forzada que han operado desde la política indigenista promovida por el Estado-nación chileno, pero también como estrategia para reconstruir la historia desde el Mundo Mapuche.

- Valores cosmogónicos que dinamizan modos de comprensión del sujeto y su entorno en términos de vinculación armónica y horizontal, diferenciados del modelo de control y explotación que prevalece en la racionalidad occidental respecto al dominio que el sujeto debe poseer sobre la naturaleza. Es el Buen Vivir de la cultura mapuche, denominado *Kime Mogen*.
- Mitificación de personas mapuches asesinadas por las fuerzas policiales chilenas, como parte de un entramado histórico que releva la heroicidad mapuche como rasgo de identificación del colectivo.
- Validación de formas de organización social de tipo comunitaria, enfrentadas al individualismo que el modelo económico imperante promueve en el marco de las sociedades capitalistas.
- Promoción de estructuras políticas plurinacionales, autonómicas e interculturales, contrarias al modelo uni-nacional, representacional y multiculturalista de carácter racialista que ha implementado el Estado-nación chileno.
- Concepción del territorio como fuente principal para el resguardo de la cultura, la identidad, porvenir y soberanía del Pueblo Mapuche.

Al reconocer estos sistemas de significación, evidenciamos claramente un proyecto discursivo que se ensambla fuertemente a la dimensión político-identitaria que caracteriza al movimiento mapuche.

Proyectar el plano de la recepción

A nivel de estudios de audiencia, es interesante retomar los aspectos que ya han sido estudiados en torno al fenómeno del Discurso Público Mapuche (DPM). El profesor Hugo Carrasco (2005) reconoce que el DPM es un tipo de comunicación intercultural mediatizada, de lo cual se desprenden una serie de rasgos que lo constituyen: mediación tecnológica; sujetos de la enunciación individual y colectivo; mediación en la producción del mensaje; tiempo y espacio plusmediático; y separación entre los sistemas de producción y recepción. Lo interesante de estos rasgos, en función de nuestro fenómeno en estudio, es que nos permiten identificar que a través del proceso de mediación tecnológica los públicos se diversifican, construyendo un espacio de recepción amplio y complejo, dividido por receptores intraculturales e interculturales.

Ambos espacios de recepción requieren de un estudio sistemático de los procesos de construcción de significados asociados a los discursos que los medios digitales *mapuche* disponen en la red digital de internet, así como también verificar si estos discursos están siendo o no recepcionados por los usuarios de tecnologías de comunicación digital. Hasta el momento solo tenemos hipótesis que pretenden ser verificadas o refutadas en un futuro proyecto de investigación que nos permita trabajar *in situ* con agentes mapuches y chilenos.

Conclusiones

El recorrido ofrecido por este trabajo permite reconocer que las luchas comunicativas efectuadas por comunicadores *mapuche* intervienen la clausura semiótica que, históricamente, ha localizado al Pueblo Mapuche como una alteridad anclada a los horizontes que la modernidad/colonialidad ha configurado como formas ilegítimas de existencia. En efecto, el presente del conflicto chileno-mapuche viene a explicitar que seguimos habitando un mundo fundado en la clasificación racial, el

control de subjetividades, el dominio territorial, la exclusión y/o asimilación de culturas, identidades y epistemes que operan desde lugares fronterizos desde los cuales se producen formas-otras de existencia, y desde los cuales se traduce toda centralidad hegemónica, explicitando, por ende, que el mundo es mucho más diverso de lo que la propia racionalidad occidental nos ha dicho que es.

Reconocer las dinámicas de subalternización y el proceso de construcción de la diferencia efectuado por el Estado chileno, no solo es un discurso de denuncia, sino una apelación que apuesta por refundar al propio Estado-nación chileno, de modo que la imposición de toda política multiculturalista se transgreda en función de la construcción de una “interculturalidad crítica”, entendida como proyecto político-cultural tejido por la multiplicidad de voces que habitan, viven, piensan y sienten los territorios como mundos-otros (Walsh, 2008). De otro modo, la lucha por no estatizarse e integrarse desde formas móviles, deberá concebirse como un pensar sin estado, como un pensar que va más allá de los artefactos de captura, sumisión y control.

Los discursos analizados exponen claramente la existencia de voces que transgreden el archivo colonial, la hegemonía mediática, los discursos políticos y judiciales que han configurado al mapuche como el enemigo interno de la nación chilena. En estos discursos no tan solo se disputa la representación de la alteridad, sino las formas de organización de las ecologías de vida, que en su multiplicidad y diferencia requieren de sistema de convivencia que asegure la justicia social a escala estructural.

Los comunicadores *mapuche* comprenden que el uso estratégico de las tecnologías de información y comunicación contribuye a la consolidación de un proyecto político e identitario, cuya teleología es recuperar la soberanía suspendida. En tales términos, el proceso comunicativo efectuado por estos actores refiere a una praxis tecnopolítica. No obstante, con el objetivo de reconocer si los esfuerzos involucrados en el trabajo comunicacional está gestando redes de socialización e involucramiento de las bases, se torna fundamental indagar si estos

discursos están siendo recepcionados e interpretados a nivel intracultural e intercultural, pues será solo de este modo que se logre validar o no, la propia praxis comunicativa que diversos agentes mapuche están efectuando, como compromiso con su propio pueblo y con la lucha por resquebrajar el patrón colonial de poder que persiste en nuestra sociedad chilena.

Referencias bibliográficas

- Ammann, A. y Da Porta, Eva. (2008). La producción mediática alternativa: Condiciones de posibilidad de la trama discursiva contemporánea. En: Ammann, A. y Da Porta, Eva (comps). *Rutas alternativas de la comunicación* (pp. 13-24). Argentina: Ferreyra.
- Angenot, M. (1998). *Interdiscursividades. De hegemonías y disidencias*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- Augé, M. (2006). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.
- Bajtín, M. (1989). *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus.
- Bengoa, J. (1996). *Historia del Pueblo Mapuche (Siglos XIX y XX)*. Santiago: Ediciones Sur.
- Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Bhabha, H. (2013). *Nuevas minorías, nuevos derechos*. Argentina: Siglo XX.
- Campos, L. (2002). La problemática indígena en Chile. De las políticas indigenistas a la autonomía cultural. *Revista de la Academia*, n°7, 39-58.
- Carrasco, H. (2005). El discurso público mapuche: comunicación intercultural mediatizada. *Estudios Filológicos*, n°40, 49-64.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La Hybris del Punto Cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Colombia: Universidad Javeriana.
- Del Valle, C. (2005). Interculturalidad e intraculturalidad en el discurso de la prensa: cobertura y tratamiento del discurso de las fuentes en el 'conflicto indígena mapuche', desde el discurso político. *Redes.Com* n° 2, 83-111.
- Del Valle, Carlos. (2006). *Comunicación participativa: Estado-nación y democracia. Discurso, tecnología y poder*. Temuco: Universidad de La Frontera.
- Dijk, T. van (2003). *Racismo y discurso de las élites*. Barcelona: Gedisa.
- Escobar, A. (2005). *Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá: ICANH.
- Fanon, F. (2001). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Glaser, B. & Strauss, A. (1967). *The discovery of grounded theory: strategies for qualitative research*. New York: Aldine de Gruyter.
- González Casanova, P. (2006). Colonialismo Interno (una redefinición). En Boron, A, Amadeo, J. y González, S. (comps.) *La Teoría Marxista Hoy: Problemas y perspectivas* (pp. 409-434). Buenos Aires: CLACSO.
- Maldonado, C. (2011). Narrativa hipertextual mapuche: emplazamiento y reivindicación cultural en Youtube. *Revista de Comunicación de la SEECI*, n°26, 62-70.

- Maldonado, C. (2012a). Narrativa audiovisual mapuche en Youtube. Subalternidad en la red global. *Revista de Comunicación*, n° 10, 547-557.
- Maldonado, C. (2012b). Narrativa hipertextual mapuche: reconstrucción contrahegemónica del archivo mnémico. *Perspectivas de la Comunicación*, Vol. 5, n° 1, 17-26.
- Maldonado, C. (2013). Prácticas comunicativas decoloniales en la red. *Redes.com*, n° 8, 131-151.
- Maldonado, C. (2014). Apropiación tecnológica y producción de Narrativa Hipertextual Mapuche: Nuevas estrategias de lucha y autoidentificación en el conflicto Estado-nación y Pueblo Mapuche. En Valencia, J. y García, C. (eds.) *Movimientos sociales e internet* (pp. 119-133). Colombia: Universidad Javeriana.
- Maldonado, C. (2015). *Decolonialidad en las redes virtuales. El Caso de Azkintuwe*. Colombia: FELAFACS.
- Maldonado, C. (2014-2017). FONDECYT de Iniciación n° 11140180: Apropiación tecnológica, discurso y decolonialidad. La producción informativa digital mapuche en el marco del conflicto Estado-nación y pueblo mapuche en la región de La Araucanía. Chile: FONDECYT- CONICYT.
- Maldonado, C y Del Valle, C. (2013). Medios de comunicación y narrativas hipertextuales: lógicas del desplazamiento del «conflicto mapuche» al espacio virtual. *Andamios*, n° 22, 283-303.
- Maldonado, C.; Velásquez, C. y Del Valle, C. (2015). “Emergencia indígena, Comunicación-otra y Buen Vivir. Pensar la socio-praxis comunicativa de los pueblos indígenas”. *Chasqui, Revista Latinoamericana de Comunicación*, n° 128, 166-183.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-167). Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.
- Mariman, P., Calluqueo, S., Millalen, J., Levil, R. (2006). ¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro. Santiago: LOM.
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina. La Herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- Nahuelpan, H. (2012). Formación colonial del Estrado y desposesión del Ngulumapu. En Comunidad de Historia Mapuche (eds.) *Ta ñ fijke xipabrazuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche* (pp. 123-162). Comunidad de historia mapuche, Temuco.
- Pinto, J. (2003). *La formación del Estado, la nación el pueblo mapuche. De la inclusión a la exclusión*. Santiago: DIBAM.
- Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, R. (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 93-126). Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.
- Rivera, S. (1990). El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. *Voces Recobradas, Revista de Historia Oral*, n° 21, 12-22.
- Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce.
- Sardinha, R. (2012). Por una comunicación popular y alternativa en el contexto de la EPC. En Bolaño, C. (Org.) *Comunicación y la Crítica de la Economía Política: Perspectivas teóricas y metodológicas* (pp. 83-108). Ecuador: CIESPAL.

- Sierra, F. (2013). Comunicología y tecnopolítica emergente. Nuevas mediaciones y espacios de liberación social. *Redes.com*, n°8, 11-19.
- Simpson, M. (1981). Comunicación alternativa y cambio social I. América Latina. México: UNAM.
- Simpson, M. (1984). Comunicación alternativa y democracia entre la "Vanguardia" y la teoría de la dependencia. *Nueva Sociedad*, n° 71, 31-42.
- Spivak, G. (2003). ¿Puede hablar el subalterno?. *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 39, 297-364.
- Thompson, J. (2002). *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*. México D.F.: UAM.
- Toledo, V. (2006). *Pueblo Mapuche. Derechos colectivos y territorio: Desafíos para la sustentabilidad democrática*. Santiago: LOM.
- Tricot, E. (2009). El nuevo movimiento mapuche: hacia la (re)construcción del mundo y país mapuche. *Revista de la Universidad Bolivariana*, Vol.8, n° 4, 175-196.
- Valencia, J. (2014). Propuesta de tipología de movimientos sociales en internet. En Valencia, J. y Pilar, C. (eds.) *Movimientos sociales e internet* (pp. 21-46). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Verón, E. 1998. *Semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*. Barcelona: Gedisa.
- Walsh, C. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político epistémicas para refundar el Estado. *Tabula Rasa*, n°9, 131-152.
- Zallo, R. (2011). *Estructuras de la comunicación y de la cultura. Políticas para la era digital*. Barcelona: Gedisa.

A Web como Espaço de Esperança para os Coletivos de Mulheres Negras

Glenda Cristina Valim de Melo

Introdução

As Tecnologias de Informação e Comunicação (doravante TICs) têm propiciado às pessoas a possibilidade de interação e comunicação com sujeitos sociais de vários continentes, sem as barreiras ou as fronteiras como conhecidas no passado. De acordo com Jenkins (2008) e Sábada & Gordo (2008), vivemos em um momento de convergência e cercados por diversos dispositivos multifuncionais que nos permitem, pelo clicar de uma página, acessar esferas outras inimagináveis no passado.

Além disso, segundo Rampton (2006), Santos (2004) e Giddens (1991), estamos situados em um momento de transição em que são questionados os ideais da Modernidade e aqueles/as ignorados neste período sejam em temáticas de pesquisa ou nas práticas sociais reque-rem seus direitos e estão deixando as margens. Para estes estudiosos, vivemos um momento de reflexividade sobre nós mesmos e de inclusão de pessoas colocadas e construídas social, discursiva e cultural e per-

formativamente¹¹ na invisibilidade. Considerando Butler (1997), podemos dizer que os corpos abjetos¹² da Modernidade também importam neste momento de reflexividade sobre nós mesmos.

A comunicação, nesses tempos incertos e fluidos, na web é também uma forma das pessoas, resistirem no sentido foucaultiano aos padrões hegemônicos impostos pela Modernidade. Assim, ao mesmo tempo que encontramos postagens nas redes sociais que agridem mulheres, negras, negros, gays, lésbicas; nós também nos deparamos com representantes das minorias citadas exercendo o direito à cidadania também online. Assim, observamos que há online formas de militância, protestos e grupos para discutirem e agirem em prol dos seus, coibindo, assim, o racismo à brasileira, que permeia ainda a sociedade em que estamos. Nesse sentido, a web é um espaço de interação relevante e de esperança também para as minorias, os Movimentos Sociais diversos e os Coletivos que podem tratar de suas lutas e direitos nesses espaços e por meio deles.

Com base no exposto, este artigo visa a refletir sobre a web como um espaço de visibilidade e de esperança para movimentos sociais brasileiros que lutam em prol de negros e negras, especificamente, pretendemos apresentar dois coletivos de mulheres negras que militam também online e o espaço de esperança que abriram para os corpos femininos ébanos. Para tal, organizamos esta reflexão em três partes: primeiro, situamos a questão racial em contexto brasileiro; em seguida, apresentamos os Movimentos Sociais em prol de negros e negras e por fim, discutimos o exemplo de dois coletivos que atuam online, tornando-se para além da militância, uma esperança e mostrando que as mudanças estão acontecendo no agora.

11 Pela iterabilidade e citacionalidade de atos de fala performativos. Para maiores informações ver Melo; Moita Lopes (2014a, 2014b, 2015).

12 Compreendemos como corpos abjetos aqueles considerados ilegítimos e pagados durante a Modernidade.

A complexa questão racial no Brasil

A questão racial brasileira é complexa e para entendê-la, faz-se necessário percorrer a história e também conhecer os discursos sobre raça que circulam e viajam pelo Brasil. Antes, no entanto, de apresentarmos nossa reflexão, torna-se ímpar dizer que raça é compreendida aqui como uma construção histórica, social, cultural, discursiva e performativa. Assim, considerando as palavras de Butler (1988, p. 521), “os humanos são compreendidos diferentemente dependendo de sua raça, da legitimidade desta raça, sua morfologia e o reconhecimento dessa morfologia [...]” Além disso, entendemos que raça não deve ser analisada como uma categoria isolada de gênero, classe social, sexualidade etc. (Barnard, 2004; Sommerville, 2000; Melo & Moita, 2013, 2014a, 2014b; Melo, 2015). Segundo Wilchins (2004, p. 116), “não se é apenas a raça, deve-se aprender a ser de uma raça, inclusive –em certas circunstâncias– a passar a ser de uma raça [...]”.

Neste sentido, retomando a História da África, de acordo com a Unesco (2010), (United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization), na África ‘branca’ havia a tradição antiga de exportar escravos¹³ para países árabes, especialmente para o Sudão. Até o século XVI, nas escravarias europeias era possível encontrar em grande quantidade, segundo Henrique (2007), listas de escravos árabes, turcos, gregos, búlgaros, eslavos, dentre outros. No século IX, os negros africanos começaram a ser vendidos como escravos para a região do Mediterrâneo, Oriente Médio e regiões da Ásia. Segundo a Unesco, esse comércio de corpos negros continuou por vários séculos, finalizando por completo no início do século XX. Já no final do século XVII, a escravidão era automaticamente relacionada ao negro. O comércio de escravos já existente contribuiu para que os portugueses percebessem que o negro/a africano/a poderia ser transformado em mercadoria. Portugal começou, então, a adentrar ainda

13 A escravidão não começou na África; os documentos históricos, segundo a Unesco (2010:92), mostram que essa ‘prática’ ocorreu, por exemplo, no Império Romano.

mais para o interior do continente africano e a persuadir mercadores e chefes locais do comércio de escravos. Tal parceria, conforme a Unesco, gerou conflitos entre os povos e:

os portugueses não ignoravam que isto pudesse resultar em uma intensificação dos conflitos entre os diversos povos e Estados africanos, os prisioneiros de guerra tornando-se o principal objeto deste comércio, mas eles deixaram muito cedo de se opor às objeções morais, pois, como muitos outros na Europa, eles acreditavam que o tráfico abria aos negros o caminho para a salvação: não sendo cristãos, os negros haveriam de ser condenados por toda a eternidade se eles ficassem em seus países (2010, p. 8).

Os/as primeiros/as negros/as enviados à América foram aqueles/as que já estavam na Europa, especificamente em Portugal e na Espanha. Com a intensificação desse comércio, foram transportados outros oriundos diretamente da África. Nas palavras de Munanga (1986, p. 8), o/a negro/a “tornou-se uma necessidade econômica antes da aparição da máquina (Revolução Industrial)”. Para este autor, a falta de conhecimento da história, costumes, culturas africanas da época e a hegemonia da epistemologia branca modernista levaram os europeus a considerarem o corpo negro como “ser primitivo, inferior, dotado de uma mentalidade pré-lógica” (Munanga, 1986, p. 9). A humanidade desse corpo passa a ser construída e legitimada como ‘inferior’.

No Brasil, a escravidão durou mais tempo que em outros países, porque contou com o apoio de instituições como a igreja católica, que concordava com o discurso da salvação, via escravidão, do animal negro. Muitos foram distribuídos pelo país para exercer diversas tarefas, desde trabalho na lavoura, na mineração, nos serviços domésticos, nas cidades e nas fazendas. Em algumas regiões do Brasil, o/a negro/a foi mão de obra exclusiva. Ter escravos, para senhores e senhoras de engenho, era sinal de abundância e de poder. Embasados em Foucault (2010, p. 90), podemos dizer que o poder nesse contexto seria exercido “a partir de inúmeros pontos e em meio às relações desiguais e móveis”.

Considerando este aspecto, na relação entre senhor de engenho, igreja, monarquia e escravos, os instrumentos de poder eram variados, tais como: surras em troncos, torturas, violência sexual, humilhações públicas, adjetivações relacionadas à cor sempre com sentido negativo, até a destruição da cultura, religião, famílias e costumes de muitos negros africanos; além do extermínio de muitos(as) seja nas senzalas e/ou nos navios negreiros que percorrem por longo período o Atlântico. Os discursos de inferioridade de negros/as iniciados desde o período escravocrata ainda persistem e viajam o solo brasileiro há séculos, isso ocorre, porque tais discursos e outros sobre raça são repetidos e repetidos pela iterabilidade e citacionalidade, na perspectiva derridiana, por instituições diversas (conferir Melo; Moita, 2013 e 2014).

Devemos salientar que diferentemente de outras diásporas, no Brasil encontramos também sedimentado o discurso de convivência pacífica, harmoniosa e cordial entre brancos e negros em todos os estados. A miscigenação, a democracia racial e ausência de preconceito racial seriam características brasileiras, e as ações para se conseguir essa harmonia foram incentivadas desde final do século XIX. Naquela época, final do século XIX e início do XX, o Brasil começava a construir uma ideia de nação espelhada na França e nos Estados Unidos, com uma dose de positivismo, como relata Henrique (2007, p3). Nela, seríamos a nação da Ordem e do Progresso, consolidada pela miscigenação e a democracia racial. De acordo com Sodré (1999), “[...] a ordem social procura control -lo pelas determina es identitárias com o objetivo de assegurar-se da homogeneidade dos seres e da previsibilidade das a es” (p. 42). Em outras palavras, os discursos de miscigena o, democracia e igualdade racial são meios de controle de uma popula o negra e de homogeneizar a todos e todas.

Conforme Henrique (2007, p. 2), embasado em Freyre (2005), havia o mito, acrescentamos aqui o discurso, de que o Brasil seria uma na o constituída por três raças diferentes: o  ndio, o negro e o branco. O último viveria uma situa o paternal e fraternal com o segundo, retratada em Casa Grande & Senzala, de Gilberto Freyre. Essa publica o, segundo

Telles (2003, p. 50) influenciou toda a construção social e discursiva de democracia racial no Brasil, até os dias atuais. De acordo com Telles, Freyre não criara o termo, mas o popularizou e desenvolveu a ideia (discurso) da miscigenação como aspecto positivo da identidade brasileira. Daqui viria outro discurso, o de que a sociedade brasileira estaria livre do racismo presente em todos os cantos do mundo, já a convivência entre as três raças que construíram a nação viviam em harmonia. Em contexto brasileiro, os discursos de democracia racial e miscigenação ganharam força, em virtude de Casa Grande & Senzala, de Freyre. O apoio acadêmico foi relevante também para reforçar tais ideias de Freyre. Considerando Telles (2003), podemos dizer que tais discursos apagavam o racismo e as desigualdades raciais, normalizando ainda mais uma harmonia inexistente nas vidas sociais dos corpos negros. Assim, aquele que mencionava o racismo nesta época era construído como racista. Se observamos os discursos do senso comum que viajam a sociedade brasileira, percebemos ainda a presença desse discurso.

Outro discurso observado era o da melhoria da raça negra pela miscigenação, já que o problema racial brasileiro estaria no/a negro/a puro/a ou não miscigenado, compreendidos como indisciplinados, problemáticos etc. De acordo com Caulfield, com a miscigenação haveria ainda a possibilidade de evitar conflitos raciais pela evolução histórica e social. O discurso da miscigenação, visto como solução para a formação de identidade social brasileira, passaria pelos relacionamentos interracializados entre europeus/ias, negros/as e indígenas, o que resultaria o desaparecimento tanto da segunda como da terceira raça em solo tupiniquim. Eugenistas, como Renato Kehl, de acordo com Caulfield (1996), defendiam que o estado deveria interferir na reprodução de 'incapazes', se opondo à ideia da miscigenação. Os efeitos desse discurso podem ser percebidos, se retomarmos esterilizações silenciosas realizadas em mulheres negras e pobres, no século xx, em São Paulo, por exemplo. Tais mulheres eram laqueadas e descobriam anos depois, ou não, que não podiam ter mais filhos.

Durante a ditadura, no governo Vargas, a valorização do negro era simbólica, o branqueamento era valorizado e enfatizado por meio de ações que destacariam a imigração e as políticas públicas. Nesse governo, foi projetada a imagem de que o problema social havia sido resolvido pela miscigenação e a democracia racial seria realidade no contexto brasileiro. Outro ponto importante é que o incentivo à miscigenação e seus discursos apagariam o racismo, como pontuado por Sodré (1999), pois segundo Caulfield (1996), embasado em pesquisas do antropólogo Robin Sheriff e da historiadora Hebe Castro, esse ideal de igualdade seria comungado por algumas pessoas das classes menos favorecidas, que acreditariam não existir preconceito racial no Brasil, justamente pela miscigenação.

Durante o Regime Militar, especificamente entre 1967 e 1974, segundo Telles (2003), o discurso da democracia racial era compreendido amplamente e propagado na sociedade da época. Não se mencionava o racismo e nem os problemas raciais enfrentados pelas pessoas negras. Consequentemente, acreditava-se ainda que as oportunidades e igualdade eram semelhantes para todo o povo, independentemente, de qualquer diferença. Observando os protestos de negros americanos e com receio de que o mesmo ocorresse aqui, os militares propagaram ainda mais a ideologia da igualdade racial, reconheceram religiões africanas como a umbanda e estabeleceram relações com a África.

Com o futebol brasileiro sendo campeão da Copa do Mundo, Pelé, jogador negro dessa modalidade de esporte, passou a ser endeusado e idolatrado pelos torcedores, reforçando a ideia de que todos usufruíam das mesmas oportunidades no Brasil, e que o preconceito era ficção. As ações de reconhecimento ao negro, aqui, eram na verdade movidas pelo medo de um levante desse povo. Sendo assim, qualquer tentativa de desvendar o discurso da democracia racial era sancionada e desmentida; curiosamente, a pessoa envolvida era taxada de racista.

Racismo? No Brasil? Quem foi que disse? Isso é coisa de americano. Aqui não tem diferença porque todo mundo é brasileiro acima de tudo, graças a Deus. Preto aqui é bem tratado, tem o mesmo direito que a gen-

te tem. Tanto é que, quando se esforça, ele sobe na vida como qualquer um. Conheço um que é médico; educadíssimo, culto, elegante e com umas feições tão finas [...]. Nem parece preto (Gonzalez, 1984, p. 226).

A realidade do racismo é abordada no trabalho de Florestan Fernandes e outros/as. Aqui, temos uma quebra de paradigma que questiona os discursos da democracia racial. Nele, surgem e são divulgados, academicamente, os primeiros indícios da desigualdade racial e racismo no Brasil, vivenciadas por milhões de negros(as) em seu cotidiano. Neste sentido, contrariando as ideias de Gilberto Freire, Florestan Fernandes, nos anos 50 e 60, segundo Telles (2003), traz à luz estudos que enfatizam as desigualdades entre brancos e negros no país, especialmente em São Paulo. Os resultados eram oriundos de um projeto patrocinado pela Unesco (United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization). Às voltas com a segunda guerra mundial, ocorrida por questões raciais, a instituição patrocinou um projeto no Brasil, coordenado por Roger Bastide e Florestan Fernandes em São Paulo e L. A. Costa no Rio de Janeiro, para compreender como ocorreria a democracia racial brasileira, todos/as brasileiros/as viveriam sem preconceito e com igualdade de oportunidades. Os resultados mostram que além de preconceito racial, há diferenças entre as três raças mencionadas anteriormente.

Outros pesquisadores passaram a apresentar estudos que demonstraram que os resultados trazidos por Florestan Fernandes não se referem apenas ao passado, eles ainda são atuais. O censo de 1996, por exemplo, mostra essa desigualdade e argumenta que a forma como a escravidão e a abolição ocorreram no Brasil acarretou as desigualdades sociais que prevalecem na sociedade até o presente. Nos campos de renda, de escolaridade, de habitação, acesso à educação, pretos e pardos, há uma diferença significativa com os brancos. Naquela época, esses dados começavam a mostrar uma realidade contrária à democracia racial tão propagada e elogiada durante o Estado Novo.

Em relação à questão racial brasileira, Telles (2003, p. 16) afirma que a sociedade em que estamos entende que “a raça no Brasil se ba-

seja principalmente na cor da pele de uma pessoa e sua aparência física e não na descendência africana”. Essa percepção está naturalizada e pode ser observada em ações diárias no cotidiano, como por exemplo: professores embranquecerem seus alunos negros que se destacam ou enegrecerem aqueles cujo desempenho escolar seria considerado insatisfatório; negros/as que compram carros caros serem constantemente abordados pela polícia etc. Acrescentamos aqui reportagens nas mídias diversas brasileiras que retrataram, por exemplo, com surpresa a vitória de um presidente negro, enfatizando sua ‘boa formação’ ou a visita da família Obama ao Brasil, destacando as roupas e a ‘boa educação’ de todos. Ou ainda o homicídio de jovens negros moradores de lugares desfavorecidos como as favelas ou periferias do país.

Neste emaranhado de discursos sobre negros/as, também encontramos os de negritude, ou seja, de valorização de corpos negros e luta por direitos específicos para esta população. A partir dos anos 90, temos o primeiro SOS Racismo, segundo Telles (2003). Com ele passamos a ter acesso às situações de discriminação vivenciadas por muitos negros em seu cotidiano; começaria o processo de desconstrução dos discursos e dos efeitos da democracia racial, ainda arraigada e naturalizada nos discursos de muitos brasileiros. A partir desse momento, passamos a ver na mídia notícias sobre o racismo, antes nunca divulgadas. Denúncias da mídia e principalmente das ONGs e Movimentos Sociais mostram que a democracia racial começaria a ser questionada. Nesta mesma época, no meio acadêmico começam a proliferar pesquisas cujo tema raça passa a ser central.

Em 1995, foi criado o GTI –Grupo Trabalho Interministerial– para o desenvolvimento de políticas públicas de valorização da população negra. Nos governos Fernando Henrique Cardoso e Luiz Inácio Lula da Silva, temos a confirmação oficial do governo de que o Brasil não seria a democracia racial propagada durante séculos, é sim um país de racismo velado e cordial, onde as oportunidades de crescimento passam também pela questão racial, além de gênero, sexualidade e classe social, contrariando assim, a perspectiva eurocêntrica de conhecimento para

a qual, de acordo com Grosfoguel (2008, p. 119), “o lugar epistémico étnico-racial/sexual/de género e o sujeito enunciativo encontram-se, sempre, desvinculados”. Para o autor, quando há esse desligamento temos o mito sobre um conhecimento verdadeiro e universal, assim, ocultando “não só aquele que fala como também o lugar epistémico geopolítico e corpo-político das estruturas de poder/conhecimento colonial, a partir do qual o sujeito se pronuncia” (Grosfoguel, 2008, p. 119).

A partir do final do século xx e início de XXI, a sociedade brasileira tem sido construída por outros discursos sobre negros e negras, os discursos de valorização de tais corpos, combate ao preconceito e a discriminação racial. Além disso, é possível observar ações que buscam dar igualdade de oportunidade a negros e negras, como a implantação da lei que implementa as cotas para negros(as) de baixa renda ingressem nas universidades públicas e em concursos públicos federais. Essa ação fez com que alguns governos estaduais também implantassem as cotas raciais em algumas universidades estaduais como a Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), por exemplo. Acrescenta-se a isso a implantação da lei 10.639, promulgada doze anos atrás, que impõe a obrigatoriedade de inserção de conteúdos relacionados à história da África e da cultura afro brasileira em currículos escolares de todas as redes de ensino do país, principalmente nas disciplinas História, Literatura e Artes. Outros exemplos podem ser vistos pelas diversas ações de vários Movimentos Negros e Coletivos para Mulheres negras que atuam também nos espaços online, ampliando dessa forma sua visibilidade, contando outras narrativas e fortalecendo as denúncias contra o racismo etc.

Os Movimentos Sociais Negros e Coletivos para Mulheres Negras

Segundo Domingues (2007) e ao contrário de muitos livros de História, os Movimentos Sociais voltados para negros e negras surgiram no Brasil

logo após abolição, 1889, em uma tentativa de reverter a ausência de políticas públicas de inclusão e a marginalização desta parcela da população:

libertos, ex-escravos e seus descendentes instituíram os movimentos de mobilização racial negra no Brasil, criando inicialmente dezenas de grupos (grêmios, clubes ou associações) em alguns estados da nação (Domingues, 2007, p. 103).

De acordo com o autor, muitos movimentos sociais surgiram no país no século xx, alguns registros são: em São Paulo, tivemos, em 1902, o Club 13 de Maio dos Homens Pretos; em 1903, o Centro Literário dos Homens de Cor; em 1906, a Sociedade Propugnadora 13 de Maio; em 1908, o Centro Cultural Henrique Dias; em 1915, a Sociedade União Cívica dos Homens de Cor; em 1917, a Associação Protetora dos Brasileiros Pretos; em 1987, Clube 28 de Setembro. Já no Rio de Janeiro, o Centro da Federação dos Homens de Cor, por volta de 1914. Outros registros de Movimentos Negros, estão localizados no Sul do país, como em Pelotas/RS, em 1981, a Sociedade Progresso da Raça Africana; em Lages/SC, 1918, o Centro Cívico Cruz e Souza (1918). Podemos observar que há tempos negros e negras em contexto brasileiro lutam pela igualdade de oportunidades e direitos, desconstruindo o discurso de que eles/as eram pacíficos e aceitaram os efeitos da escravidão em suas vidas sem luta, protesto e contestação, a Revolta da Chibata é um exemplo disso, nela, um grupo de marinheiros liderado por João Chibata, conhecido por almirante negro, lutou contra as punições físicas ocorridas dentro de navios brasileiros, na época de 1910.

Dentre os Movimentos Sociais, citamos a Frente Negra Brasileira (FBN), um movimento social composto por mulheres negras e homens negros que exerceu um relevante papel nas conquistas em prol de pessoas negras. Conforme Telles (2003, p. 55), durante a ditadura, Vargas, reconhecendo o apoio da Frente Negra Brasileira (FBN) –primeira organização com tendências nacionalistas e anti-imigrantes que “buscou integrar o negro à sociedade brasileira através da mobilidade social”–

iniciou reformas que buscavam proteger o trabalhador da competição com o imigrante, “assegurando assim que um grande número de negros e mulatos ingressassem na crescente força de trabalho pela primeira vez e dando-lhes preferência para empregos governamentais”. Com a ditadura, segundo Domingues, muitos movimentos negros foram desarticulados pelo governo militar que os acusava de serem um problema, ao exporem um problema que, afinal, não existia.

Com o Brasil de volta à democracia, anos 80, os Movimentos Negros puderam denunciar o preconceito racial e exigir políticas públicas voltadas para essas pessoas negras. Surgem outros movimentos e grupos que lutam pela igualdade de oportunidade para negros/as e políticas públicas para essa população. Leis antirracistas e feministas passam a ser contempladas pela Constituição de 1988. Movimento Negro Unificado exerceu um importante papel neste período, acompanhado de vários outros movimentos pelo país. Neste espaço, destacamos os coletivos femininos que conforme Carneiro (2003, p. 117), são um dos mais respeitados do mundo “e referência fundamental em certos temas do interesse das mulheres no plano internacional”.

Segundo a mesma autora, os coletivos femininos apresentam as melhores performances entre os movimentos. Isso pode ser observado pela ação de tais coletivos nos encaminhamentos da Constituição de 1988, cujas propostas foram em 80% aceitas, alterando, dessa forma, o “o *status* jurídico das mulheres no Brasil” (Carneiro, 2003, p. 117). Mencionamos ainda as contribuições para a criação de órgãos direcionados para o desenvolvimento de políticas públicas de promoção de igualdade de gênero e combate à discriminação contra as mulheres; assim, luta contra a violência sexual e doméstica passa a ser de domínio público, deixando, dessa forma, de ser assunto privado. As ações de tais coletivos resultaram, por exemplo, na abertura de Delegacias Especializadas em atendimento à Mulheres, abrigos institucionais para proteção de tais mulheres etc. No site Mapa¹⁴ de Coletivo para Mulheres –MAMU–

14 Para maiores informações, acessar <http://www.mamu.net.br>.

podemos observar que há Movimentos para mulheres em quase todos os estados:

FIGURA 1: MAPA DE COLETIVOS PARA MULHERES



“São memoráveis, para as feministas, o protagonismo que tiveram nas lutas pela anistia, por creche (uma necessidade precípua das mulheres de classes populares), na luta pela descriminalização do aborto que penaliza, inegavelmente, as mulheres de baixa renda, que o fazem em condições de precariedade e determinam em grande parte os índices de mortalidade materna existentes no país; entre outras ações” (Carneiro, 2003, p. 118).

Apesar das conquistas realizadas pelos coletivos feministas, a questão racial é um aspecto que diferencia as mulheres negras das não-negras. Com os efeitos das diferenças marcadas pela questão racial, gênero e classe social, as mulheres negras passam a questionar, dentro dos movimentos feministas, as contradições e as desigualdades que trazem o racismo. Segundo Hooks,

o racismo abunda nos textos de feministas brancas, reforçando a supremacia branca e negando a possibilidade de que as mulheres se conectem politicamente cruzando fronteiras étnicas e raciais. A recusa feminista, no passado, a chamar a atenção para hierarquias raciais e as atacar, suprimiu a conexão entre raça e classe (2015, p. 195).

Considerando Marcos (2010), podemos dizer que não há um feminismo único e sim multifacetado e cada um dele visa a atender as demandas particulares de grupos de mulheres. Neste sentido, há demandas para as mulheres negras que são distintas das mulheres brancas e das mulheres indígenas, por exemplo. A segunda ocupa e é construída cultural, social, histórica, discursiva e performativamente em posição de superioridade à primeira. Observando os dados do IBGE de vários anos, as mulheres negras continuam ocupando a lugar mais desprivilegiado na pirâmide social; seus salários são os menores comparados aos mesmos cargos e salários das mulheres brancas. Segundo Melo & Moita:

De acordo com os estudos de Venturi & Recaman (2009), as desigualdades entre brancas e negras estão em todos os campos da sociedade. Além disso, segundo Ribeiro (2009:89), a perpetuação do machismo e do racismo produz diversos “estigmas de objeto sexual, serviço e subserviência” sobre estas mulheres (2013, p. 238).

Assim, conforme Carneiro (2003), com outras demandas e particularidades específicas, muitas mulheres começam a participar de coletivos específicos para mulheres negras, lutando pela legitimidade e direitos de e para seus corpos negros femininos. Alguns resultados dessas lutas são visíveis em programas e agendas específicas para mulheres negras como o projeto de Lei no. 209/91, que regulamentou a questão da esterilização; o reconhecimento da anemia falciforme e medidas para detectá-la logo após o parto; cotas para negros/as no ingresso em universidades públicas e concursos públicos federais, etc.

Na luta para enegrecer os coletivos de mulheres, observamos que as TICs podem ajudar a construir esse espaço de espaço para os coletivos de mulheres negras. Na web, eles ganham mais visibilidade e legitimidade, notoriedade, atingem um número maior de pessoas, além de extrapolar as fronteiras dos movimentos, de raça, gênero, sexualidade e classe. A rede passa a ser um espaço do híbrido e da esperança para quem milita ou luta por igualdade de direitos de gênero e raça.

A Web como espaço de esperança para Coletivos de Mulheres Negras

Partindo da proposta de Giddens (1991) e Santos (2004) de que estamos em um momento de reflexão sobre nós mesmos e que as fronteiras já não são mais as mesmas, compreendemos que a web é um espaço do híbrido, do contraditório, da resistência e também da esperança. Neste sentido, é importante salientar que nela, pessoas podem lutar pelos direitos, militar em favor de minorias sem o receio de terem suas faces físicas atingidas e agredidas, além de propor a reinvenção da vida social em seus espaços de militância, procurando questionar também os ideais modernos.

Conforme Martin (2008), vivemos, atualmente, em sociedades permeadas pelo digital, cujas interações e comunicação são mediadas por ferramentas tecnológicas variadas. Com a influência das TICs, as concepções de letramento digital sofreram mudanças, surgindo, assim os novos letramentos digitais que englobariam formas de práticas textuais pós-tipografia, segundo Martin (2008, p. 163) e Lankshear & Knobel (2003). Para Brockmeier e Oslon (2009), não há uma episteme única em se tratando de letramentos digitais e nem um consenso sobre seus sentidos. As várias áreas do saber discutem o tema e o termo apresenta conceituações novas e diversas. Aqui, os novos letramentos digitais são “práticas sociais nos quais textos (trechos significativos de linguagem) são construídos, transmitidos, recebidos, modificados, compartilhados

(e engajados de outras formas) por meio de processos que empregam códigos digitalizados eletronicamente” (Dobson & Willinsky, 2009, p. 298).

Além disso, o computador, o smartphone, o tablet deixariam de ser equipamentos frios e distantes para serem lugares em que as pessoas podem ser desconstruídas, reinventadas e construídas tanto pelos recursos semióticos, como pela colaboração do outro. Assim, na web 2.0, que propicia o acesso a diversos recursos semióticos, antes inimagináveis, o usuário é o centro (Arriazu *et al.*, 2008). Para esses autores, como qualquer objeto sociotécnico, a web 2.0 tem uma dimensão performativa que ainda é ignorada nas pesquisas científicas:

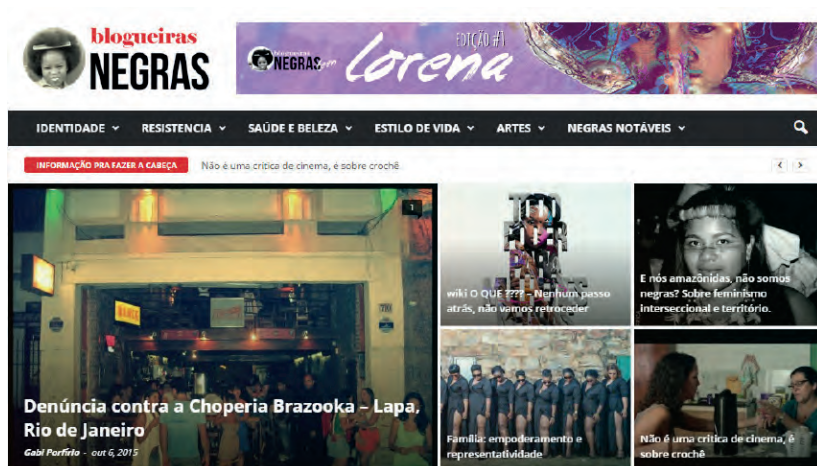
Una buena parte de los trabajos académicos, sin embargo, no parecen interesados por ese proceso impredecible por el cual un objeto como ese llega a ser. Unos pecan por exceso, al dar por sentado algo que puede desvanecerse en cualquier momento (¿alguien recuerda cuando se hablaba insistentemente de la “internet 2”?), y otros, por defecto, por no reconocer la solidez de los objetos y actores que se arremolinan en ese proceso de materialización de una entidad (Arriazu *et al.*, 2008, p. 205).

Além desse aspecto, a participação do coletivo é outra característica da web 2.0 que, segundo Arriazu *et al.* (2008) se materializa nos espaços virtuais. Alguns exemplos são as antigas comunidades da *Orkut*, os grupos no *Facebook*, os blogs de coletivos etc. que discutem e militam em prol de um bem comum. Inserimos neste contexto, alguns Coletivos de Mulheres Negras que se apropriaram da web para lutar pelas mulheres negras. Assim, nela, grupos, comunidades e movimentos podem transgredir, ou seja, quebrar barreiras, contestar e não aceitar as normalizações ou as dicotomias propostas pela Modernidade. Neste contexto, transgredir, conforme Hooks,

é mover-se para além das fronteiras, o direito de escolher, de dizer a verdade e de exercer a consciência crítica, o direito de escolher, de reconhecer as limitações, a mudança de paradigmas e o desejo de conhecer para além do que está imediatamente perceptível (1994, p. 13).

O Blogueiras Negras, por exemplo, é um blog, constituído por um grupo de mulheres negras, que tem como objetivo discutir sobre as questões feministas e negras; o movimento compartilha suas ideias e posicionamentos por meio de um blog, uma página e um grupo no Facebook, além do Twitter. Por outro lado, estas redes sociais pertencem à companhias privadas que armazenam, podem manipular os dados de tais coletivos e colocá-las na vigilância digital, assim, dependendo da temática tratada os perfis de tais coletivos estão sujeitos a serem bloqueados etc. Por esses espaços online, as blogueiras expõem suas opiniões sobre as questões de gênero, raça e sexualidade e lutam contra o racismo. As postagens no blog são compartilhadas por muitos nas redes sociais e pessoas que não pertencem a movimentos sociais podem ler e ter acesso às informações, antes fechada nos próprios movimentos sociais. Na figura a seguir, temos a página inicial do Coletivo e algumas temáticas abordadas:

FIGURA 2: PÁGINA INICIAL BLOGUEIRAS NEGRAS



É possível observar que o blog apresenta um menu na horizontal com títulos como identidade, resistência, saúde e beleza, estilo de vida, artes e negras notáveis. Acima desse menu, temos o nome Blogueiras

Negras e uma imagem de uma mulher negra com os cabelos crespos soltos, conforme Costa (ano), o cabelo da mulher negra de muitos questionamentos na sociedade brasileira. Deixá-lo ao natural e solta indicaria sinal de reconhecimento dos discursos de negritude, ou seja, de valorização de negras/os. Observamos um menu acima do título do blog com os símbolos das redes sociais de algumas redes sociais, assim, as participantes podem compartilhar o blog e/ou entrar em contato com a idealizadoras do mesmo.

Um aspecto interessante é a imagem lilás com um rosto negro logo ao lado do Blogueiras Negras, ao clicar ali, abre-se uma Blogueiras Negras Teen destinado às adolescentes e temáticas que interessam a esse grupo específico, com um design, layout, temáticas e linguagens diferenciados do Blogueiras Negras:

FIGURA 3: PÁGINA INICIAL BLOGUEIRAS NEGRAS TEEN



Ao idealizarem dois espaços para mulheres negras e adolescentes, o Blogueiras Negras possibilita, considerando Castells (1999), novas formas históricas de interação, transformação e controle social. Nesse espaço, tanto mulheres como adolescentes negras encontram um lugar para tratar de assuntos que lhe são caros, respeitando as questões de

gênero, raça, sexualidade, classe social etc. Em ambos os espaços as mulheres são empoderadas e sem receio de suas faces físicas serem atingidas. Nos dois espaços, as questões de gênero são tratadas e há espaço para denúncias de racismo e violência contra as mulheres. As publicações deste coletivo são compartilhadas por outros sites que não focam a questão da luta das mulheres negras. Isso demonstra que a temática tratada no espaço específico para mulheres negras transborda o lugar para o qual foi planejada, sendo compartilhada, por exemplo, no site Pragmatismo Político, um site voltado para discutir temáticas gerais.

Já o coletivo e ONG Geledés Instituto da Mulher Negra, criado em 30 de abril de 1988, é uma organização situada na cidade de São Paulo voltada mulheres negras que visa a lutar contra o racismo, o sexismo e a valorização de mulheres negras. Contudo, faz uso da web para militar, discutir, apresentar projetos e expor questões de gênero e raça. Na página do coletivo é possível observar seus objetivos e propostas:

FIGURA 4: O QUE FAZEMOS? GELEDÉS



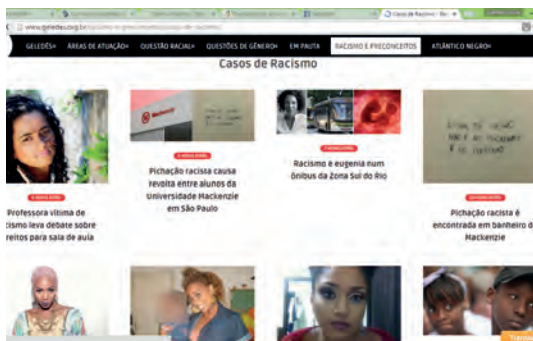
Considerando a perspectiva de Zibechi (2015, p. 1) sobre a comunicação é compreendida como uma forma de oprimidos se articularem e lutarem por direitos. Segundo, ele:

La comunicación ha sido y sigue siendo la forma como los oprimidos coordinan y articulan sus comportamientos, ya sea para resistir a los opresores o para desafiar la dominación. El carácter de los movimientos sociales -movimientos institucionales o de sociedades en movimiento- determina el tipo de comunicación que establecen, pero la existencia de espacios de intercomunicación fuera del control de las elites (Scott, 2000), ha sido y sigue siendo una de las claves del nacimiento y la expansión de la actividad colectiva (2015, p. 1).

Embasados na citação mencionada acima, e, pensando, especificamente, na web, ela aqui é também compreendida como um meio que pode contribuir para que os movimentos sociais de mulheres negras continuem sendo um espaço de luta, resistência e esperança. Por meio da web 2.0, os coletivos de mulheres negras publicam suas propostas, denunciam sexismo, racismo, violência contra a mulher, lançam moda para mulheres negras, valorizam os corpos e cabelos de mulheres negras, desconstruem discursos de hipersexualização dessa mulher e tornam para muitas delas um espaço de esperança, sem o controle de suas vozes ou posicionamentos. Além disso, observamos também a questão da representatividade, tão caras, a tais mulheres negras.

Se olharmos para esses espaços virtuais, as participantes podem, sem sair de suas casas, abordar temas como: sexualidade, maternidade, aborto e raça, gênero, racismo, sexismo, etc. Há ainda a possibilidade de exigirem e conseguirem mudanças sociais significativas como, por exemplo, a denúncia de vários casos de racismos que os coletivos de mulheres denunciam, como podemos observar na página do Geledés a seguir. Tais iniciativas podem incentivar mais mulheres negras e denunciarem as situações discriminatórias e frequentes em muitas cidades brasileiras. Podemos perceber na figura 5, algumas situações de racismo que são relatadas:

FIGURA 5: DENÚNCIAS DE RACISMO NO SITE DO GELEDÉS



De acordo com Moita (2010, p. 398), “a tela do computador deixa de ser somente um local onde se busca informação e passa a ser principalmente um lugar de construção, de disputa, de contestação de significados” e também de denúncia, militância e luta. Tais aspectos são percebidos na coluna violência do Blogueiras Negras; ali são denunciadas ações de violências contra mulheres, lésbicas, transgêneras negras. No blog citado, observamos a inclusão de lésbicas e transgêneras, mostrando assim a intersecção de categorias como raça, gênero e sexualidade. Neste espaço, esses corpos encontram um lugar de esperança:

FIGURA 6: ESPAÇO DE RESISTÊNCIA BLOGUEIRAS NEGRAS



Os avanços tecnológicos nos propiciam o acesso a recursos semióticos que podem possibilitar interagir com o/a outro/a sem restrições de tempo e de espaço. Com os novos letramentos digitais, colocamos nosso foco na web 2.0 e nos efeitos discursivos que tais dispositivos semióticos podem propiciar à vida de sujeitos sociais. Sendo assim, segundo Jenkins (2008, p. 43), “[...] entretenimento não é a única coisa que flui [...]. Nossas vidas, relacionamentos, memórias, fantasias e desejos também fluem pelos canais da mídia”. Salientamos também que a web é também um lugar em que transgressões, mudanças e transformações acontecem, um exemplo disso, é a visibilidade que os coletivos aqui citados alcançam e a importância de suas ações para as mulheres e adolescentes negras e para toda a comunidade negra.

Seguindo a mesma proposta de se ter um espaço para denúncias etc. o Blogueiras Negras Teen, também o faz na seção “Olha o Respeito”, em que são tratadas temáticas sobre o respeito a adolescentes, empoderando-as:

FIGURA 7: OLHA O RESPEITO DO BLOGUEIRAS NEGRAS TEEN



Nestes espaços online, as pessoas se apropriam de diversas TICs e de recursos da web 2.0 e, ao assim fazerem, encontram outras possibilidades de contar histórias sobre quem são e acesso a outras histórias não estereotipadas sobre os corpos negros. Além disso, o silêncio imposto a tais corpos na Modernidade é quebrado com as histórias trazidas pelos coletivos e pelas lutas travadas por esses movimentos.

Considerações Finais

Considerando as questões raciais à brasileira mencionadas anteriormente, podemos observar que a luta de Coletivos Femininos é grande e complexa. O Brasil, cuja extensão geográfica é considerável, apresenta particularidades raciais e sociais, dependendo de cada estado. Observamos que as discussões raciais têm crescido, sensivelmente, com os avanços tecnológicos e com a web 2.0. Denúncias de racismos e textos diversos que valorizam os corpos negros são encontrados em vários perfis e páginas nas redes sociais. Neste sentido, os Coletivos de Mulheres Negras têm expandido seus espaços de contestação e de luta em prol de negros/as. Ao mesmo tempo em que encontramos posts que ofendem racialmente negros/as, temos os coletivos entrando em ação e promovendo ações de combate e valorizando ações que tragam negras/os para o centro.

Neste sentido, as redes sociais têm propiciado um espaço de discussão, debates, denúncias e lugar de muitas narrativas de negros e negras, inexistentes no passado. Assim, protegidos também pelas telas do computador, esses corpos passam a ser construídos social, discursiva, histórica e performativamente como sujeitos. Os *posts* dos Coletivos são compartilhados por muitos e muitas, transformando desde o agora a situação racial no Brasil. Os coletivos de mulheres negras e negros passam, também, pela web a serem legitimados e seus discursos geram debates acalorados dentro de seus próprios grupos, mas fora deles também. Nesse sentido, a web tem sido o espaço do híbrido (Melo,

2014; Moita, 2014), em outras palavras, um espaço onde são destilados preconceitos raciais, mas principalmente, um lugar de contestação, de resistência, de luta; enfim, um lugar de esperança e de outras histórias (Adichie, 2012).

Referências bibliográficas

- Adichie, C. (2009). *The danger of a single story*. Recuperado de <http://www.youtube.com/watch?v=D9Ihs241zeg>.
- Arriazú, R. et al. (2008). Instalados en la Cresta de la Web 2.0? Cinco autores en busca de la big.two.dot.zero. En I. Sabada & A. Gordo (orgs). *Cultura Digital y Movimientos Sociales*. Madrid: Catarata.
- Butler, J. (1997). *Excitable Speech: a politics of the performative*. New York: Routledge.
- Butler, J. (1988). Performative acts and gender constitution: an essay in phenomenology and feminist theory. *Theatre Journal*, 40 (4), 519-531.
- Carneiro, S. (2003). Mulheres em movimento. *Estudos Avançados*. 17 (49), 117-133.
- Castells, M. (2000). *A sociedade em rede*. São Paulo: Paz e Terra.
- Caufield, S. (1996). Raça, Sexo e Casamento: Crimes Sexuais no Rio de Janeiro 1918- 1940. *Afro-Ásia*, 18, 125-164.
- Domingues, P. (2007). Movimento negro: alguns apontamentos históricos. *Tempo*. 12 (23), 100-122.
- Foucault, M. (2010). *Os Anormais*. SP: Martins Fontes.
- Giddens, A. (1991). *As consequências da modernidade*. São Paulo: Ed. da UNESP.
- Gonzales, L. (1984). Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, 223-244.
- Grosfoguel, R. (2008). Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 115-147.
- Henrique, C. (2007). Reconstrução: uma abordagem sócio-histórica sobre o racismo à brasileira. *Revista Urutáguá, Maringá*, 12, 1-11.
- Hooks, B. (1994). *Teaching to Transgress: Education as the Practice of Freedom*. New York: Routledge.
- Hooks, B. (2015). Mulheres negras: moldando a teoria feminista. *Revista Brasileira de Ciência Política*, 16, 193-210.
- Jenkins, H. (2008). *Cultura da convergência*. São Paulo: Aleph.
- Marcos, S. (2010). *Cruzando Fronteras: mujeres indígenas e feminismos abajo y a la izquierda*. Chiapas: SCLC.
- Martin, A. (2008). Digital Literacy and the “Digital Society”. En: Lankshear, C.; Knobel, M. (Orgs). *Digital Literacies: Concepts, Policies and Practices* (pp. 151-176). New York: Peter Lang.
- Melo, G. & Moita, L. P. (2013). As performances discursivo-identitárias de mulheres negras em uma comunidade para negros na Orkut. *Delta*, 29, 237-265.

- Melo, G. & Moita, L. P. (2014a). A performance narrativa de uma blogueira: “tornando-se preta em um segundo nascimento”. *Alfa Revista Linguística*, 58, 541-56.
- Melo, G. & Moita, L. P. (2014b). Ordens de indexicalidade mobilizadas nas performances discursivas de um garoto de programa: ser negro e homoerótico. *Lingua(gem) em Discurso*, 14 (3). 653-673.
- Melo, G. (2015). As ordens de indexicalidade sobre ensino de inglês e raça mobilizadas na narrativa de uma professora de língua inglesa. En: Aparecida, de Jesus Ferreira. (Org.). *Narrativas Autobiográficas de Identidades Sociais de Raça, Gênero, Sexualidade e Classe em Estudos da Linguagem* (pp. 161-184). Campinas: Pontes Editores.
- Moita, L. P. (2010). Os novos letramentos digitais como lugares de construção de ativismo político sobre sexualidade e gênero. *Trab. Ling. Aplicada*, 49(2), 393-417.
- Munanga, K. (1986). *Negritude Usos e Sentidos*. São Paulo: Ática.
- Rampton, B. (2006). Late modern language, interaction and schooling. En: Rampton, B. (ed.) *Language in late modernity: interaction in an urban school* (pp. 1-38). Cambridge: Cambridge Press.
- Sabada, I & Gordo, A. (2008). Introducción. La Tecnología ES política por otros medios. En: Sabada, I & Gordo, A. (orgs). *Cultura Digital y Movimientos Sociales* (pp. 9-23). Madrid: Catarata.
- Santos, B. de S. (2004). Do pós-moderno ao pós-colonial e para além de um e outro. Coimbra, Conferência de abertura ao VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais.
- Sodré, M. (1999). *Claros e Escuros*. Rio de Janeiro: Vozes.
- Telles, E. (2003). *Racismo à Brasileira: Uma Nova Perspectiva Sociológica*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- Unesco. (2010). *História geral da África, III: África do século VII ao XI*. FASEI, M. E (ed.). Brasília: Unesco.
- Venturini, G. & Recamán, M. (2009). Introdução: As Mulheres Brasileiras no Início do Século XXI. En G. Venturini & M. Recamán (orgs). *Mulher Brasileira nos Espaços Públicos e Privados* (pp. 15-30). SP: Editora Fundação Perseu Abramo.
- Zibechi, R. (2007). *Los movimientos sociales como sujetos de la comunicación. América Latina en movimiento*. Recuperado de <http://www.alainet.org/es/active/23062>.

Dinâmicas de solidariedade e ativismo digital: o internacionalismo em torno da política mexicana

Livia Moreira de Alcântara

Introdução

O internacionalismo e a solidariedade, entendidos como relações construídas na luta política com o objetivo de transformar as situações de opressão e desigualdade (Featherstone, 2012), são algo presente na história dos movimentos sociais. Nas últimas décadas, com a aceleração do processo de globalização (Bringel & Domingues, 2015; Bringel & Gohn, 2012; Tarrow, 2005), as dinâmicas internacionalismo têm sofrido transformações e diferentes “padrões de contestação globais” (Bringel, 2015) podem ser encontrados. Como exemplo, podemos citar, desde as Internacionais Comunistas (Vieira, 2011), caso mais clássico, até o internacionalismo das Organizações Não Governamentais (ONGs) (Ibarra & Varona, 2004; Keck & Sikkink, 1998), a rede de solidariedade transnacional ao Neozapatismo (Angelis, 2005; Rovira, 2009), as articulações entre os Movimentos Antiglobalização (Antentas, 2015), dentre outros.

Esse trabalho problematiza a solidariedade internacionalista contemporânea a partir de um caso específico: as ações de solidariedade protagonizadas por migrantes mexicanos em trono de três ondas de mobilizações: a campanha *México por la Paz con Justicia y Dignidad* (2011), as mobilizações que ficaram conhecidas como movimento *Yo-Soy132* (2012) e as ações por *Ayotzinapa* (2014/2015). Essas mobilizações estiveram relacionadas a acontecimentos específicos dentro do contexto mexicano, que envolvem, de forma geral, uma discussão sobre a violência e a corrupção estatal, bem como, uma crítica à democracia mexicana e à sua vinculação com o sistema capitalista. O foco desse artigo é apenas as expressões de solidariedades realizadas no exterior em prol dos movimentos, ações e mobilizações ocorridas no México.

Além disso, esse artigo analisa a solidariedade a partir de um elemento transversal às práticas dos movimentos sociais: a comunicação. Essa tem sido um eixo importante de análise do ativismo contemporâneo e vem sendo relacionada às dinâmicas organizacionais, à geração de identidade coletiva, à criação de novos repertórios de ação e aos processos de difusão dos protestos, para citar alguns exemplos. Porém, poucos estudos vêm se dedicando a compreender o papel da comunicação na geração de conexões de solidariedade entre os movimentos, embora haja exceções importantes, como o trabalho de Perli (2013) sobre a comunicação internacionalista do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra e o livro de Keck & Sikkink (1998), sobre as estratégias comunicativas das ONGs. Essa discussão também é tangenciada nas pesquisas sobre as ferramentas e estratégias comunicativas do “ativismo transnacional”, como as que buscaram compreender o papel das plataformas comunicativas organização do Movimento Antiglobalização (Maiba, 2005) e está presente nos estudos que focam nos mecanismos que permitem internacionalização dos movimentos sociais no mundo globalizado (Chabot, 2010; Tarrow, 2010). De forma mais específica, alguns autores, como Stalder (2013) e Rovira (2009, 2014), vem lançando o desafio de entender a influência da internet e outras tecnologias digitais de comunicação na conformação das dinâmicas de solidariedade.

Em diálogo com essas contribuições, busco compreender qual o papel das redes sociais digitais na construção das relações de solidariedade mexicanas em torno das três ondas de mobilizações citadas.

Na primeira parte do trabalho contextualizo as três ondas de mobilizações mexicanas, destacando suas articulações internacionalistas. Na segunda parte, realizo uma análise da solidariedade mexicana a partir das práticas comunicativas dos ativistas. Para isso, dialogo criticamente, por um lado, com a noção de “solidariedade digital” de Stalder (2013), defendendo uma abordagem menos focada na tecnologia e mais política; e, por outro, com as contribuições de Featherstone (2008, 2012) sobre como pensar as dinâmicas de solidariedade de forma relacional e espacial. Argumento, que para compreender o papel da comunicação digital na mediação das relações de internacionalismo, é necessário ir para além das dinâmicas das ferramentas tecnológicas em si. Realizo então uma análise de algumas práticas comunicativas chaves dos ativistas mexicanos a partir do resgate de duas noções e dos processos os quais elas abordam. Sendo elas: “geografias de solidariedade” (Featherstone, 2008), que permite explorar as conexões entre as lutas localizadas; e “lógica boomerang” (Keck & Sikkink, 1998), que possibilita compreender o processo de criação de canais alternativos de comunicação diante de um contexto de repressão e pouco diálogo entre os movimentos e o Estado.

A reflexão aqui proposta está ancorada na conjugação de duas metodologias principais. A primeira delas refere-se a “observação participante” (Balsiger & Lambelet, 2014) que realizei de março a novembro de 2015, junto ao coletivo de mexicanas e mexicanos da cidade do Rio de Janeiro, período no qual estive envolvida na organização da *Caviana 43 América do Sul por Ayotzinapa*.¹⁵ É importante explicitar que

15 A etnografia foi realizada até o momento apenas no Rio de Janeiro, mas será realizada ainda em outras cidades de outros países. Em seu conjunto as observações participantes a serem feitas pretendem dar conta de estabelecer conexões e relações entre os lugares, antes que abordar um local em profundidade ou construir meras comparações entre eles, conformando assim uma “etnografia multisituada” (Hannerz, 2003).

eu estive inserida nessa articulação desde a condição de estudante de pós-graduação, mulher e brasileira, elementos esses que conformam minhas perspectivas apresentadas nesse trabalho e os limites dela. A segunda metodologia, inspirada na análise de materiais visuais (Doerr & Milman, 2014; Philipps, 2012), refere-se ao exame de cartazes, fotos e vídeos produzidos e publicados pelos coletivos de mexicanas e mexicanos nas redes sociais digitais (sobretudo Facebook e Blogs). Esses materiais foram mapeados a partir das páginas de coletivos de diferentes cidades. Essa análise, nesse primeiro momento da pesquisa, possui um caráter fortemente dedutivo, visto que esse artigo foi estruturado a partir do diálogo com algumas contribuições teóricas; embora também tenha sido moldada e alimentada pela minha experiência junto ao coletivo do Rio de Janeiro. Por fim, também me serviram de fontes de informação complementares, notícias de jornais e revistas.

As três ondas de solidariedade

Nos últimos anos três ondas de protestos protagonizadas por mexicanos e simpatizantes, foram observadas para além das fronteiras do México: a campanha México por *la Paz con Justicia y Dignidad* (2011), o *YoSoy132* (2012) e as mobilizações por *Ayotzinapa* (2014/2015). Em cada um desses momentos, mexicanas e mexicanos residentes em várias partes do mundo, juntamente com outros cidadãos, com algum tipo de relação com o México, se juntaram para protestar sobre questões latentes no debate público mexicano.

É importante assinalar que há uma diferença, já trabalhada por Rovira (2009), de que, para além das redes de solidariedade transnacionais, existem as experiências locais dos movimentos em si, que no caso específico estudado pela autora eram as comunidades indígenas zapatistas. Esse trabalho tem como foco essas redes de solidariedade formadas em torno de “movimentos” mexicanos: no caso do *Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad*, enfoco a campanha *No + Sangre*;

em relação ao *Yosoy132*, destaco a articulação *Yosoy132 Internacional*; e quanto a *Ayotzinapa*, privilegio as mobilizações que ocorreram para além das fronteiras do México. Para além desse esclarecimento, recuero essas três ondas de mobilizações a fim de contextualizá-las.

Em 2011, a campanha *México por la Paz con Justicia y Dignidad* tem início com uma marcha realizada após um chamado do poeta mexicano Javier Sicilia, que teve o seu filho, Juan Francisco Sicilia, assassinado em abril de 2011 pelo crime organizado. O poeta convocou, na ocasião, uma marcha na cidade de Cuernavaca, estado de Morelos, no dia 6 de abril de 2011. Cerca de 40 mil pessoas apareceram vestidas de branco e o chamado gerou uma enorme repercussão (Jacinto, 2011). Diante do contexto de violência, gerado pelo embate entre o crime organizado e a militarização, o chamado deu início ao *Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad*,¹⁶ que convoca uma segunda marcha do dia 5 ao dia 8 de maio de 2011, de Cuernavaca até o Zócalo, região central da Cidade do México (EFE, 2011). Essa segunda marcha tinha o claro objetivo de estabelecer um diálogo entre a sociedade civil mexicana e o poder público. Javier Sicilia propunha que o governo federal assinasse o Pacto Nacional pela Paz.

O movimento realiza também duas caravanas: uma dentro do México e outra nos Estados Unidos. A primeira, nomeada de *Caravana del Consolo*, chega no dia 10 de junho na cidade de Juárez, conhecida pelo alto índice de violência e feminicídio. Tinha como objetivo recolher depoimentos, denúncias e acuações sobre o desaparecimento e o assassinato de familiares. A segunda Caravana ocorreu em agosto de 2012 nos Estados Unidos e tinha como finalidade evidenciar a relação entre a violência da Guerra às Drogas, travada pelo governo de Felipe Calderón e pelos Estados Unidos, como explicita Javier Sicilia para o jornal *El País*: “Vamos a decirle a la población norteamericana que detrás de sus adictos, y detrás de la guerra declarada por su gobierno están nuestros muertos y nuestros desaparecidos” (Camarena, 2012).

¹⁶ O site do movimento encontrava-se fora do ar durante a escrita desse trabalho. Disponível em: <http://movimientoporlapaz.mx/> Acesso em 16 de abril de 2015.

Para além das Caravanas, duas reuniões com o poder público ocorreram e são parte da grande controvérsia com movimentos de cunho mais autonomistas (Azaola, 2012). Os Diálogos Nacionais pela Paz, como ficaram conhecidas, ocorrem em 23 de junho e 14 de outubro de 2011 e terminam sem acordo entre a sociedade civil e o governo.

No panorama nacional e internacional, vários mexicanos/as e solidários à causa, realizam mobilizações em apoio ao movimento nascente. Surge, assim, a campanha *No + Sangre - ¡Basta de Sangre!*, convocada a partir das redes sociais por caricaturistas e jornalistas mexicanos (Montalvo, 2011). A campanha obteve grande repercussão fora do México. Vários coletivos de mexicanas e mexicanos se solidarizam com a causa e realizam ações para denunciar os problemas referentes à Guerra às Drogas e o movimento encabeçado por Javier Sicilia. Nesse panorama, tem origem a *Red Global por la Paz en México*, que articula justamente mexicanos que vivem fora do país, mas querem manifestar contra a violência que assola o México e atinge seus familiares e amigos. Os objetivos da rede estão voltados para a necessidade de agregar e dar visibilidade, ou seja, fazer ressonar as lutas que ocorriam para além do solo mexicano e conectá-las com o país:

Coordinar y darles visibilidad a las distintas actividades que estamos realizando alrededor del mundo, en apoyo al naciente Movimiento de ciudadanos que está tratando de detener nuestra caída al abismo.

Colaborar para que las acciones que realiza el Movimiento en México tengan una mayor resonancia internacional.

Involucrar a la comunidad internacional, informándola e invitándola a hacerse partícipe en nuestra lucha.

Promover y apoyar el surgimiento de nuevos grupos de apoyo en otros lugares del mundo.

Generar propuestas para nuestra grave problemática, a partir de la reflexión que nos permite la distancia.

Unir nuestras voces en todo México y el resto del planeta bajo una convocatoria común: “Mexicanos al grito de paz”.¹⁷

17 Informações retiradas do site da *Red Global por la Paz en México*. Disponível em: <http://www.redglobalpazmexico.org/> Acesso em 16 de abril de 2015.

A ideia de dar visibilidade aos acontecimentos no México e de conectar a grupos de ações internacionais são pontos que aparecem também nas outras articulações posteriores. E nessa tarefa, a comunicação digital, como mostrarei adiante, ocupa um papel importante.

Em 2012 surge o “movimento” *YoSoy132* em repúdio à cobertura midiática sobre o protesto realizado por estudantes da universidade privada (classe média/média alta) Iberoamericana. A manifestação ocorreu na ocasião da visita do então candidato à presidência Enrique Peña Nieto, em 11 de maio de 2012 e tinha como objetivo criticar e rechaçar a sua candidatura. Alguns dos principais meios de comunicação mexicanos, bem como políticos do Partido Revolucionário Institucional (PRI), desqualificaram as e os manifestantes, reportando que esses não eram estudantes e sim ativistas contratados pela oposição. Em resposta a essa falsa afirmação, 131 estudantes disponibilizaram no YouTube, no dia 14 de maio, um vídeo,¹⁸ no qual se apresentavam com suas identidades estudantis. Um internauta comentou o vídeo dizendo: “*Yo-Soy el 132*” e impulsionou a viralização do tema (outras explicações para a viralização do slogan também podem ser encontradas).

Foi então que um grupo de estudantes da Universidade Iberoamericana organizou um protesto, que contou com adesão de outras universidades, contra a política informativa da Televisa. A Televisa é o principal canal de telecomunicações mexicano e estava apoiando, de forma não assumida, o PRI, partido de Peña Nieto, nas eleições presidenciais (Tuckman, 2012). Essa mobilização acabou ganhando repercussão, uma vez que duas sedes da Televisa (em Santa Fe e San Angel) foram cercadas.

Após esse momento de irrupção, inicia-se um processo de organização a partir das assembleias estudantis, que haviam se formado dentro das instituições de ensino. Esses agrupamentos confluem na *Primera Asamblea Universitaria*, que ocorre no dia 30 de maio na Uni-

18 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=P7XbocXsFkI>. Acesso em 19 de fevereiro de 2016.

versidade Nacional Autónoma do México (UNAM), instaurando um período de intercomunicação estudantil. Ocorre então uma pluralização das reivindicações, que se refletiu na criação de diversos grupos de trabalho, que iam desde o combate ao neoliberalismo e aos transgênicos, até a reforma educacional. Ouve também adesão de outros setores da sociedade, para além dos estudantes universitários.

Embora o movimento tivesse uma base estudantil, ele apresentou demandas mais amplas, como democratização dos meios de comunicação e a realização de uma democracia real, em crítica a “falsa democracia” existente. Como desdobramento das suas ações, os ativistas dos *YoSoy132* se inseriram na vigilância do processo eleitoral a fim de evitar fraudes. Esse processo não ocorreu sem conflitos internos, já que o movimento se auto-definia como apartidário. Mas como aponta Saavedra (2014), ele também significou a ampliação de laços de solidariedade com outros setores da sociedade e movimentos. Esses laços estiveram presentes já no momento de realização das assembleias, nas quais havia previsão de encontro com os Indignados espanhóis e com integrantes do Occupy Wall Street (Saavedra, 2014).

Além disso, um dos grupos de trabalhos criados durante as assembleias interuniversitárias foi o *YoSoy132 Internacional*, que tinha como objetivo contatar e reunir os coletivos estrangeiros solidários ao movimento, fazendo uma conexão direta entre os grupos que atuavam dentro do México e fora dele. Chamados de solidariedade internacional também foram enviados, como o vídeo *SOS YoSoy132* (Rovira, 2012) que, através de imagens de violência em distintas partes do mundo, aproxima o México de outras realidades e, ao final, pede que mexicanas, mexicanos e simpatizantes de outros países pressionem as embaixadas do México, desde seus respectivos locais. Tornaram-se virais, por exemplo, vídeos em que esses mexicanos no estrangeiro se apresentavam dizendo o nome e a universidade ao qual pertenciam, assinando ao final: “*YoSoy132*”.

O grupo de trabalho *YoSoy132 Internacional* tornou-se assim um fórum internacional, que reuniu as diversas experiências do exterior

em uma comunidade no Facebook chamada também *YoSoy132 Internacional*. De acordo com a própria descrição no Facebook:

YoSoy132 Internacional es una asamblea local que tiene como objetivos servir de enlace, vinculación e intercambio de información entre el Movimiento YoSoy132 en México y quienes lo apoyen fuera del país. Otra de nuestras tareas es generar espacios para la difusión de noticias, actividades, eventos, adhesiones y convocatorias relacionados a YoSoy132 fuera del país, así como recopilar las ideas que puedan surgir de comités fuera del país para compartirlas en las asambleas del movimiento en México. Nuestras acciones incluyen la traducción en diversos idiomas de los documentos y medios gráficos como videos; fomentar la comunicación y vínculo en las redes sociales; compartir comunicados, reportes o documentos que se generen en México y en el extranjero; enlazarnos con individuos, grupos y medios de comunicación internacionales; entre otros.

YoSoy132 Internacional fomenta la creación de vínculos y redes de apoyo con grupos cívicos y estudiantiles que trabajen en la defensa de causas sociales justas. Si bien esta es una expresión mexicana, reconocemos que la situación en México no es un evento aislado, sino parte de un fenómeno mundial que busca un cambio. Por lo mismo, queremos impulsar una agenda de solidaridad con otros movimientos internacionales, pues creemos en la importancia de formar uniones en favor de lograr un mundo mejor para nosotros y las nuevas generaciones.¹⁹

A materialização das redes de apoio ao *yosoy132* nesse fórum internacional impulsionou a realização de atividades como a “tradução” de documentos, informações, experiências e a conexão entre os vários protestos de apoio às lutas mexicanas. Tal esforço aparece, por exemplo, no mapeamento das mobilizações e ações ocorridas fora do México, que foram listadas no grupo do Facebook e no blog do *YoSoy132 Internacional*:

19 Disponível em: <https://www.facebook.com/groups/LaLegionExtranjera/>. Acesso em 16 de abril de 2015.

FIGURA 8 - MAPEAMENTO DAS MOBILIZAÇÕES INTERNACIONAIS REALIZADA PELO BLOG YO SOY 132 INTERNACIONAL.²⁰



Embora não se possa afirmar que as manifestações representadas no mapa ocorreram apenas nesses lugares assinalados e nem sobre as características de cada uma delas, é interessante notar que os EUA e a Europa concentraram mais protestos e ações, o que se repete no caso das Caravanas 43 por Ayotzinapa, como explicito à frente.

Quanto aos propósitos, tanto os objetivos da *Red Global por la Paz en México*, quanto do grupo de trabalho *YoSoy132 Internacional* estão delimitados em torno da ideia de que as experiências e reflexões “à distância” são importantes para o desenvolvimento das ações em curso no México. Assim, ambas as iniciativas surgem no intuito de criar um espaço de intercâmbio no qual são visibilizadas informações, ideias, mobilizações, convocatórias, possibilitando a criação de uma “rede” entre os diversos grupos mobilizados no México e em outros países.

²⁰ Disponível em: <https://ys132internacionaltwitter.files.wordpress.com/2012/08/ys132i.jpeg>. Acesso em 03 de julho de 2015.

Uma terceira onda de ações, marcada por protestos e ações em vários países, pode ser identificada a partir do massacre de Ayotzinapa, ocorrido na noite do dia 26 de setembro de 2014, em Iguala, estado de Guerrero. Na ocasião, estudantes da escola Normal Rural Raúl Isidro Burgos, de Ayotzinapa, foram atacados pela polícia. Os estudantes realizavam uma arrecadação de fundos para a participação de um ato na cidade do México, que ocorre em memória do Massacre de Tlatelolco (1968) todos os anos, no dia 2 de outubro. O ataque policial acarretou a morte de três normalistas e outras três pessoas alheias, além de deixar 20 normalistas feridos. 43 estudantes foram sequestrados pela polícia e desaparecidos forçadamente.

As investigações do governo federal mexicano são controversas e concluem que os estudantes foram mortos por um grupo de crime organizado chamado Guerrerros Unidos, ligado ao governo da cidade de Iguala e aos policiais que participaram das ações (Santos, 2014). O Grupo Interdisciplinar de Expertos Independientes (GIEI) da Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) e investigações jornalísticas, como as dirigidas pela jornalista mexicana Anabel Hernandez, têm denunciado que as investigações levadas à cabo pela Procuradoria Geral da República (PGR), possuem muitas lacunas e falhas como, por exemplo, contarem com depoimentos de testemunhas que apresentavam sinais de lesão corporal no momento das declarações (Hernandez & Fisher, 2015; Petrich, 2015).²¹

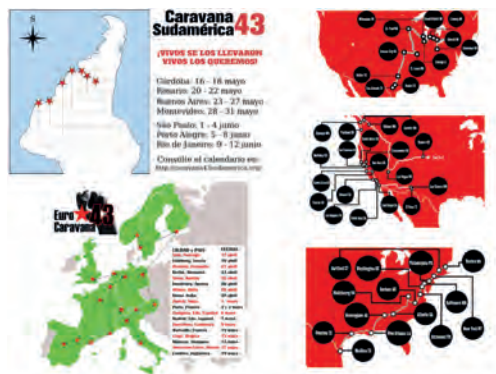
Desde então, tem ocorrido uma comoção global em solidariedade aos parentes das vítimas. A sociedade civil mexicana e internacional têm exigido que a polícia entregue os estudantes com vida. Dentre essas inúmeras ações podemos citar a constituição *Foro Global México y la Herida del Mundo* e as campanhas conhecidas como Caravanas 43. No primeiro caso, diversos acadêmicos de várias partes do mundo se uniram para assinarem a *Carta Abierta desde el extranjero #Ayotzi-*

21 Esse é um caso ainda em aberto. Atualizações sobre o desaparecimento dos 43 normalistas ainda estão ocorrendo.

napaSomosTodos,²² endereçada às autoridades mexicanas. 14 mil pessoas e organizações pertencentes a 85 países assinaram o documento. Tal iniciativa deu início ao *Foro Global México y la Herida del Mundo*,²³ que foi pensado como um espaço para fomentar, alimentar e compartilhar ações em diferentes universidades e espaços públicos ao redor do mundo, informando sobre o caso de Ayotzinapa.

As Caravanas 43 vieram na esteira da repercussão das mobilizações e consistiram na viagem dos parentes dos desaparecidos para diferentes países a fim de pressionar internacionalmente o Estado mexicano a reabrir as investigações. Foram realizadas inúmeras caravanas, com parentes dos diferentes estudantes, que viajaram pelos estados mexicanos, 40 cidades nos Estados Unidos, 3 cidades no Canadá, 18 cidades espalhadas ao longo de 15 países da Europa e 7 cidades em 3 países da América do Sul. Abaixo um apanhado da representação gráfica da realização de três das Caravanas, na primeira coluna o mapa da América do Sul e da Europa e na segunda, três regiões dos Estados Unidos:

FIGURA 9 - CIDADES E CONTINENTES EM QUE OCORRERAM AS CARAVANAS 43: AMÉRICA DO SUL, ESTADOS UNIDOS (TRÊS REGIÕES) E EUROPA. RETIRADO DOS SITES DAS RESPECTIVAS CARAVANAS.



Embora aqui eu aborde as três ondas de mobilizações como parte de um mesmo tipo de internacionalismo, a continuidade entre elas poderia ser levantada apenas como hipótese. Cada uma dessas mobilizações teve seu estopim e desenvolvimento próprio.

No início desse artigo afirmei que as relações de solidariedade internacionalistas contemporâneas têm sido construídas também através da comunicação digital. Na seção seguinte busco mostrar de que forma isso ocorre e quais as implicações disso para a configuração desse internacionalismo mexicano.

2. Solidariedade tecnologicamente mediada

Stalder (2013), em seu livro *Digital Solidarity*, debate o tema da comunicação digital e a solidariedade. Embora sua reflexão soe mais como comentários soltos do que um estudo mais rigoroso, ele traz elementos importantes de serem debatidos. O ator estabelece quatro novas formas de solidariedade, que emergem no meio digital: *commons* (ex: Wikipédia), assembleias (ex: assembleias dos protestos recentes como *Occupy Wall Street* e das mobilizações de junho de 2013 no Brasil), *swarms* (ex: Anonymous) e redes fracas (ex: interações sociais via Facebook). A descrição de cada uma desses tipos é pouco sistemática, vide a variedade da natureza de cada exemplo, que vai desde plataformas de comunicação até interações. O autor também não deixa claro o que cada um desses “tipos” de solidariedade traz de novo, uma vez que eles não são comparados com os “velhos tipos”.

A definição de solidariedade “digital” do autor é igualmente bastante difusa e merece ser retomada porque ajuda a explicitar a posição desse artigo diante dessa interseção entre solidariedade e tecnologias da comunicação. No trabalho de Stalder (2013) não há uma clara definição do que é solidariedade. A pista que o autor deixa, nesse sentido, é sinalizar que o elemento central que dá conteúdo a essas quatro formas de solidariedade é a prática do compartilhamento digital:

Sharing is the making available of a resource to others without the expectation of an immediate or direct return [...] Sharing, as a value, expresses the transformation of the relationship between persons and collectives. As a method, it reduces transaction costs in a context where productive capacity is highly distributed and flexibly linked into projects that come together and dissolve easily (Stalder, 2013, p. 57).

Ao definir o compartilhamento digital como o elemento central da solidariedade digital, o autor acaba delimitando a solidariedade a partir do seu elemento tecnológico. O compartilhamento de recursos e de um horizonte cultural não existe antes mesmo que as tecnologias digitais? Se sim, o que essas tecnologias alteram nesse processo? Essas seriam as perguntas que Stalder (2013) deveria tentar responder. Como não o faz, a mesma crítica que ele utiliza para os termos “web 2.0” e “web social”, pode ser utilizada contra ele. Ou seja, o mais importante não é a tecnologia em si, mas a formação social e cultural construída através das tecnologias. Isso significa que, ao invés entendermos a solidariedade digital como compartilhamento digital, pode ser mais frutífero compreender como a utilização das tecnologias de comunicação afetam a própria construção das relações de solidariedade (como algo além de um compartilhamento de recursos e meios para alcançar um fim).

Para além disso, o autor não tem como objetivo realizar uma discussão política da solidariedade, o que é um dos focos desse trabalho. E, nesse sentido, as discussões de Featherstone (2008, 2012) merecem ser resgatadas e nos ajudam a complexificar a noção de solidariedade no contexto das tecnologias digitais. O autor entende a solidariedade como uma relação que se constrói na luta política a fim de desafiar formas de expressão: “by this term I mean thinking solidarity as a political relation that shapes different ways of challenging oppression and inequalities” (Featherstone, 2012, p. 8).

Ao entender a solidariedade como uma relação, o autor recusa uma percepção dessa como uma simples união de semelhantes e dota-a de um potencial de criatividade. Para ele, a solidariedade produz novas

formas de gerar comunidades políticas e relações entre os espaços, bem como de reformular o terreno do que é politicamente possível e do que deve ser reconhecido como político. Para Featherstone (2012), a solidariedade é construída através de um duplo senso: da ligação de imaginários políticos de diferentes partes do mundo, que são sempre localizáveis; e dos arranjos sociais e relações materiais que conectam esses imaginários. Nesse sentido, a solidariedade não é algo abstrato, é, ao contrário, localizada e forjada em contextos particulares: “There is a dynamics sense here of solidarity as a creative process which speaks to the bringing together of relations and trajectories. This positions solidarity as actively generating and shaping shared values and identifications” (Featherstone, 2012, p. 23).

Ao entender a solidariedade dessa forma, o compartilhamento de recursos e fins por si só, seja ele através do meio digital ou fora desse, não pode ser entendido como uma relação de solidariedade. Devido a isso, a abordagem desse artigo é radicalmente distinta da proposta de Stalder (2013). A partir dessa compreensão política de solidariedade, busco responder, nas duas seguintes subseções, como a utilização das tecnologias digitais pelos ativistas interferem na construção das relações de solidariedade mexicanas.

Conexões simbólicas

Featherstone (2008), em seu livro *Resistance, Space and Political Identities*, explora as “geografias da conexão” ou “geografias da solidariedade” para dar conta do dinamismo e articulação entre as atividades políticas subalternas. A argumentação do autor é construída em busca de revelar formas de resistência subalternas, que são omitidas nas abordagens do processo de globalização focadas nos atores neoliberais e no Estado Nação. Para descortinar essas atividades políticas esquecidas e seu caráter criativo, Featherstone (2008) propõe uma abordagem relacional entre lugar, espaço e política. Para isso, propõe algumas intervenções teóricas, das quais destaco duas.

A primeira delas é uma rejeição da separação entre lugar e espaço. Para ele, é importante não pensar em lugares como locais fixos, tal como sugere essa bifurcação. Ao contrário, pensar nos lugares como algo dinâmico abre a possibilidade de identificarmos as relações generativas entre as atividades políticas de base local e as relações em rede. Em outras palavras, o que o autor sugere é que as atividades políticas são sempre localizáveis e ao mesmo tempo se constituem na conexão dinâmica com outras resistências, também localizáveis.

O segundo deslocamento teórico proposto refere-se à noção de redes. O autor rejeita uma definição de redes como uma organização espacial-política horizontal, como comumente delimitada na literatura sobre ativismo. Para ele, as redes são produto de uma mescla de elementos humanos e não humanos, imersos em relações de poder: “I define networks as the overlapping and contested material, cultural and political flows and circuits that bind different places together through differentiated relations of power” (Featherstone, 2008, p. 4).

Nesse sentido é que o autor entende a solidariedade não como interesses estáticos, mas sim como relações dinâmicas, que são reconfigurados no processo constante de reordenação das redes e das reivindicações: “rather, it situates forms of subaltern agency as generated through ongoing negotiations in the constitution of particular networked social relations and relations between places” (Featherstone, 2008, p. 7).

Com base nessas inflexões teóricas o autor lança algumas perguntas: como essas redes de solidariedade são constituídas? Que formas de alianças e solidariedades elas geram? Movida por essas perguntas, adiciono um elemento específico na abordagem relacional de Featherstone: a comunicação. Qual o papel da comunicação na conexão entre essas geografias de solidariedade? Como as redes sociais digitais contribuem na criação de conexões entre as diferentes experiências de contestação dos ativistas mexicanos? Para responder essas questões analiso aqui uma prática comunicativa específica: o vídeo carnavalesco por Ayotzinapa, realizado na cidade do Rio de Janeiro em 2015 e re-

lacionado esse a um contexto global de contestação. Destaco que uma das funções exercidas pelas práticas comunicativas nas redes sociais digitais é a geração de conexões simbólicas de luta entre as diferentes experiências de luta pelo México.

No dia 15 de fevereiro de 2015, durante as festividades carnavalescas e no contexto de indignação em relação ao caso de Ayotzinapa, mexicanas e mexicanos, juntamente com pessoas solidárias à causa, gravaram um vídeo contando de 1 a 43 e o publicaram²⁴ na página do Facebook do Desinformémonos,²⁵ espaço de comunicação alternativo. O vídeo alcançou, em dois dias, mais de 100 mil visualizações, mais de 2 mil compartilhamentos e de 4 mil curtidas. A iniciativa foi de mexicanas e mexicanos, que vem realizando outras atividades políticas em relação ao México no Rio de Janeiro desde 2011. A gravação foi realizada em conjunto com o bloco de carnaval *Bésame Mucho*, que mistura ritmos latinos e é composto por integrantes de vários países da América Latina.

É curioso que algo tão rápido e instantâneo (poderíamos dizer que o ato durou 43 segundos) gerasse uma repercussão tão grande e suscitasse tamanha sensação de solidariedade nos mexicanos. Os comentários no post do vídeo marcavam justamente esse caráter, pois vários comentaristas mexicanos²⁶ pensavam que a ação havia sido iniciativa dos brasileiros e os agradeciam. Muitas dessas intervenções giraram em torno da noção de que os brasileiros estavam atentos à realidade mexicana, enquanto dentro do próprio país, o governo mexicano escondia o caso. Abaixo recorto um apanhado de comentários:

“Es una pena k otros países vean lo que nosotros intentamos esconder (gobierno corrupto y genocida)”; “GRACIAS HERMANOS Y HERMANAS BRASILEIROS!!”; “Que bonito ver que mejor en otros países puedan

24 Disponível em: <https://www.facebook.com/video.php?v=846369615404732&fref=nf>. Acesso em 17 de abril de 2015.

25 Disponível em: <http://desinformemonos.org/>. Acesso em 17 de abril de 2015.

26 Faço essa afirmação com base no teor dos comentários. Alguns claramente revelavam a nacionalidade dos usuários.

manifestar sus inconformidades, porque aquí en México ya no se puede, pues en cuanto ven una manifestación mandan a policías, granaderos y hasta al ejercito, todo por la pinche reforma autorizada por Peña Nieto”; “Qué poca madre de gobierno, cuando ve que muchos países están en apoyo y no hacen nada (renuncien) [...]” (Comentários de distintos usuários sobre o vídeo, retirados do post do Desinformémonos).

Mas qual a importância ou o papel desse vídeo na construção das relações de solidariedade entre a luta de Ayotzinapa no México e no Rio de Janeiro? Para responder a essa pergunta é necessário ir além do vídeo em si. A solidariedade não está apenas no compartilhamento e visualização do vídeo por milhares de pessoas como poderia nos ajudar a interpretar Stalder (2013), mas antes na sua própria realização.

O processo de produção do vídeo, ou seja, a prática de fazer e divulgar a peça audiovisual, pode ser decomposta em vários elementos, que nos ajudam a compreender como as relações de solidariedade são construídas de forma bastante localizada e contextualizada. Aqui destaco três desses elementos: o contexto em que o vídeo foi produzido; os componentes simbólicos que possibilitam a conexão entre a luta travada no México e as ações em seu apoio no Rio de Janeiro; e o coletivo de mexicanas e mexicanos, que possibilitaram que essa conexão simbólica ocorresse.

Quanto ao contexto de produção desse vídeo, é importante assinalar que essa não foi uma ação isolada. A sua produção se insere dentro de um contexto no qual vários esforços de solidariedade estavam sendo construídos, desde grupos e países distintos e de tipos de ações muito variados. Protestos públicos, ações artísticas, debates acadêmicos e atos culturais estavam sendo realizados tanto no México, quanto em outros países. No Rio de Janeiro, outras ações já vinham sendo realizadas, como a produção materiais de informação sobre o ocorrido (nota acadêmica, poema-protesto e vídeo); atos (um em frente ao consulado mexicano e outro, de caráter mais cultural, no Dia dos Mortos de 2014); além de debates em espaços públicos. Assim, esse grupo realizador do vídeo já estava em contato com a luta por Ayotzinapa e o vídeo vem como uma ação à mais nesse sentido.

Para além desse contexto, alguns elementos simbólicos existentes no vídeo permitiram que a conexão entre essas duas realidades. Dois componentes me parecem particularmente importantes, o primeiro deles é repertório de ação utilizado, já presente em outras mobilizações no México e ao redor do mundo. Outros vídeos, de manifestantes contando de 1 a 43, já haviam sido gravados nas marchas realizadas no México e disponibilizados nas redes, gerando assim a sensação de que os “brasileiros” conheciam essas experiências. Ou seja, a ação estava conectada simbolicamente a um contexto de manifestações em apoio à Ayotzinapa, uma vez que utilizava a mesma forma de ação: a contagem de 1 a 43 como maneira de fazer com que todos se dessem conta da barbárie contra os estudantes normalistas.

O segundo elemento é a própria particularidade do vídeo: o contexto carnavalesco do Rio de Janeiro, que demonstra a singularidade da experiência de solidariedade, ou seja, que especifica o local da mobilização e quem eram as pessoas por traz dessa mobilização. A participação de um bloco carnavalesco latino, somado ao fato de que o Carnaval é uma festa com conotações nada políticas, adicionado que isso ocorria em uma cidade mundialmente conhecida por este festejo, dotou o vídeo de um caráter inusitado. Em termos da experiência de militância em si, esse fator também é significativo. Esse vídeo, desde o Carnaval Carioca, personaliza a ação ativista; o protesto carnavalesco por Ayotzinapa, desde o Rio de Janeiro, marca a existência de mais um foco de luta pelo México. Assim, um dos papéis desempenhados dessa peça audiovisual foi explicitar, de forma pública, a existência de uma conexão de luta entre o México e o Rio de Janeiro.

A partir dessa análise e retomando Featherstone (2008), bem como os questionamentos adicionados a ele sobre a comunicação, quero chamar a atenção para o fato de que as ações realizadas e divulgadas nas redes sociais, através de cartazes, fotos, vídeos, etc, são construídas a partir de contextos e relações de lutas específicas. E, mais que isso, que essas relações e contextos específicos, ao serem explicitados, atribuem um caráter singular às expressões comunicativas, tornando as ações de

solidariedade personalizadas e localizadas. Mas ao mesmo tempo, essas várias experiências fragmentadas estão conectadas a um chamado global para a ação. As redes sociais parecem funcionar assim como um mural público no qual são agregadas experiências pessoais e personalizadas de lutas que, juntas, compõem um mapa global de reivindicações. Isso não significa uma total individualização e atomização da resistência política, pois juntas, essas expressões também geram “identificações coletivas”, como aponta o trabalho de Treré (2015). Além disso, o fato de que as relações de solidariedade sejam construídas também via as práticas comunicativas nas redes sociais, não torna essas restritas a esses meios. As tecnologias por si só não constroem relações de solidariedade, mas são parte da constituição das redes de contestação.

Os exemplo aqui citado nos permite, assim, pensar em uma noção de solidariedade menos instrumental do que propõe Stalder (2013), pois a dinâmica de difusão e discussão do vídeo carnavalesco por Ayotzinapa nas redes sociais não contém a totalidade da experiência de solidariedade. A própria prática de gravação do vídeo, junto com o grupo de pessoas menos envolvidas com o caso de Ayotzinapa, somado aos perfis que comentaram e compartilharam a publicação, são todos parte da composição desse produto audiovisual e nos ajudam a compreender como essas alianças de solidariedade são forjadas. Para Rovira (2009, 2014), uma característica do internacionalismo tecnologicamente mediado é justamente a possibilidade de uma articulação difusa e descentralizada entre grupos que agem desde lugares físicos e de encontros presenciais, e outros com participações mais efêmeras, que apenas replicam informações.

Canais alternativos de comunicação

Keck & Sikkink (1998), em seu conhecido livro *Activists beyond borders: advocacy networks in international politics*, procuram compreender o papel das redes de advocacy na política internacional, traçando uma interessante explicação que conjuga as ONGs, o Estado e a comunicação.

As autoras iniciam o livro, curiosamente, com um exemplo mexicano, perguntando-se porque o Massacre de Tlatelolco (1968) não foi amplamente difundido e inspirou responsabilidade internacional. Como resposta, elas oferecem o fato de que não existiam algumas redes, práticas e consciência de direitos humanos internacionais, o que permitiu que o Estado mexicano controlasse todas as informações. Esse panorama seria diferente anos mais tarde, quando em 1993 mais de 100 mil pessoas se juntariam na mesma praça, na qual o massacre havia ocorrido, para exigir a verdade sobre o número de mortos e os acontecimentos. “We argue in this book that the emergence of transnational advocacy networks helped instigate and sustain the change between 1968 and 1993” (Keck & Sikkink, 1998, p. ix). Em 1994 ocorre a insurreição Zapatista, na qual as ONGs humanitárias desempenhariam um importante papel na vigilância das ações Estatais contra os indígenas de Chiapas.

A partir dessas inferências, Keck & Sikkink (1998) montam uma instigante análise sobre o papel que as redes de *advocacy* exercem na política internacional, embora deem um excessivo caráter de novidade a essas redes, sem considerar outras experiências de internacionalismo anteriores. Segundo elas, essas redes criam canais de comunicação alternativos em contextos nacionais nos quais os Estados exercem forte repressão e há pouca liberdade de expressão. Ocorre então o que elas denominam como “padrão *boomerang*”: quando há um bloqueio de diálogo entre os grupos domésticos e seus governantes, as redes de *advocacy* funcionam como amplificadoras de vozes silenciadas, difundindo-as no contexto internacional. Organizações internacionais e a sociedade civil internacional, por sua vez, pressionam os Estados a dialogarem com os grupos internos, instaurando assim o diálogo e uma possível resolução do conflito. Esse trabalho “*boomerang*” é realizado pelas redes de *advocacy* a partir da sua capacidade comunicativa, que para as autoras reside no seu potencial de tratar e difundir informações, gerando impacto simbólico e político.

Dois elementos no padrão de internacionalismo descrito pelas autoras nos ajudam a refletir sobre a experiência mexicana abordada

nesse artigo: a relação com o Estado e o papel da comunicação nessa relação. Nos casos de internacionalismos estudados pelas autoras, as redes de *advocacy*, mediam as relações de solidariedade entre os grupos internos e o Estado. Há uma divisão bastante rígida entre contexto doméstico e contexto internacional e a relação de solidariedade é lida a partir do Estado. O caso mexicano nos permite deslocar esses elementos, mostrando que eles se articulam de uma maneira mais complexa e menos estadocêntrica. O diálogo com o Estado nem sempre é o objetivo dessas ações, embora ele seja o principal ponto de crítica.

O segundo ponto interessante do trabalho de Keck & Sikkink (1998) é a atenção especial dada ao papel da comunicação na constituição dessas relações de solidariedade, cuidado com o qual esse artigo compartilha. Segundo as autoras, como essas redes de *advocacy* não possuem poderes tradicionais (por exemplo: institucionais e militares), elas fazem uso de estratégias comunicativas para alcançar seus objetivos: “What is novel in these networks is the ability of nontraditional international actors mobilize information strategically to help create new issues and categories and to persuade, pressure, and gain leverage over much more powerful organizations and governments” (Keck & Sikkink, 1998, p. 2).

As funções comunicativas exercidas pelas redes de *advocacy*, descritas pelas autoras, certamente mediam muitas das relações de internacionalismo. Mas o que dizer de um contexto no qual as tecnologias de comunicação digitais estão mais acessíveis aos indivíduos? Embora uma grande parcela da população mundial ainda não tenha acesso à internet, o uso da rede tem crescido. O caso mexicano também nos ajuda a compreender esse contexto, no qual os indivíduos exercem esse papel comunicativo de forma mais singularizada. Abaixo um apanhado de fotos e cartazes referente as três ondas de mobilizações:

Diferentes tensões e tipos de relações com o Estado transparecem nessas fotos e cartazes, evidenciando uma relação complexa entre os protestos e esse ator. Na primeira coluna, as duas primeiras fotos, referem-se a campanha *No + Sangre* em Berlin e Barcelona, que ocorram

paralelas às ações do *Movimiento por la paz y dignidad*. Na ocasião, a palavra agregadora “No + sangre” (não mais sangue), com a palavra sangue simbolizada por uma mancha vermelha, foi criada por um grupo de cartunistas mexicanos e ressoou em diversas partes do mundo. O objetivo dos cartunistas com a campanha era que as pessoas pudessem reproduzir a frase em cartolinas e imagens, manifestando seu descontento com a situação de violência existente no México, decorrente da guerra contra as drogas perpetrada pelo governo de Felipe Calderón. Esse tipo de campanha permitiu que pessoas que não estavam inseridas diretamente nas marchas, mobilizações e caravanas realizadas pelo *Movimiento por la paz y dignidad*, pudessem manifestar-se, inclusive estando em outros países.

FIGURA 10



Descrição da esquerda para direita: Foto 1: Marcha por la paz, Berlim, 2011, fonte: México via Berlim. Foto 2: Marcha por la paz, Barcelona, 2011, fonte: Movimiento Ciudadano de Mexicanos en Barcelona. Foto 3: Mobilização em frente a embaixada mexicana de New York, New York, 2012. Fonte: Radiotrece. Foto 4: Cartaz de chamada para mobilização de denúncia da fraude eleitoral, Londres, 2012, fonte: Yosoy132Londres. Foto 5: Cartaz de chamada para atividades de 1 ano de Ayotzinapa, Paris, 2015, fonte: Collectif Paris-Ayotzinapa. Foto 6: Manifestação na porta do Consulado Mexicano durante atividades por 1 ano de Ayotzinapa, Rio de Janeiro, 2015, fonte: Mídia Independente Comunitária.

Embora essas mobilizações estivessem mais centradas em propor um espaço de reflexão sobre a Guerra as Drogas, bem como denunciar suas consequências, o *Movimiento por la paz y dignidad*, encabeçado por Javier Sicilia, optou por propor um diálogo entre o poder público e a sociedade civil, na tentativa de construir o Pacto Nacional pela Paz. A figura do poeta também funcionou como uma espécie de liderança, que buscou dar uma certa coesão às inúmeras organizações, movimentos e indivíduos que possuíam a mesma luta pelo reconhecimento dos crimes gerados pela Guerra às Drogas – sem, contudo, alcançarem visibilidade midiática que a figura do poeta obteve. Embora atores e movimentos mais autonomistas tenham realizado críticas à aposta em um diálogo com o Estado, a articulação pela paz e a dignidade acabou por demonstrar justamente a ausência desse diálogo entre Estado e sociedade civil e, no seu desenrolar, deixou clara a impossibilidade da sua efetivação.

Na segunda coluna da figura 3, as fotos referem-se as mobilizações pelo *Yosoy132* no plano internacional, que tinham como objetivo apoiar o movimento no México, denunciar a farsa da democracia e, depois, as fraudes no processo eleitoral mexicano. A primeira foto mostra a mobilização realizada em frente à embaixada mexicana de Nova Iorque, quando manifestantes, com dois caixões, encenaram a morte da democracia (Radiotrece, [s.d.]); e a segunda refere-se a um cartaz convocando para um ato em Londres para denunciar as fraudes no processo eleitoral presidencial.

A campanha, para denunciar as fraudes ocorridas nas eleições mexicanas, ocorreu no desenrolar das ações do *Yosoy132* e demarcou um dos pontos de tensões dentro do movimento. Embora o movimento se auto definisse como apartidário, o contexto eleitoral o permeou desde o seu nascimento e foi um dos focos de crítica, que evidenciou as falhas na democracia existente no México. Após se colocarem contra a eleição de Peña Nieto e a cobertura realizada pelos principais meios de comunicações sobre o protesto contra o então candidato à presidência, ativistas do *Yosoy132* se inseriram no processo eleitoral de distintas formas. Vários deles atuaram, por exemplo, como observadores das elei-

ções, buscando garantir um processo eleitoral não fraudulento; alguns apoiaram o candidato da oposição, Andrés Manuel López Obrador, advogando a favor da derrota de Peña Nieto como objetivo primeiro; outros afirmaram a posição apartidária, denunciando a impossibilidade de real mudança a partir das urnas.

Independentemente da posição tomada diante do processo eleitoral, os protestos e ações do *Yosoy132* tem um significado profundo: de crítica à democracia e ao processo eleitoral mexicano; de denúncia do papel corrupto desempenhado pelos meios de comunicação de massa; e de geração de informações e imagens alternativas aos meios de comunicação de massa (Saavedra, 2014). A criação das assembleias e a tentativa de gerar um processo de democracia direta através delas, com todos os limites que essa forma de organização implica, significa, por si só, uma crítica ao sistema político existente e a experimentação de outras práticas políticas.

Já na terceira coluna da figura 3, as fotos referem-se às mobilizações por um ano de *Ayotzinapa*, ou seja, por um ano de busca e mobilizações pelos estudantes normalistas. A primeira foto foi tirada em frente à embaixada do México no Rio de Janeiro. A segunda é um cartaz do coletivo de mexicanos existente na cidade de Paris. Ambas trazem o slogan “*fue el Estado*” (foi o Estado), criminalizando diretamente este ator e suas forças repressivas pelo desaparecimento dos 43 normalistas. A acusação tem assim o objetivo de cobrar do Estado que ele devolva com vida os 43 estudantes e esclareça os detalhes do que ocorreu. No entanto, pela posição mesma de autor dos crimes, há uma impossibilidade de que o Estado faça justiça. Se instaura assim uma situação complexa: que demanda justiça do próprio criminoso (o Estado) em uma situação na qual o diálogo não tem ocorrido.

Se compararmos o movimento por *Ayotzinapa* com o *Movimiento por la paz y dignidad*, poderíamos dizer que, no caso de *Ayotzinapa*, a manifestação contra o Estado está mais clara, esse ator aparece como o autor dos crimes e, portanto, como incapaz de realizar investigações limpas, bem como cessar o panorama de violência. No caso do *Movi-*

miento por la paz y dignidad, havia uma tentativa clara de diálogo com o Estado, ou seja, acreditava-se que, através dos *Pactos por la Paz*, poderia se instaurar um canal de comunicação com o poder público. Além disso, a própria caravana realizada para os Estados Unidos buscava explicitar a relação da violência da Guerra contra as Drogas e o consumo dessas nos Estados Unidos, dividindo, de certa forma, a responsabilidade entre os governos de ambos os países, conexão de extrema importância e que conecta a problemática à fatores políticos mais amplos. Já durante as Caravanas 43 por Ayotzinapa, a viagem dos familiares a outros países, buscou demonstrar a impossibilidade de que o Estado mexicano fizesse justiça e tomasse providência sobre o ocorrido.

É interessante chamar atenção para o fato de que muitas dessas mobilizações no exterior ocorreram em frente as embaixadas mexicanas, que constituem o órgão institucional de ligação entre o Estado mexicano e outros Estados. Isso não significa que haja por parte desses ativistas um real interesse de diálogo com o Estado e, menos ainda, que as embaixadas abram esse espaço de participação. Portanto, as manifestações em frente as embaixadas e lugares públicos em geral, muitas vezes, possuem um sentido de denúncia, ao vincular os problemas do país à figura do próprio Estado e chamar a atenção de meios de comunicações, ativistas e instituições de outros países.

Essa problemática parece encontrar ressonância na utilização das redes sociais, que são usadas para difundir uma versão não oficial dos fatos, gerando uma visibilidade negativa do Estado e repercutindo as lutas mexicanas num panorama internacional. Esse compartilhamento de informações é orientado, no mínimo, por dois tipos de conteúdo: um relacionado a própria cobertura dos eventos ativistas, bem como de informações produzidas por estes ativistas; e outro relacionado a divulgação de fontes secundárias de informação, que hora são desmentidas, hora colaboram com os fins ativistas.

No primeiro caso, os ativistas utilizam suas páginas coletivas, grupos e perfis individuais para compartilhar as ações realizadas por eles, as opiniões e os estados de ânimo quanto a situação em questão. O com-

partilhamento dessas informações acontece de maneira particular nas redes sociais, isto é, a partir da personalização das mensagens (Bennett & Segerberg, 2012), como fica evidente nas fotos dos grupos ou indivíduos, demarcando o local de onde falam (figura 1); e nos vídeos montados a partir de fragmentos gravados individualmente, antes que de grandes produções (como o do *Yosoy132*, que apresentava estudantes da Universidade Iberoamericana). Os símbolos utilizados são gerados e ganham sentido nas interações personalizadas e, por isso, a participação de cada indivíduo agrega valor as mensagens. Além disso, as redes sociais servem também para o compartilhamento de estados de ânimo, opiniões, desabafos, gerando assim uma sensação de pertencimento coletivo (Treré, 2015) e atribuindo um caráter emotivo as mensagens. A conversação constante nas redes sociais entre os membros dos coletivos é assim um ponto importante na constituição dessas ações e que merece ainda ser explorado.

Nesse sentido, as práticas desses ativistas parecem significar uma experiência de comunicação muito similar, mas também distinta das “campanhas” (Keck & Sikkink, 1998) das redes de *advocacy*. Similar no sentido que parecem servir a propósitos parecidos, uma vez que buscam quebrar o cerco informativo oficial e denunciar a situação de pouco diálogo. E distinta, porque não é apenas a estrutura comunicativa das ONGs, sua expertise e influência política que permitem a ampliação das vozes reprimidas pelo Estado e meios de comunicação hegemônicos. Os “laços fracos” (Stalder, 2013) das redes sociais digitais também atuam nessa direção. Ou seja, as interações potencializadas pelo Facebook ou Twitter, por exemplo, possibilitam que a informação se difunda e ressoe em contextos muito distintos. Isso não ocorre pelas tecnologias por si, mas através delas. Como demostrei, a presença de coletivos e indivíduos que estão conectados com as lutas do México e realizam ações em outros países, é um componente essencial para que esse compartilhamento digital possa existir, para que ele esteja conectado a uma “onda global” e faça sentido, o que vai muito além da disponibilidade de uma estrutura comunicativa em rede.

Tampouco esse esforço comunicativo ocorre de forma puramente individual e atomizada. Há uma confluência de esforços das e dos ativistas com a geração de informações via outras organizações e, até mesmo, grandes veículos de comunicação. Jornais internacionais, mas também alguns veículos de comunicação mexicanos, por exemplo, contribuem para essa produção de informações que confronta os comunicados do Estado. Como exemplo, podemos citar a cobertura do jornal *The Guardian* sobre as eleições presidenciais de 2012 (na ocasião das mobilizações *Yosoy132*), que publicou documentos e informações sobre o favorecimento do candidato à presidência Peña Nieto pela rede Televisa (Tuckman, 2012). Essa matéria foi amplamente republicada pelas e pelos ativistas do *Yosoy132* e resultou, inclusive, em uma ação lúdica do coletivo *Yosoy132 Londres*, que levou uma serenata até a porta do periódico para agradecer o trabalho jornalístico.²⁷ Outro exemplo, é a revista mexicana *Proceso*, que tem acompanhado as investigações sobre o caso de Ayotzinapa, apresentando importantes contrapontos a versão oficial e servindo de fonte de informação para os ativistas. Refiro-me especialmente às investigações jornalísticas de Anabel Hernandez e Steve Fisher, embora outros textos pudessem ser citados.

Embora as redes sociais digitais sejam espaço de articulação dos imaginários políticos entre diferentes geografias de solidariedade e ocupem um papel importante na produção e difusão de informações alternativas, é necessário chamar a atenção para o fato de que muitas dessas plataformas pertencem a empresas com interesses mercadológicos. As interações nelas são coordenadas por algoritmos que se orientam pela lógica do lucro e pela exploração das informações dos usuários (Mager, 2012), o que por si só é um limite para o ativismo que faz uso dessas ferramentas.

27 Vídeo sobre a serenata na porta do *The Guardian* realizada pelo *Yosoy132Londres*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=mD6EdyplhMo&index=5&list=PL-M2MiB64GtSaXaPZEu6Z4-EKeDRzARxF1>. Acesso 22 de fevereiro de 2016.

Referencias bibliográficas

- Angelis, M. de. (2005). Globalização, novo internacionalismo e os Zapatistas. *Novos Rumos* (44), 15-29.
- Antentas, J. M. (2015). Internationalist challenges: Antiglobalisation, Occupy, and Indignados. *Globalizations*, 1-15.
- Azaola, E. (2012). El Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad. *Desacatos* 40, 159-170.
- Balsiger, P., & Lambelet, A. (2014). Participant observation. En D. Della Porta (Org.) *Methodological practices in social movement research* (p. 144-172). United Kingdom: Oxford University Press.
- Bennett, W. L., & Segerberg, A. (2012). The logic of connective action: digital media and the personalization of contentious politics. *Information, Communication e Society* 15(5), 739-768.
- Bringel, B. (2015). Social movements and contemporary modernity: internationalism and patterns of Global Contestation. En B. Bringel & J. M. Domingues (Orgs.) *Global modernity and social contestation* (p. 122-138). Sage Publications.
- Bringel, B., & Domingues, J. M. (Orgs.). (2015). *Global modernity and social contestation*. Sage Publications.
- Bringel, B., & Gohn, M. da G. (Orgs.). (2012). *Movimentos sociais na era global*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Camarena, S. (2012, 14 de agosto). México marcha por la paz en EEUU. *El País*. Consultado el 6 de junio de 2016. Disponible en http://internacional.elpais.com/internacional/2012/08/12/actualidad/1344790281_977861.html
- Chabot, S. (2010). Dialogue matters: beyond the transmission model of transnational diffusion between social movements. En R. Givans, K. Roberts, y S. Soule (Orgs.) *The diffusion of social movements: actors, mechanisms, and political effects* (p. 99-124). Cambridge: Cambridge University Press.
- Doerr, N. y Milman, N. (2014). Working with images. En D. Della Porta (Org.), *Methodological practices in social movement research* (p. 418-445). United Kingdom: Oxford University Press.
- EFE. (2011, 26 de abril). Convoca Sicilia a nueva marcha nacional por la paz. *Terra*. Recuperado de <http://noticias.terra.com.mx/mexico/seguridad/convoca-sicilia-a-nueva-marcha-nacional-por-la-paz,d3f81d47603df310VgnCLD200000bbeceboaRCRD.html>
- Featherstone, D. (2008). *Resistance, space and political identities: the making of counter-global networks*. Londres: Wiley-Blackwell.
- Featherstone, D. (2012). *Solidarity. Hidden histories and geographies of internationalism*. London, New York: Zed Books Le.
- Hannerz, U. (2003). Being there... and there... and there!: reflections on multi-site ethnography. *Ethnography* 4(2), 201-216.
- Hernandez, A. y Fisher, S. (2015, mayo 17). Prefabricada, la verdad histórica de la PGR. *Proceso*, p. 13-17. México.
- Ibarra, P., & Varona, A. de la P. (2004). *De la confrontación militante a la cooperación pragmática*. Madrid: Catarata.

- Jacinto, L. (2011). Javier Sicilia: el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad en México. *iMex. México Interdisciplinario. Interdisciplinary* 1, 58-73.
- Keck, M. E., & Sikkink, K. (1998). *Activists beyond borders*. USA: Cornell University Press.
- Mager, A. (2012). Algorithmic ideology. *Information, Communication & Society*, 1-19.
- Maiba, H. (2005). Grassroots Transnational Social Movement Activism: the case of Peoples' Global Action. *Sociological Focus* 38, 41-63.
- Montalvo, T. L. (2011, 10 de enero). Caricaturistas mexicanos promueven la campaña '¡Basta de sangre!'. *CNN México*. Recuperado de <http://mexico.cnn.com/nacional/2011/01/10/caricaturistas-mexicanos-promueven-la-campana-basta-de-sangre>
- Perli, F. (2013). O internacionalismo em questão: rede de solidariedade em jornais e cadernos do MST (1984-1986). *História em Reflexão* 7(3).
- Petrich, B. (2015, novembro 5). Recomiendan expertos de CIDH a PGR reactivar búsqueda de los 43. *La Jornada*. México. Recuperado de <http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2015/05/11/al-menos-una-docena-de-quejas-sobre-caso-ayotzinapa-cidh-4915.html>
- Philipps, A. (2012). Visual protest material as empirical data. *Visual Communication* 11(1), 3-21.
- Radiotrece. ([s.d.]). Realiza #YoSoy132 vigilia frente a Consulado de México en NY. *Radiotrece*. Recuperado de <http://radiotrece.com.mx/realiza-yosoy132-vigilia-frente-a-consulado-de-mexico-en-ny/>
- Rovira, G. (2009). *Zapatistas sin Frontera*. México: Era.
- Rovira, G. (2012). La primavera mexicana YOSOY132, la comunicación y el proceso electoral del 2012 en México. *Fundacion Betiko*. Recuperado de <http://fundacionbetiko.org/wp-content/uploads/2013/03/Articulo-Yosoy132-Guimar.pdf>
- Rovira, G. (2014). La solidaridad en la era de las redes digitales: del zapatismo al otro mundo posible. *Sociedad y Discurso* 25, 33-46.
- Saavedra, M. E. (2014). Sistema de protesta: política, medios y el #YoSoy 132. *Sociológica* 29(82), 83-123.
- Santos, A. (2014). A desapareção forçada de 43 estudantes mexicanos: a história de um crime de Estado que mostrou ao mundo a barbárie existente no México. *Marx e o Marxismo*, 2(3), 426-432.
- Stalder, F. (2013). *Digital solidarity*. S.l: Mute.
- Tarrow, S. (2005). *The new transnational activism*. United States of America: Cambridge University Press.
- Tarrow, S. (2010). *El Nuevo activismo transnacional*. Barcelona: d' Editorial Hacer.
- Treré, E. (2015). Reclaiming, proclaiming, and maintaining collective identity in the #YoSoy132 movement in Mexico: an examination of digital frontstage and backstage activism through social media and instant messaging platforms. *Information, Communication & Society* 18(8), 901-915.
- Tuckman, J. (2012, junho 26). Mexican media scandal: secretive Televisa unit promoted PRI candidate. En *The Guardian*. Recuperado de <http://www.theguardian.com/world/2012/jun/26/mexican-media-scandal-televisa-pri-nieto?INTCMP=SRCH>
- Vieira, F. B. (2011). *Dos proletários unidos à globalização da esperança*. São Paulo: Alameda.

Tercera parte

Movimiento más allá de los medios

Del tedio arrasador a lo charro de verse a los ojos. Dos maricas mirándose las vidas y a la vida¹

*Diego Alejandro Díez Echavarría
Manuel José Bermúdez Andrade*

Nota justificadora sobre la forma de escritura del presente artículo

Escribimos este artículo en singular y a dos voces, tratando de asumir que, en últimas, ese “ser marica” termina siendo un lugar común, una constante en nuestra condición de seres diversos. No solo desde el imaginario popular para nombrarnos, sino también desde las particularidades de vida y, sobre todo, en nuestras maneras del lenguaje. Esto, sumado a la búsqueda por reconocer en nuestras vivencias elementos comunes y diferenciadores para crear saberes situados. Como bien lo expresa Preciado (2006), el saber situado no pertenece a:

[...] un lugar privado o individual (mis genes, mi género, mi trabajo, yo, mi elección) (Haraway, 2000, 152), sino a una disposición colectiva producto de una relación transversal de las diferencias en el interior y a través de las comunidades [...]. El sujeto del saber situado es un

1 Se agradece cariñosamente a Isabel Pérez por la revisión de este escrito.

vampiro. Es necesario morder o ser mordido para saber. Experimentar es ser testigo de su propia mutación. Correr el riesgo de la alquimia.²

Nos planteamos la necesidad de mirar ese ser único y vampiro marica, que nos atraviesa o que nos hace comunes. Ese marica que habla a dos voces, son entonces dos personas y a la vez una sola, la representación de las experiencias en común que vivimos los maricas. De alguna manera, se constituye además en una crítica reflexiva a esa manía, dentro de lo LGTB, de querernos diferenciar en la búsqueda de mejores categorías para nombrarnos diferente a ese “otro marica”, que nos confronta por estar por fuera de las esferas de lo gay (lindo, exitoso, inteligente, seductor, artista) y que incluye lo negro marica, lo indígena marica, lo pobre marica, entre otras particularidades.

Dicha diferenciación –exclusión– nos ha llevado a extender el gueto más que las reivindicaciones de autonomías y libertades. Por eso nuestra apuesta en este artículo es escribir en primera persona del singular aunque hablen dos voces, señaladas con puntos suspensivos para efectos de la lectura. Nos nombramos desde ese ser marica, que nos muestra en las particularidades de vida común más que en las diferenciaciones.

¡Te voy a contar lo que hizo esa marica! Las conversaciones y chismes en que construimos saberes para la vida

Escribimos este artículo de forma narrativa como parte de una apuesta epistemológica y movilizadora. Epistemológica, pues partimos de la conjunción entre el conocimiento situado y el uso de las narraciones como forma de escritura y método reflexivo en la construcción de conocimiento. Y movilizadora, puesto que al escribir narrativamente

² La referencia se encuentra en: <http://paroledequeer.blogspot.com.co/2014/09/saberesvampiros-war-donna-haraway-y-las.html>

ampliamos el espectro comunicativo de un texto que, escrito académicamente, puede ser más informativo.

Según Haraway (1995, p. 323-324), el conocimiento situado es una propuesta epistemológica sustentada en la parcialidad del conocimiento, es una alternativa de objetividad feminista a la Objetividad de la ciencia, la cual menosprecia los conocimientos contra-hegemónicos y sus apuestas políticas. Haraway desenmascara la estrategia de saber-poder mediante la cual la ciencia utiliza la Objetividad de forma totalizadora, universalizando y colonizando los significados y los cuerpos. Propone aceptar la parcialidad del conocimiento al estar limitado y constituido por las propias herramientas, intereses y conexiones fijadas entre el sujeto conocedor y el “objeto conocido”. De este modo, la autora defiende la autoridad epistemológica de los sujetos y sus formas de crear conocimientos no autorizados por la ciencia.

Compartimos con Bishop el uso de las narraciones como metodología y enfoque investigativo, puesto que están orientadas:

a que los participantes de la investigación fueran capaces de recolectar sus experiencias, reflexionar sobre ellas y darles significado en el marco de su propio contexto cultural y, en particular, en su propio lenguaje, siendo de ese modo capaces de posicionarse al interior de los discursos en los cuales yacen las explicaciones y los significados (2012, p. 264).

Consideramos que el enfoque narrativo propuesto por este autor es adecuado con la epistemología del conocimiento situado, ya que permite situar a los sujetos y dar cuenta de sus transformaciones subjetivas, desde las cuales pueden elaborar conocimiento a partir de la experiencia. De acuerdo con Bishop, las narraciones otorgan a los participantes de la investigación “el establecimiento y resiliencia de relaciones de un tipo tal que fomenten el poder de autodeterminarse” (2012, p. 264). Utilizamos estratégicamente dicha autodeterminación para contar nuestras experiencias de manera intencionada, sin hacer de la identidad una instancia esencial sino política, por la cual transitamos hacien-

do una lectura parcial de nuestras vivencias. Siendo coherentes con las apuestas del conocimiento situado, en nuestras narraciones no solo contamos nuestras historias de opresión, sino las formas de resistencia que construimos en la vida cotidiana: no queremos reproducir las lógicas coloniales de victimización de la otredad. Compartimos nuestras historias de vida como posibilidades para otras miradas de la vida.

Concebir al conocimiento y su uso a través de las narraciones es también una decisión política que cuestiona la forma académica y objetiva de su producción, en cuya práctica se desdibuja la posición de quien produce la representación, a la vez que genera la ilusión en el sujeto conocedor de “estar describiendo y descubriendo cosas mediante sus construcciones y sus argumentaciones” (Haraway, 1995, p. 321), salvándolo de toda responsabilidad por lo dicho y encubriendo sus motivaciones.

Nos basamos en dos postulados del conocimiento situado: a). La construcción de:

un proyecto de ciencia del sucesor que ofrece una versión del mundo más adecuada, rica y mejor con vistas a vivir bien en él y en relación crítica y reflexiva con nuestras prácticas de dominación y con las de otros y con las partes desiguales de privilegio y de opresión que configuran todas las posiciones.

Y b). El ejercicio de:

una práctica capaz de reconocer nuestras propias “tecnologías semióticas” para lograr significados y un compromiso con sentido que consiga versiones fidedignas de un mundo “real”, que pueda ser parcialmente compartido y que sea favorable a los proyectos globales de libertad finita. (Haraway, 1995, p. 321)

Estos principios de producción encarnada del conocimiento se traducen en responsabilidad política y epistemológica, los cuales buscan las conexiones de “conocimientos parciales, localizables y críticos” (Haraway, 1995, p. 329), encaminados a la solidaridad y producidos en conversaciones compartidas. Por estas razones pensamos que las narraciones son una forma adecuada para construir y compartir conoci-

mientos. A través de ellas y su proceso creativo ponemos en práctica la parcialidad y crítica propia en la generación de conocimiento, ya que al relatar y reconstruir las experiencias podemos ver las conexiones parciales de nuestras vidas, a la vez que reconocer nuestras diferencias en el otro como una posibilidad de autocrítica, identificación o aprendizaje. Esto es abrir las puertas de la solidaridad en las luchas libertarias, a la vez que tejer en la palabra un mundo otro mediante las posibilidades de la conversación.

En el trabajo activista de Manuel las narraciones son su estrategia de movilización social, con las cuales pretende una movilización de pensamiento. Esta práctica política surgió al hacer de su cotidianidad un campo de reivindicaciones, haciendo público hasta sus espacios más íntimos. De ahí que hayamos optado también por escribir este artículo narrativamente, a partir de su experiencia movilizadora, a través de la palabra intencionada, junto con el trabajo investigativo de Alejandro que lo ha llevado a enlazar teóricamente el conocimiento situado, las narraciones y las prácticas de comunicación. Este artículo es la puesta en práctica de dicha indagación y un producto de la relación afectiva, cognoscitiva y de movilización entre ambos.

En consecuencia con hacer conocimiento situado de manera narrativa, a continuación contamos algunos aspectos de nuestras vidas siguiendo cuatro temas en los cuales reflexionamos: a) la comunicación en interrelación transformadora con el otro y lo otro, b) el reconocimiento de las diferencias como c) una potencia política de la vida diversa que nos conversa, y d) formas alternativas de confrontar el poder y hacer el cambio social en torno a lo LGTB.

Múltiples encuentros y múltiples deseos que conllevan a darse la cara y no en la cara

¡Y ahí estás!, con esa mirada pícara que no simula el deseo. Me atiendes con formalidad, me haces sentir como en tu casa, cuando yo estoy

pensando en cómo sería la mía, en mi marido ficticio, de quien no sé si le gustarán las plantas, si me ofrecerá tinto o agua, o si me acompañará en una película escogida al azar. Me enseñaste tu familia y comprendí la importancia de ser honesto consigo mismo, no porque deseara una familia como la tuya, sino por la importancia de amar y ser amado sinceramente. Tenía 17 años cuando nos conocimos, ya han pasado tres más, y de nuevo nos encontramos para mirarnos las vidas y a la vida.

....

Verlo sentado en la sala de nuestra casa e interactuando con mis maridos, fue percibirlo menos tímido. “Es un chico muy interesante”, había dicho Marta, la profe. Agregó que a lo mejor necesitaba mi orientación para la vida. ¡Qué sé yo de orientar locas!, pensé. Pero encajaba entre mis gustos. Flaco, desgarbado. Nunca censuré que en mis relaciones con los hombres el deseo fuera un primer motivador. Es un sello de mi forma de ver la vida. Pero no siempre implica “comerse” al otro. También podemos darnos otras cosas, la cara. Su timidez, también la percibí, entonces, como su estrategia de seducción para llamar la atención. Seducciones mutuas que posiblemente no nos llevarían a la cama, pero sí a hablarnos al oído. Era encantador en su trasfondo de curioso intelectual, frente al conocimiento y la vida. Mi vida. Posiblemente nuestras vidas de maricas.

....

Tenemos diferentes historias de vida y estamos en distintas etapas de la vida. Mientras que Manuel ya tiene una vida estable, una familia y muchos años de recorrido como activista, yo apenas estoy terminando un pregrado y me he movilizado entorno a lo LGTB a través de la investigación, explorando tanto práctica como teóricamente algunas preocupaciones políticas al respecto. En cambio, Manuel, es un líder en la historia del movimiento en Medellín, y si bien no se ha dedicado a teorizar por una decisión propia, sí ha llevado un curso de acción y reflexión en su camino de activismo.

Situados en la vida de acuerdo a la historia, nuestra propia historia. Entre ser marica y hacerse el marica

A los 17 empecé a investigar sobre eso de ser marica. No recurrí a mi vida en primera instancia, sino a los libros y donde personajes del ámbito artístico y LGTB. En aquel entonces me interesaba por la estética y los juegos subversivos de la apariencia, leí a Butler, Preciado y Foucault. Comencé a formarme como investigador sobre una condición social que encarnaba. Rápidamente, la identidad, el cuerpo, la comunicación, la resistencia y el movimiento LGTB se convirtieron en temas de estudio. En todo este proceso, lo más bello que me ha ocurrido, es problematizar la vida, aprendiendo a conducir la mía de forma autónoma siendo marica.



Foto 1. Infancias. Álbumes familiares, Diez (izq.) Bermúdez (der.). Infancias con distintas relaciones de lo masculino y lo femenino en la mirada de los adultos, pero en común la inocencia con la cual se experimenta el mundo sin estar tan cohibidos por las etiquetas

....

Me descubrí homosexual en la práctica erótica infantil, muy temprano en la vida, en las montañas de mi barrio popular de Medellín. Pero, al tiempo, tuve que “hacerme el marica” para vivir en una sociedad tan goda. Esta es mi respuesta a la pregunta habitual y un tanto estúpida de si uno nace o se hace. Ser el menor de 15 hijos hombres permitió que me adelantara a la genitalidad, asomando apenas mis 7 años. El modelo de macho impuesto por mis hermanos me negó muchas feminidades que hoy anhelaría, pero me dio herramientas para determinarme e imponerme con fuerza en mis libertades, también a esa temprana edad.

Me fui mostrando marica, al tiempo que exigiendo o imponiendo respeto por mi estilo particular de vida. También ahí, aprendí, aunque precario aún, a narrarme, a hacer de mis cotidianidades anécdotas para la vida, y seducir esas otras vidas de mi entorno. Era aplicar la “malicia indígena”, no para engañar y engañarme, sino para obligar. Mis aventuras y sentimientos puestos en esas historias, muchas que hacían reír, le bajaban la temperatura a la censura. Desparpajo, me decían. Mis historias no se quedaban en la payasada, sino más como una suerte de bufonadas, esto me permitió poner en la palabra de lo público hasta mis más crudas aventuras sexuales. Me construí loca gritona, la que todo lo cuenta, ¡a mi manera claro!, pero lo cuenta, para luego poder justificar “eso te lo dije”, “nunca te lo oculte”. A mi madre, mis parentelas ¡y claro está! a mis amores fortuitos con intención de permanencia, o a los muchos y muy diversos que lograron en realidad permanecer.

No me quedé solo en el ser sexuado, fui obligando y construyendo mi entorno para garantizarme ternuras y afectos. Muchos traspasados por silencios, pero no en auto engaños ni mentiras sociales. Luego, la universidad me dio las herramientas para convertir mis vivencias en saberes atravesados por el pensamiento académico. Fue ratificar epistemológicamente lo que durante mi vida había construido, al tiempo que acercarme a las áreas de la docencia y la comunicación para proyectarme como activista. La docencia, para hacer pedagogías de vida y

con mi vida, y la comunicación, para volverlo estrategia pública, masiva. Ratificar en ambos escenarios que existen mil maneras necesarias de contarme y de obligar a la opinión a hablar de las diversidades, más allá del prejuicio o la tradición cultural. ¡Qué mejor escenario para una loca gritona! También fue comprender que la educación es el primer escenario de la comunicación y, que a su vez, la comunicación debe ser el espacio de formación para la transformación social.



Foto 2. Adolescencia con amigos. Álbumes familiares. Bermúdez (izq.) Diez (der.). Celebración de cumpleaños en la casa materna y en la casa de una amiga, respectivamente. El paso de construir familiaridad en las vecindades, generando otros referentes en la convivencia. Es la búsqueda por la inclusión y la construcción de un entorno de aceptación mutua en el respeto.

Maricas de palabra y en la convivencia

Aprendí muy rápido a hablar en la vida como una estrategia de supervivencia, al mejor estilo de Sherezada. Me reconocieron como el niño encantador, hablantinoso, incluso chismoso, al que sus vecinas invitaban a comer para que les contara “cosas”. Narraba todo tal cual lo vivía o lo escuchaba. Por eso lo de chismoso. Pero con los años ya no fue la inocencia sino la intención. El desparpajo para llamar la atención y escandalizar con eso que sabía eran cosas de las que nunca se hablaba.

El resultado, pocas memorias de hambre, aún en las más extremas carencias de recursos en nuestra casa; y de mayorcito, una manera particular de hacer mis discursos, intencionada, irreverente y contestataria, para generar conversación, opinión y reflexión: “comprendí luego, con el pasar de los años, que no solo servía para entretener y divertir... Era una poderosa herramienta cotidiana para la educación formal y para la vida” (Bermúdez, 2015, p. 163).

Hacía eco de todo, sin ningún temor ni culpa ¡Que se defienda quien lo dijo. O si no, para qué lo dice! El niño más indiscreto de la vecindad y de la familia. Y finalmente mis aventuras sexuales o de enamoramientos. Solo aprendí a callar los nombres de mis amantes adolescentes, “los silencios de la loca del barrio” (Bermúdez, 2002), en momentos de la guerra dura, donde decirlos podría haber significado mi muerte o, peor aún, la pérdida de esos afectos furtivos a escondidas que tanto disfrutaba.

Aprendí que lo mío eran las indiscreciones, sobre todo cuando ser *marica* implicaba ser discreto, innostrado, en los silencios sociales. Cosa que me negué siempre a aprender y que, por el contrario, lo destaco como una manera de formar para el respeto en la confrontación del lenguaje. Y es que el lenguaje, las palabras con que históricamente se nos ha designado en la oscuridad, en el closet social, a las diversidades sexuales y de género, consideré y considero, desde mi formación como periodista y docente, deben ser dadas a la luz con dos sentidos. El primero, confrontar si quien las dice sabe exactamente de qué está hablando o solo vomita sentidos que le ha puesto a decir la tradición y la cultura. Y la segunda, más importante aún en mi proceso de activista y de movilización de pensamiento, para quitar los fantasmas a palabras que nos asustan solo por desconocerlas en su esencia o contexto.

En el caso de *marica*, fue descubrir que los hombres de mi barrio que así me nombraban, no querían ofenderme. Era su única manera incluso de consentirme, de coquetearme, de reconocermme y hasta de agradecerme los momentos furtivos de placeres de la noche o noches anteriores. *Marica hijueputa*, dicho sin rabias, era una suerte entonces

de *te quiero y me gustas como un putas, pero en público no puedo expresártelo de otra manera*. Por la dureza del lenguaje de machos y masculinidades hegemónicas. Por eso pasé de la agresión verbal a apropiarme del nombramiento, con el que, además, se me reconocía en mi barrio, donde *gay* no existía o era más un señalamiento que alejaba. Me nombré marica en público, pero sobre todo marica feliz y marica de derechos.

....

He descubierto la comunicación en las interacciones de aceptación y cuidado, al igual que en las dinámicas de transformación personal y construcción identitaria con mis amigos. Descubrí a la comunicación en el amor, en las prácticas de confrontación, aceptación y respeto en la convivencia. Aunque esto suena muy cándido, llegué a este descubrimiento en uno de los momentos más conflictivos de mi vida, estaba saliendo del closet, y con ello, saliendo de las certezas que hasta entonces me habían constituido como un fallido hombre heterosexual, masculino y cristiano. Un sujeto reprimido al estar siendo lo que debía ser, pero que iba en contra de lo que íntimamente sentía y pensaba. Sin embargo, no contaba con las herramientas ni la seguridad para confiar en mí mismo, en los pensamientos y sentimientos que subordinaba para ser coherente con ese otro que colonizaba mis entrañas.

Estaba en conflicto conmigo mismo al igual que con mi entorno social. La desaprobación y el rechazo al manifestar mi orientación sexual me hizo un rebelde, pero también alguien vulnerable y, como dice (Preciado, 2014), “es a través de la debilidad que la revolución actúa”, puesto que “al perder la fuerza para repetir la norma, al perder la energía de seguir fabricando la identidad, al perder la determinación de seguir creyendo que vuestros papeles dicen la verdad sobre vosotros”, en resumen, al perder toda valentía, podemos inventarnos un cuerpo y otras formas de relación distantes de la violencia, de la imposición y el conflicto aniquilador. Construir amor mediante la vulnerabilidad para fijar nuestras inseguridades como potencias de transformación, reivindicar un cuerpo marica como potencial de la revolución, botar plumas

en lugar de golpes, hablar maricadas en lugar de insultos, ser una loca venenosa en sentido figurado.

Mariquitas rosaditas o maricones de colores. Del respeto por las diferencias al derecho a la indiferencia



Foto 3. En el espacio público y político. Diez (izq.). Marcha por la Vida y Diversidad Sexual y de Género. Medellín 2013. Foto Corporación Transcity. Bermúdez (der.). Matrimonio homosexual en Colombia. Foto Diario *El Espectador*. El reconocimiento político de lo personal en lo público.

Cuando empecé a participar del movimiento LGTB, y paralelamente me iba descubriendo y haciendo marica, la identidad, la sexualidad y el género se me volvieron problemas políticos y epistemológicos. No conforme con reconocer una verdad que me parecía impuesta, la de ser gay u homosexual, empecé un camino de investigación y problematización al respecto, lo cual ha motivado mi participación política, que ha estado ligada a los conocimientos contestatarios del sexo, el género y la identidad. Conocimientos que han construido otras narraciones de la realidad en aras de desmontar los regímenes epistemológicos de la modernidad.

Hacer uso de estas narraciones en clave libertaria ha sido fundamental para conducirme dentro de lo LGTB, a la vez que en mi vida diaria, en la academia, con mis familiares, amigos maricas y no maricas. En este sentido, la teoría me ha servido como herramienta de pensa-

miento sobre mis particularidades en relación con el mundo. De ahí que no abandone las teorías ni el ejercicio de teorizar, siempre y cuando este resulte una práctica reflexiva en conjunción con la experiencia, es decir, una práctica de creación de saber, útil para la acción política y la vida.

Por estas razones es importante entrelazar experiencia y teoría en clave epistemológica, política y ética, es decir, partiendo de un pensamiento crítico en relación con el mundo, clave epistemológica, para accionar en este desde un nuevo horizonte, clave política, y considerando las relaciones con nosotros mismos, los otros y el mundo, al situarnos críticamente en relaciones transformadoras con el conocimiento y los dominios de poder que constituyen la realidad, clave ética.

Estaba reunido con mis primeros amigos maricas, nos habíamos conocido en el Centro para la Diversidad Sexual y de Género. Se aproximaba la marcha de la Vida y la Diversidad, y planeábamos nuestra primera irrupción política en la fiesta ambulante LGTB. A Esteban, Verona, La Gorda y a mí nos preocupaba: ¿cuál era el sentido político de la marcha? ¿Cuando parecía más una fiesta que un acto político? Pensábamos que esta perdía su sentido al ser una fiesta sin una consigna explícitamente política. Preparamos un pequeño *performance*: nos vestimos de negro, haciendo luto, con una estética entre gótico y sacerdotal, proclamando a través de los carteles que las maricas habíamos matado a la diversidad, que habíamos dejado la humanidad en el closet. Estábamos un poco temerosos por lo contestatario de las frases. No obstante, encontramos una amplia aceptación de lo que manifestábamos, tanto los marchantes como los espectadores se acercaban a preguntarnos por lo que hacíamos y nos daban su respaldo.

La visibilidad como una estrategia política es un tema constante en mi reflexión. Para entonces me preguntaba, junto con mis amigos, si la visibilidad de lo LGTB en la marcha comunicaba un mensaje político, y si la presencia de tantos gays enfiestados daba cuenta de una conciencia política. Nuestra posición era escéptica. Sin embargo, al encontrar-

nos con más personas que tenían la misma pregunta, nos motivamos a seguir con nuestras acciones, al tiempo que nos percatamos de los cuestionamientos que muchas personas LGTB podrían tener, pero que no se estaban haciendo públicos más allá de la trivialización en redes virtuales de participar o no en la marcha.

Al siguiente año también participamos, aunque conservamos la estética de la puesta en escena. Para entonces teníamos otras reflexiones y cuestionamientos: nos preguntábamos por los discursos que oprimen internamente a las personas LGTB, algo así como las colonialidades del machismo, la discriminación y el pensamiento heterosexual dentro de lo LGTB. Continuamos con la estética del luto, ya que queríamos marcar un contraste entre lo colorido de la fiesta ambulante y el sentido crítico que proponíamos. El color negro también representaba el sufrimiento, las adversidades y los temas oscuros que el ambiente de fiesta opacaba. Nuestro *performance* era un contraste entre la visibilidad alegre, colorida y la opacidad de las reivindicaciones políticas y las identidades críticas.

Al finalizar la marcha nos sentíamos extraños. Durante la misma, las personas se acercaban eufóricamente a tomarse fotos con nosotros y algunas evitaban leer los carteles que llevábamos, mientras otras pedían fotografiarlos. Esto nos hizo sentir como un espectáculo, como si la puesta en escena nos hubiera borrado como personas y solo fuéramos un fondo para las fotos de la marcha. Esto era un contraste entre ser muy visibles a la vez que ignorados, pensamos en aquel momento.

Esteban y La Gorda ya no estarían para la próxima marcha, solo éramos Verona y yo. Ambos queríamos hacer algo colorido. Además, habíamos decidido experimentar con la lógica subversiva del cliché marica para la puesta en escena. Los mensajes principales eran: “su seriedad y discreción me las meto por el culo”, “por una política marica, arepera, trans, puta, negra y todo lo demás”. Esta vez íbamos con una actitud divertida, de fiesta, dispuestos a tomarnos fotos con todo el mundo. Algunas personas reían al leer los mensajes; otras, avergonzadas, fruncían el ceño. Dichas frases fueron publicadas en la cuenta de Facebook de *Teleantioquia*, y los comentarios recibidos apelaban a la falta de serie-

dad y respeto de las mismas. La gente no entendía que hiciéramos una manifestación política con semejantes groserías. Esta vez nuestras reacciones fueron de alegría, no solo por el apoyo recibido, sino porque habíamos atacado las actitudes conservadoras entorno al movimiento.

Identidad, visibilidad, discursos normativos y coloniales *versus* discursos críticos y *queer* fueron algunos temas puestos en escena, gracias a las reflexiones personales y grupales que fui haciendo con mis amigos. Estas no surgieron como debates propiamente teóricos, aunque algunas veces sí, sino de nuestras experiencias de vida cuando Verona, Esteban y yo nos reuníamos y conversábamos de nuestra cotidianidad. Verona, desde su inteligencia teatral para relatar sus experiencias, al tiempo que generar teorías, me explicaba una vez por qué no tiene sentido basarse en calificaciones estrictas de lo masculino y lo femenino, ya que si nadie tiene la seguridad de cómo surgieron ambas cosas, a lo mejor alguien pudo confundirlos y ponerlos en los cuerpos equivocados y, siendo así, qué sentido tiene decir que algo es o no es.

Así mismo, Esteban siempre reflexiona desde su posición espiritual. Para él, el género es eso que nos hace ser lo que no somos, pues es una imposición a la cual tratamos de adecuarnos, no solo en términos de hombre y mujer, sino como seres humanos, de ahí que para él, la mejor manera de liberarnos es a través de un camino espiritual en el que gocemos de ser nosotros mismos, liberándonos de lo que se debe desear, como cuando me dijo que me convirtiera en un hada, al leerme espiritualmente a través de los ángeles.

Asuntos como que al ser muy locas nos es más difícil conseguir novio, que entre todas las maricas y los machitos gays nos hacemos el tedio, los conflictos que enfrentamos al provenir de familias cristianas, las imposiciones estéticas de la masculinidad y feminidad en lo gay, lo marica y lo trans, la creciente atmósfera conservadora e institucional del movimiento LGTB, el aire de fiesta y la preponderancia de lo gay en lo LGTB (que invisibiliza o usufructúa el resto de problemas o reivindicaciones que escapan a su discurso más visible), son tratados en nuestras conversaciones como algo cotidiano por ser maricas y tener posiciones

críticas al respecto. La relación que tengo con mis amigos ha sido una red de afectos, apoyo y construcción de saber que nos ha servido para crecer y resistir.

....

Tengo que admitir que no había sentido la marginación con relación a las identidades sexo-genéricas hasta que entré a la Facultad de Educación de la Universidad de Antioquia. *Uno ve lo que quiere ver*, fue una de mis primeras propuestas de movilización con mis cercanos. Situado, claro, en mi historia como sujeto popular transgresor de la norma. Además, en algo que aprendí como niño de la calle, en Ciudad Don Bosco, una institución para gamines donde terminé la primaria: la diferencia entre un niño pobre y un niño gamín. Mientras que el primero se conforma con lo que hay, el segundo, en cambio, decide sus consumos, aunque tenga que robar, pedir, buscar cómo conseguirlo. Si al niño pobre le dan agua de panela con pan, eso comerá. El niño gamín planea y desea. “Quiero hoy un buñuelo y lo consigo”.

Gran parte de mis compañeros y compañeras diversos sexuales se han quedado en el estado mental del niño pobre, esperando que fuera la vida social quien les transformara y los incluyera, acomodados, por tanto, en sus miedos a ser. En mi caso, la vida me favoreció en las dificultades y los escenarios de supervivencia. Cuando llegué al mundo excluyente, clasista y elitista, de lo gay, yo ya era un incluido, en mi autoestima y en mi entorno social. Por eso veía otras cosas. Y también por eso decidí compartir mis historias de vida como posibilidades para esas otras miradas de la vida. En ese sentido, preferí, antes que matricularme con el gueto de las reivindicaciones exclusivas, llenas de miedos y de auto censuras, mostrarme marica libre y libertario. Acostumbrar a mis entornos que yo era un ser más entre las diversidades de la vida; diversidades de las que ellos y ellas, no homosexuales o trans, también hacían parte. Y que mis reivindicaciones eran por las libertades humanas y de la vida, y no solo para mí. Ya lo había logrado con mi familia y vecinos, que me vieron en los mismos afectos de amor, públicos y privados, siempre a la par que el resto de mis hermanos, solo

que yo era homosexual.

La segunda gran movilización la propuse desde mi candidatura al Concejo, en los medios de comunicación. Primer candidato abiertamente homosexual a una corporación pública de elección popular en 1997. Consciente de que no era el cargo el que me daría el poder transformador, sino el acceso a la opinión pública y la voz de autoridad social en cabeza de los otros líderes políticos: *Del respeto por la diferencia al derecho a la indiferencia*. No quise marcarme, etiquetarme diferente y, por tanto, sujeto de derechos particulares sino, en cambio, ser un ciudadano más en igualdad de derechos y deberes. “No soy el candidato de los gay”, dije, sino “el candidato gay”. “Quien vote por mí, por ser marica, es muy marica (bobo)” Y nace mi reconocimiento público como *el ciudadano gay de Medellín*. Ya existía cuando llegué al activismo. De ahí que mi lucha sea, en consecuencia, por el único espacio ideal que me merezco y al que tengo derecho: la vida en dignidad, a la par que el resto de seres en el planeta.

Revoluciones Maricas

Por primera vez, a finales del 2000, nos miramos a los ojos y en una algarabía un tanto ansiosa de quien nunca ha tenido la palabra, cada *loca*, venida de las diferentes regiones de Colombia, quería ser la primera en contar su historia. Quienes nos invitaron, y posiblemente también nosotros y ellas, se esperaban otra cosa. Pero lo multicolor apareció en escena. Éramos un universo diverso, nombrado en el desconocimiento y las distancias, desde la arbitrariedad y el machismo como “lo gay”. Planeta PAZ,³ una convocatoria amplia a 12 Sectores Sociales Populares para incidir en los diálogos de paz del momento, entre el Estado y las guerrillas, fue el escenario donde nacimos como movimiento social. Una convocatoria, luego lo supimos, casi como algo fortuito y de último

3 <http://www.planetapaz.org/quienes-somos-planeta-paz2012/historia>

momento. Y sobre todo, predeterminado por los típicos prejuicios de la cultura: ¿si existirán?, ¿si darán la talla? Al lado de afrocolombianos, ambientalistas, campesinos, organizaciones cívico-comunales, indígenas, jóvenes, mujeres, sindicalistas y solidarios en la intención de desarrollar propuestas de agenda para la negociación política del conflicto social y armado, en el contexto de los frustrados diálogos del gobierno con las FARC, que terminaron en febrero de 2002.

Y no solo dimos la talla, sino que rápidamente, como en un castillo de naipes, se nos caían los prejuicios. Con firmeza, posiblemente sin muchos argumentos teóricos pero con sentimientos y vivencias desde el alma, se empezaron a dar los lineamientos de esa revolución marica al interior del naciente sector, y con relación a otros sectores, muchos de ellos ya legendarios en sus luchas.



Foto 4. Participación colectiva. Bermúdez (izq.). Foto Política Pública Nacional Lgbt, Quidío. Díez (der.), Marcha por la Vida y Diversidad Sexual y de Género. Medellín 2014. Foto Corporación Transcity. De la reflexión individual a la movilización colectiva.

Una mirada simultánea en doble vía. Hacia dentro para reconocernos, no gays, pues excluía lo lésbico, lo trans y lo bi. Nuestro propio universo, multiverso, diverso. Y renombrarnos, resinificarnos como sector. Por el momento fueron siglas, en la dinámica mundial: LGTB. Y hacia afuera, no solo éramos maricas “peluqueras o putas”;⁴ de entrada fuimos pares en el discurso político, marginal, contestatario e irreverente. Posiblemente sin mucha forma pero con todo el fondo; el de esas his-

4 <https://www.youtube.com/watch?v=63y7cvu3FTg>

torias de lucha en palabras represadas que atosigaban los cuerpos diversos allí presentes. Pensamiento popular impensable en lo gay. Entre ellos, mis historias de vida. El cuerpo narrado de este marica de barrio, ya autonombrado en lo local como “ciudadano gay de Medellín”.

Lo que siguió, fueron las propuestas de revolución marica con una mirada amplia e incluyente, fuera del gueto: “el cuerpo, primer territorio de paz”, la primera y fundamental zona de despeje empezó a llenar los pasillos, los corrillos, los debates y los documentos. Y en ese cuerpo proyectado en paz, las sexualidades diversas y las identidades asociadas.

A diferencia de otros sectores con reivindicaciones particulares, nuestras propuestas fueron más para una vida digna en diversidad, desde el respeto y los derechos. Reivindicaciones también a nuestros pares sectores populares. ¿Dónde está el cuerpo pensado en su autonomía desde la intimidad y la autodeterminación con relación al sexo, el género y las sexualidades? Ese cuerpo de las personas del sector afro, indígena, trabajador o sindical, de las juventudes, del campesinado, incluso, aunque más cercanos, de las mujeres. ¿Y desde dónde están siendo incluidos en los discursos amplios de la cultura y las comunicaciones?

Fue ponerlos, al tiempo que pensar la paz hacia afuera, pensarla como sectores y hacia dentro con relación a sus pieles y sus sentidos. Esa es, al fin y al cabo, la verdadera esencia de una revolución marica. Solo puedo reivindicar la libertad y los derechos, si primero he pensado en libertad y con derechos en mis intimidades. Una vez en el auto-respeto, aprendo entonces a respetar al otro y, sobre todo, a reivindicar los derechos colectivos con relación a la vida. Nunca al gueto.

Esta loca de barrio, y muchos de mis pares, no sabíamos nada de revoluciones, como indican los manuales de los ejércitos. Pues desde allí fuimos excluidos históricamente por la mirada machista y de los machos. Éramos considerados los débiles, los femeninos, los cobardes, los indefinidos e indeterminados. Hasta los banales. Nuestra revolución, libertaria y libertina, proponía y propone cuerpos menos

“enfilados”, cuerpos de otras batallas, en las alegrías y los placeres, con conciencia social. Cuerpos de guerreros menos sometidos, uniformados, camuflados. En mis combates “cuerpo a cuerpo” ya me había ganado muchas batallas de la vida, de mi vida, en mi entorno familiar y social. La diferencia es que en esos campos no quedaron cadáveres sino vivencias, sentidos y sentires. Mis revoluciones.

....

Lo realmente transgresor y libertario en lo LGTB ha sido tomar al cuerpo, la identidad, el género y al sexo como campos de poder en los cuales hemos devenido sujetos con unos comportamientos y unas concepciones sobre estos, que si bien nos han regulado y posibilitado ser de manera opresiva, al franquear sus límites opresivos, resulta una potencia revolucionaria desde lo LGTB hacia el cuerpo, el género, la sexualidad y la identidad.

Pero esta potencia requiere de una política y de una ética que nos permita experimentar y relacionarnos con los otros y el mundo, a partir de las experiencias límites en dichos campos de poder; por ejemplo, cuestionar la masculinidad gay como requisito para la compañía erótica y afectiva, cuestionar la maricada como actitud agresiva y devastadora del otro. En resumen, experimentar con la propia subjetividad como una posibilidad de liberación tanto personal como colectiva, ya que no hay formas ideales de cómo vivir otras sexualidades u otras relaciones de género más allá de los cambios que en nuestras prácticas cotidianas se puedan proponer. De ahí la importancia de experimentar, saliéndose de los propios límites y de los límites socialmente impuestos, en aras de una creatividad y autonomía realizables en la vida diaria.

Les contaré cómo he experimentado con mi apariencia, franqueando los límites de la representación de la masculinidad gay, a la vez que buscando un estilo y apariencia propia.

Tenía 17 años cuando me encontré con las primeras referencias de la teoría *queer*, que para ese entonces se identificaba con el *performance* de género. Las lecturas que había realizado me llevaron a la idea de que el género era algo así como una puesta en escena, la asunción de unos

roles determinados que nos hacían ser/parecer hombres o mujeres. En esta teoría incipiente, lo drag y lo trans eran potencialmente transgresores con las normas, roles y representaciones de género. Entusiasmado por estas ideas, y siguiendo el instinto rebelde de la adolescencia, comencé una experimentación performática del género. Inspirado para deconstruir la masculinidad, empecé a cambiar mi apariencia siguiendo una lógica transgresora, buscando subvertir los significados estéticos de la apariencia masculina.

Dejé crecer mi cabello, me hice un corte femenino asimétrico, empecé a leer mi cuerpo y mi apariencia como un conjunto de signos masculinos o femeninos que debía contrarrestar en mi vestuario y comportamiento. Cintura ajustada, pantalones rectos y botas. Hombros descubiertos, bermudas, tenis y una cadena larga. Camisa manga larga, shorts, botas y el cabello suelto. Caminaba como un cuerpo asexuado en una pasarela. Intentaba minimizar mis ademanes y gestos, aunque en muchas ocasiones actuará con afeminamientos. Siendo parte de la onda queer chic, comencé a cuestionar el género sin conocer mucho sus elucubraciones teóricas, pero con la actitud imponente de un super modelo en pasarela.

Jugaba con mi cámara frente al espejo, retrataba mi rostro buscando el cambio de perspectiva que la luz realiza con el obturador. Quería parecer femenino, andrógino, pero no masculino. De perfil, con luz a contraste y una mirada fija y sexy, capturaba la imagen femenina o andrógina de un rostro ¿naturalmente masculino?

Disfrutaba y sufría en este proceso de experimentación estética. Disfrutaba jugar con mi vestuario, seguía las pasarelas, estudiaba los trabajos de artistas y fotógrafos que trabajaban con el género. Sufría las sanciones, burlas, y acciones discriminatorias de familiares, compañeros universitarios y personas desconocidas.

En ese tiempo era una persona solitaria, contaba con pocos amigos, y muchas veces sentía un fuerte desarraigo. Me sentía solo en esta rebelión, sin embargo pude conocer a otras personas que experimentaban y jugaban con su apariencia de manera similar. Me di cuenta de que ellos

y ellas no estaban solos, que muchos eran un grupo de amigos, y que entre ellos compartían características similares en su artefactualidad y *performance* de género. Algo que me sorprendió fue la naturalidad con que ellos vivían eso que yo consideraba una transgresión; muchos no lo tomaban de esa manera, simplemente lo vivían como parte de quienes eran. No quiere esto decir que no fueran muchas veces burlados o maltratados, sino que de alguna manera eran más fuertes o resistentes que yo.

En la experimentación que estaba viviendo conmigo mismo, muchas veces me sentía inconforme e idiota con lo que hacía. Para mí, era una manera de ser rebelde, pero no estaba del todo cómodo conmigo, no soportaba las consecuencias negativas de lo que estaba haciendo. Sin embargo, en el proceso fui adaptándome y transformándome.

Intenté llevar el cabello de muchos colores, aunque para muchos era muy *cool*, y así me sentía yo. Las miradas de desaprobación, y en algunos casos de condolencia, buscaban de alguna manera no solo desaprobar sino advertir sobre la suerte que corría. Pasando por el rechazo de los gays masculinos, la subordinación sexual de quienes me veían con un gay muy afeminado, la mirada desorbitada de vecinos y personas de autoridad institucional, hasta las condenas de mi madre ante mi fracasado futuro por cómo me presentaba. En su rabia al gritarme: ¡quién te querrá, quién te dará trabajo!, ¡haces el ridículo!, mi madre no solo expresaba su rabia si no también el temor de que su hijo estuviera encaminado hacia la condena social.

Algo que aprendí en mi experimentación performática es que el *performance* de género no es solo una cuestión de apariencia cuando tu vida se ve enteramente afectada por cómo apareces. Lo simbólico es tan poderoso que puede legitimar un lugar de la vida humana en la estructura social, como acceder a un empleo, educación, gozar de un grupo de apoyo familiar y poder desplazarse sin temor de ser atacado. Todo esto me ha conducido a la pregunta: ¿de qué manera hacer una vida estética y políticamente disidente sin ser expulsado a la exterioridad del sistema o a sus partes subterráneas?

La mayoría de las personas pueden sentirse cómodas con su apariencia, pueden no sentir la necesidad de cambiar cosas, ya sea porque están bastante generizados, o estratégicamente han decidido aparecer de una manera más conveniente. No juzgo esto, soy consciente de lo difícil que resulta aparecer en público de manera desconcertante. Sin embargo, dicha experimentación no solo me hizo ver lo cómodo y necesario de aparecer como una persona normal –¡ser gay pero normal!–, sino también de las transformaciones que esta experimentación trajo en mi vida, haciéndome cuestionar no solo mis cánones estéticos y normativos, sino también mis ínfulas de transgresión, experimentando con qué me sentía cómodo y con qué no; permitiéndome ser más abierto con mi apariencia y la de los demás, asumiendo mi cuerpo y presentación como un territorio político, al tiempo que cuestionando los prejuicios que dentro del movimiento LGTB descubrí.

Me impongo marica o te propongo diversos



Foto 5. Autonomía política. En la cotidianidad de la ciudad. Diez (izq.). Foto Isabel Muñoz Estrada. Libro de Egresados: Espíritus Libres Universidad de Antioquia. El tránsito hacia una intimidad pública no intimidante.

“Marica, no me convences con tus desparpajos”, es una frase que he escuchado muchas veces a lo largo de la vida y en diversos escenarios. Tanto al interior de mis pares diversos LGTB, como hacia fuera, en la llamada vida normal o *straight*. Pero en mi diccionario vital cambié hace muchos años, desde la intuición primero y luego desde el conocimiento, las palabras convencer y tolerar, por conocer y respetar. Esa es mi posición frente a la imposición.

Siempre he construido una historia de vida al margen de los dictámenes morales y de la norma rígida. Consecuente, creo, con ser marica. Por eso no quise tomar el camino de lo gay, al menos, no más allá del nombramiento político necesario frente a la opinión pública. En mi casa no pedí permiso para mis “amores”, pues mis hermanos mayores tenían novias y amantes aceptadas: era simplemente mostrarme en igualdad de condiciones, solo que con alguien o algunos de mí mismo sexo. “Amá,⁵ le presento mi novio” y hasta ahí llegaban las posibles discusiones. Tampoco utilizaba frases para esconder a “mi amigo”, propias de la jerga gay. En las fiestas, me tomaba el mismo derecho que mis hermanos y los fui enseñando a respetarme, por ejemplo, al acariciar o bailar en público con mi pareja: “si ellos lo hacen yo tengo el mismo derecho”.

Fue con este principio que llegue al poliamor, después de haber transitado y defendido cualquier tipo de libertades. Al momento de casarme, en un acto simbólico ante el notario⁶ el 3 de noviembre del 2000, cuando ni siquiera se pensaba en el debate por el matrimonio igualitario en el país,⁷ fui muy claro con mi pareja, Alejandro, sobre mis libertades para mirar la vida, y el pacto fue: “para mí la fidelidad es de amor, de alma, no de cuerpo”... “si alguien te mueve el piso, no solo

5 Palabra para mamá en la jerga local paisa.

6 Régimen patrimonial especial entre personas del mismo sexo. Documento tejido por las motivaciones del amor, con la ayuda del abogado German Humberto Rincón.

7 Primera plana al día siguiente en el diario nacional *El Espectador*, en tamaño sábana—media página a cuatro columnas— y reconocido luego por el mismo diario en su edición especial —revista separata— 100 hazañas de Colombianos para la historia. Y más recientemente por la revista *Semana* en su edición 30 años de Historia reciente en Colombia.

las pasiones, lo hablamos, pues no me parece justo el engaño ni el auto-engaño”. Y efectivamente, 4 años después aparecería Álex,⁸ y fue el momento de conversar. Una conversación donde lo primero que dijo mi marido fue: “yo igual sigo enamorado de vos”. Y entonces la revolución y lo libertario no es solo una etiqueta, debe ser una actitud. Pensé que la conducta tradicional del macho solo me daba dos vías: pelear por mi propiedad o dejar que se fuera. ¡Por qué no una tercera!: ten tu novio mientras me desenamoro o mientras definimos cosas. Y así fue como nos fuimos enamorando los 3 y, 7 años más tarde, los 4, con Víctor.

El poliamor implica, insisto, ser consecuente con las líneas libertarias de vida. Si bien cuento que el tema de las fidelidades era ya en mí una postura clara frente a la vida, acá con mayor razón siendo una relación poliamorosa, primero trieja⁹ y después tetraeja, es en últimas una construcción simultánea de parejas con estilos particulares, diferentes entre sí y con relación al resto. Así, mi relación con Alejo era distinta a la relación con Álex. Alejo calmado y ensimismado, Álex extrovertido, hiperactivo, social. Y es necesario permitir y permitirse momentos de pareja, aun viviendo y durmiendo juntos, incluso en los momentos de sexo, que en mayor parte eran colectivos, pero no siempre eran obligatoriamente similares. Con Alejo mis momentos de la casa son calmados, silenciosos, afectivos. Con Álex más de la calle, aventuras, compincherías, más meloserías y diálogos. Víctor es un punto medio entre las maneras de Alejo y de Álex.

Los roles en las parejas siguen muy determinados por el modelo heterosexista de pares complementarios y jerárquicos, de activo/pasivo, dominante/dominado, proveedor/doméstico, y más, en el caso de tres, implica compartirles la vida. Asumir con mayor razón que somos un grupo de hombres en igualdad de derechos y deberes. Nadie manda,

8 Álex Esneyder Zabala Lujan murió de cáncer de estómago a sus 33 años de edad, y después de 10 años juntos, en abril del 2014.

9 El término trío referencia una relación exclusivamente sexual. Trieja (pareja, dos; trieja, tres) hace referencia a la construcción familiar de vida permanente, en techo, lecho y mesa.

se conversa y se llega a consensos. El otro no calla, discute con argumentos y es fácil la mediación del tercero. Es una relación de mucho diálogo, donde, particularmente, es más difícil pelear o mantener una pelea, por esa otra presencia mediadora. Ahí también se quebrantan los poderes tradicionales.

Además, en la búsqueda del equilibrio frente al poder, todos los gastos se dividen por igual, aun en el caso de que alguien gane más. Y en momentos de dificultades particulares hay un acompañamiento solidario, que implica siempre “te presto tu parte hasta que tengas con que pagarme o pagarnos”. Pero la cuota permanente e igual permite la igualdad en las decisiones y discusiones.

Esas libertades conciliadas han sido, a su vez, referentes de vida para muchos de los amigos, familiares y vecinos. Donde no se tratan nuestras relaciones por ser maricas, sino por permitirse, como personas, romper con los modelos verticales y rígidos, incluso godos, de ser en lo personal y en lo social. Esta libertad pensada y asumida implica, en consecuencia, una apertura mayor para leer y respetar –no tolerar– las libertades de otros y otras. Tolerar es aguantarse, pero en nuestro entorno de vida se pregunta, se discute y se permite el disenso, pero sin implicar la enemistad. Muchas personas cercanas defienden sus modelos tradicionales, pero ya no desde “es que así debe ser”, sino desde argumentos pensados y que permiten conversar.

Somos una familia más, solo que de maricas. Pero eso parte de ser consecuente. De mostrarme y gritar, dicen algunos. Imponerme digo yo. Exigiendo la mirada de respeto. Ser entonces, en el mismo sentido, un docente más, pero marica; un periodista más, pero marica. También un marica más, pero marica feliz. El marica que nunca se conformó, como algunos, con ser llamativo o más o menos aceptado, tolerado, aguantado a regañadientes en lo social, a costa de convertirse en la figura divertida, el payaso, el modelo más recurrente de lo gay. “Son tan divertidos, tan buenos amigos, tan estéticos”, dicen para considerarnos un objeto de placer y distracción. Me atreví a imponerme y exigir el respeto mutuo desde el reconocernos diversos.

No yo, nosotros. Todos y todas. Ustedes en sus heterosexualidades y yo en mis homosexualidades. Usted en sus masculinidades y yo en mis tránsitos entre unos y otros. Usted en su cuerpo acomodado, yo en el mío pensado. Revolucionado. Y si de divertirnos se trata, pasar del payaso que distrae al bufón que divierte y se divierte, pensando y haciendo pensar.

....

Generalmente se cuestiona a los nuevos movimientos sociales, entre ellos al LGTB, que sus demandas son meramente culturales, es decir, que piden aceptación, inclusión o políticas diferenciales sin generar cambios materiales. Aunque en las discusiones de activistas y académicos, la relación entre lo cultural y lo material aparece en las conexiones estructurales entre género, sexo, raza y clase, cuyo entrecruzamiento restringen las opciones de vida. Estas relaciones son vividas de forma desigual en la cotidianidad de las personas que asumen una identidad genérica o sexual no normativa, siendo la interrelación entre clase, sexo y raza las condiciones que precarizan y posibilitan la autonomía de dichas personas de acuerdo al contexto cultural y social en el que vivan.

Siguiendo a Butler (2000) en su articulación de las luchas culturales y su vínculo material, es necesario pensar que “la regulación de la sexualidad estuvo sistemáticamente vinculada al modo de producción apto para el funcionamiento de la economía política”, promoviéndose la familia normativa (heterosexual) como unidad económica y culturalmente viable para la producción y reproducción del capital.

Hoy en día está en debate el matrimonio y adopción igualitaria, aunque el logro de estos derechos suponga un avance en el sentido de lo cultural. ¿Obviara la población LGTB la proveniencia estructural de su exclusión de la concepción familiar y su estrecha relación con el control social del capital? En la consolidación del capitalismo, mantener la representación de la familia como una unión patrimonial y natural entre hombres y mujeres heterosexuales, quizás era una estrategia para perpetuar un orden económico a la vez que sexual y genérico (aunque en la vida clandestina, fuera de la fábrica y el hogar, se subvirtieran di-

chos órdenes). En la actualidad, cuando el capitalismo ya no solo disciplina sino que además controla la vida, la población LGTB soltera y sin familia se ha vuelto un público de consumo. La pregunta es la siguiente: una vez incluidas y reconocidas a las familias homoparentales ante el estado, ¿continuará el dominio estructural sobre las nuevas familias? ¿Aceptarán la población LGTB un avance cultural, a costa de mantener el dominio de la economía política sobre la producción y reproducción económica?

Es indispensable para la movilización LGTB pensar las intersecciones, no solo en su sentido determinante de exclusión/inclusión, precariedad o privilegio, sino en un sentido articulador entre las demandas culturales y materiales, mediante la relación con otros movimientos que cuentan con una lectura más amplia, histórica y económicamente, de las causas de la subordinación. El problema no es que las demandas sobre el género y la sexualidad no tengan una base estructural, histórica o económica, sino que dentro del movimiento persiste una tendencia a leer la opresión sobre el género y la sexualidad como un asunto meramente cultural, de ahí que la relación con otros movimientos permita utilizar la interseccionalidad como una estrategia política para leer la opresión en un contexto histórico y económico mayor.

Cuestionar la posición de privilegio o marginalidad social en términos de raza, clase y género, a la vez que las aspiraciones sociales y económicas, evidencia que las luchas culturales, derechos y políticas diferenciales, también son sociales y económicas, es decir materiales, y por lo tanto se puede minar el sistema general de opresiones transformado los comportamientos consumistas, clasistas, racistas y machistas o, por lo contrario, contribuir a perpetuarlo.

Esto es evidente en gays y lesbianas quienes, al mantener una figura de respetabilidad y honor para ascender social y laboralmente, silencian su diferencia identitaria para evitar un compromiso político, pero también en una mujer trans y pobre, que para ganar la autoridad y el respeto su familia, la sustenta económicamente aunque tenga que trabajar como prostituta. Los silencios en los espacios de vida, aquellos



Foto 6. La apuesta personal para comunicar. Diez (izq.). Foto Corporación Transcity. Marcha por la Diversidad Sexual y de Género. Medellín 2015. Bermúdez (der.). Foto álbum familiar. Familia Poliamorosa. Una comunicación transgresora del ser y sentirse marica.

Me despidó mirándote a la cara. A los ojos

Aunque ya soy menos tímido, tú no has perdido las artimañas para seducir. Siempre abierto y honesto, escuchas mis preguntas y opiniones sabiendo responder a ellas. No hemos compartido mucho, pero sí lo suficiente para confiar el uno en el otro; quizás me he aprovechado un poco de ti, pues de tus anécdotas he aprendido mucho y no sé qué tanto te he dado. Pero como te he conocido, pienso que eres de esas personas que transmite lo que es con solo hablar, al emanar chispas con tu mirada viva y alegre. De ahí que siempre estés dando cosas, aún sin esperar algo a cambio.

....

La gente fuera, le digo, se imagina que vos, como todo el que entra a nuestra casa, es una comida más. Tampoco me interesa derribar el mito. Es interesante que me vean seductor. Sexual. Pero qué interesante comprobar que, sin dejar de lado el deseo y las seducciones, haya otras maneras de conquista en la palabra. No solo es darse por el culo, como imaginan. Ni darse en la cara. Porque así se comportan entre maricas. Rumorean. Es darnos la cara y seducirnos en otras vías: las de la vida y para la vida. De manera recíproca hemos perdido algunas virginalidades desde y en la palabra.

Referencias bibliográficas

- Bermúdez, M. (2015). Porque ser marica también es lo que oyes, escuchar para ver. Movilización edu política a través de la radio en el tema de diversidades sexuales, de género e identidades asociadas. En: Restrepo, M. y Cadavid, A. (coords.). *Sujeto, pensamiento y autonomía. Recopilación de Maestros Gestores de Nuevos Caminos*. (pp. 163-180). Medellín: Pregón S.A.S.
- Bermúdez, M. (2002). *La loca del barrio*. Recuperado de: http://www.thegully.com/espanol/articulos/colombia/020702_gay_en_colombia.html
- Bishop, R. (2012). Hacia una investigación libre de la dominación neocolonial. El enfoque kaupapa maorí en la creación de conocimiento. En: Denzin, N. y Lincoln, Y. (coords.). *Manual de investigación cualitativa*. Vol 1. (pp. 231-283). Barcelona: Gedisa.
- Butler, J. (2000). *El marxismo y lo meramente cultural*. Recuperado de: <http://www.herramienta.com.ar/cuerpos-y-sexualidades/el-marxismo-y-lo-meramente-cultural>
- Haraway, D. (1995). Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. En: *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza* (pp. 313-346). Madrid: Cátedra.
- Preciado, B. (2014). *La valentía de ser uno mismo*. Recuperado de: <http://paroledequeer.blogspot.com.co/2014/11/la-valentia-de-ser-uno-mismo-por.html>
- Preciado, B. (2006). *Saberes vampiros @ War Donna Haraway y las epistemologías cyborg y decoloniales*. Recuperado de: <http://revistavozal.com/vozal/index.php/saberes-vampiros-war-donna-haraway-y-las-epistemologias-cyborg-y-decoloniales>

El caso agroecológico: comunicación localizada e intercultural¹⁰

Carmen C. Rivera

Introducción

Los grandes meta-relatos de la modernidad exhiben su fracaso ante un sistema que se resiste a desaparecer y que se reinventa cada vez con mayor sofisticación y cinismo amparado en las minorías dominantes (Castro Gómez, 2005; Escobar, 1996). Pero como en todo establecimiento, las fisuras del poder se amplían, se diseminan en silencio y, en este transcurso que parece lento, emergen iniciativas reivindicatorias que se convierten en alternativas a las prácticas oficiales.

Detrás de esta dinámica de construcción y visibilización de experiencias de nuevo orden opera la comunicación, aquella que logra pensar otros mundos a partir de sus interacciones y contextos (Barranquero, 2012, p. 65), con el fin de imprimirles el carácter que requieren para su materialización. Así entendida, la comunicación constituye un campo flexible, histórica y culturalmente situado, que alberga los procesos de producción, reproducción, circulación y apropiación o usos de

10 Este artículo está basado en la investigación de mi tesis doctoral (Rivera, 2014).

significados y sentidos sociales. Supone una praxis social enmarcada en la reflexión política, puesto que el encuentro con los otros confronta siempre el sentido del mundo.¹¹

En este texto abordaré dos experiencias agroecológicas¹² con el fin de comprender, a la luz de esta noción de comunicación, la interlocución de conocimientos que esta vertiente agrícola pone en juego para promover un entorno ambientalmente sano, económicamente justo y socialmente equitativo, categorías que la sintonizan con el ámbito del Buen Vivir en su corriente posdesarrollista (Cubillo *et al.*, 2014). Este será pues un relato esperanzador que apuesta a que otro mundo es posible.

Para hacerlo, me detendré en la emergencia de la agroecología como alternativa de vida y en el intercambio de conocimientos, pilar de su estructura. Describiré dos escenarios, que fueron mis casos de estudio, para situar en ellos los resultados de esta interlocución e identificaré, desde la generalidad de la comunicación como proceso, la consolidación del enfoque agroecológico, en cuanto comunicación localizada e intercultural.

La resistencia agroecológica emerge transdisciplinar y latinoamericana

La agroecología es una variante de la agricultura que busca equilibrar las variables sociales, económicas y ambientales involucradas en la explotación de la tierra. Su principal propósito es la soberanía alimentaria¹³ (Altieri & Toledo, 2011). Este enfoque empieza a popularizarse en la

11 Esta comprensión de la comunicación corresponde al trabajo del grupo de investigación en comunicación de la Facultad de Comunicación Social de la Universidad Autónoma de Occidente, Cali-Colombia.

12 Entendida la agroecología como práctica que se gesta al margen y que comporta por lo tanto el poder de subvertir el orden imperante.

13 “La soberanía alimentaria es el derecho de los pueblos a definir sus propias políticas y estrategias sustentables de producción, distribución y consumo de alimentos que garanti-

década de 1970, ante los efectos nocivos de la agroindustria promotora de un modelo de desarrollo evidentemente insostenible. Emerge pues desde la orilla de la resistencia para experimentar transdisciplinariamente¹⁴ con alternativas científicas, metodológicas y técnicas muy localizadas que, en últimas, logren transformar el sistema agropecuario global. Una de las características más sobresalientes es el papel que los profesores y estudiantes universitarios jugaron en su consolidación, pues fueron las críticas que ellos hicieron al currícula de la época, las que lograron desplazar el modelo norteamericano de enseñanza agropecuaria, dominante para entonces. Su ruptura con el sistema se encuentra en la interlocución que establecen con los conocimientos no académicos, y la manera como este giro transforma los estilos de vida de los involucrados.

La cultura agrícola latinoamericana es uno de los insumos del enfoque agroecológico por la riqueza que representa la mezcla de experiencias campesinas e indígenas en la labranza de la tierra. En ellas se pueden documentar algunas prácticas amigables con el entorno.¹⁵ Las investigaciones de Toledo (1990) sugieren la sintonía del agricultor campesino con el uso de los recursos naturales,¹⁶ al punto que en sus

cen el derecho a la alimentación para toda la población, con base en la pequeña y mediana producción, respetando sus propias culturas y la diversidad de los modos campesinos, pesqueros e indígenas de producción agropecuaria, de comercialización y de gestión de los espacios rurales, en los cuales la mujer desempeña un papel fundamental” (Declaración Final del Foro Mundial sobre Soberanía Alimentaria, 2001, p. 4).

14 Por transdisciplinar entendemos la amalgama de conocimientos propiciada por la interacción entre disciplinas, y entre estas y los conocimientos vernáculos.

15 Es muy importante entender que esta apreciación no es generalizable. Por eso se hace referencia a “algunas” prácticas.

16El término Recursos Naturales es especialmente sensible si no se tienen en cuenta las críticas de que ha sido objeto. Su carácter instrumental y su arraigo en la concepción moderna del vínculo naturaleza/cultura, lo inscriben en el modelo de desarrollo clásico. Sin embargo, autores como Toledo (1990, p. 28), que se está citando, se refieren explícitamente a él para describir los modos de producción campesina e indígena. Este texto hará uso de este término entendiéndolo, desde la perspectiva de la economía ambiental, como los bienes materiales que proporciona la naturaleza cuyas propiedades dependen del ritmo de consumo y de las condiciones sociales de su apropiación, entre muchos otros aspectos.

parcelas las actividades agrícolas, además de ser multipropósito, se combinan con las ganaderas y forestales sin detrimento de la diversidad de especies y de la heterogeneidad espacial y medioambiental. La documentación de estas experiencias enfatiza la oposición de la agroecología a la agroindustria con base en los daños ambientales y sociales que esta conlleva, situación que ha sido abordada por estudiosos de diferentes disciplinas (Ángel Maya, 2000; Carson, 1964). Es, por tanto, la Revolución Verde¹⁷ el objeto de sus críticas por la instrumentalización de su aplicación y por la exclusión que hace de otros conocimientos, aunque reconoce en ella su dimensión científica. La agroecología se torna así en una corriente de pensamiento alternativa y pluri-epistemológica (Leff, 2006).

Los estudios campesinos hacen parte de su historia. Comparten con ellos la valoración del campesino desde los conocimientos y manejo que este tiene, no solo del medio sino de los recursos naturales, lo que deja atrás la idea del campesinado como categoría histórica o como sujeto social. Ángel Palerm fue premonitorio al reconocer en el quehacer campesino ciertas ventajas frente a la agroindustria, debido sobre todo al uso de materia viva, en vez de fósil, para proveer su energía. Este autor también señaló la importancia de las tecnologías protectoras del suelo, aquellas que requieren del trabajo humano y de pocos insumos de capital, tierra y energía fósil, vislumbrando así un modelo agrario diferente al capitalista que está naturalizado en las maneras campesinas de producir (Sevilla Guzmán, 2006).

El "*Farming Systems Research*" y sus estudios sobre desarrollo rural es otro de los enfoques que aportan a la agroecología (Sevilla Guzmán, 2006). Se destaca de ellos la relación demostrada entre las estructuras económicas y sociales del modelo agrícola, lo mismo que las evidencias presentadas sobre los problemas sociales y de tenencia de la tierra que se produjeron entre los campesinos, por la aplicación de tecnologías deslocalizadas, la sustitución de cultivos y el crecimiento de los mer-

17 Estrategia de desarrollo anclada en el conocimiento científico hegemónico

cados. Esta situación se reflejó a su vez en un desigual acceso a los recursos, transformando con ello las condiciones de un amplio sector del entorno rural (Hecht, 1999).

El marco conceptual y el desarrollo del lenguaje de la agroecología provienen de la ecología. Sus análisis se han centrado en el ciclaje de los nutrientes, las interacciones plagas/plantas y la sucesión ecológica (Hecht, 1999). Sin embargo, este enfoque puramente ecológico se empieza a transformar al integrar equipos interdisciplinarios al estudio de los sistemas agrícolas campesinos y nativos, ubicando la agricultura en el contexto social. En esta dirección han sido de gran importancia las investigaciones aportadas por la geografía y la antropología, que explican las prácticas agrícolas de las culturas campesinas.

La mirada ecológica en la agroecología promovió la integración entre lo humano y lo no humano al reconocer, en esta interacción, el modelo que define la estructura y la función de los agroecosistemas, alterados por las intervenciones hechas en ellos (Margaleff, 1979). La historia de estos cambios es un insumo fundamental para elaborar el diagnóstico del estado actual de la finca y aportar alternativas de manejo (Toledo, 1990). Proceder de esta manera indica un alejamiento de los paradigmas agroindustriales que buscan las soluciones en los laboratorios, mientras que en la agroecología la memoria y la experiencia de los campesinos son las que permiten restablecer en el lugar, no solo el equilibrio ecológico, sino también el sentido vital de las comunidades (Leff, 2001).

Es así como las propuestas agroecológicas se tornan sensibles a las culturas locales e indagan sobre las maneras de cultivar que dependen de las condiciones del medio ambiente, de las necesidades de subsistencia y del entorno económico de los campesinos (Ellen, 1982). La diversidad de cultivos y de animales domesticados, el mantenimiento y mejoramiento de los suelos, la gestión del agua y la biodiversidad, son algunos de los aportes de la agricultura campesina a la agroecología. Los sistemas agrícolas campesinos ofrecen gran cantidad de opciones las cuales comparten ciertas características, a saber: niveles altos de diversidad biológica, aplicación de tecnologías creativas y manejo de

recursos hídricos, agricultura variada que contribuye a la alimentación local y nacional, agroecosistemas resistentes y elásticos frente a las perturbaciones y la presencia de organizaciones fuertemente arraigadas en sus valores, que regulan y normatizan el acceso a los recursos y la distribución de los beneficios (Koohafkan & Altieri, 2010).

Los conocimientos compartidos de la agroecología perfilan “otro” desarrollo

La importancia del conocimiento de los agricultores radica en su carácter experimental y acumulativo y en la apreciación holística de los sistemas agrícolas (Norgaard & Sikor, 1999). La agroecología recupera este conocimiento a partir de mecanismos de investigación participativa en la que confluyen técnicos agrícolas y campesinos de diversas procedencias. Con respecto a estos últimos, la interlocución propiciada ha resultado en la consolidación del programa “De campesino a campesino”,¹⁸ que ha expandido las prácticas agrícolas más allá de las fronteras de las comunidades, lo cual evidencia la adaptación del conocimiento campesino a otros entornos, a partir de la experimentación tan propia de su cultura. Otro de los resultados de tales procesos participativos ha sido el restablecimiento de usos sociales colectivos. Conocimientos y formas de convivencia se han reeditado mediante el enfoque agroecológico, los cuales a la vez que erosionan las relaciones de poder tradicionales entre técnicos y campesinos instauran otras interacciones asentadas en el ámbito de lo comunitario (Osorno, 1999).¹⁹

18 El programa “De campesino a campesino” es considerado como una estrategia metodológica que promueve el intercambio de conocimientos muy localizados, entre diferentes grupos de campesinos. Ellos mismos asumen el rol de campesino promotor sin la presencia de los investigadores y los técnicos. (Holt-Giménez, 2006).

19 Osorno (1999) documenta detalladamente actividades agroecológicas llevadas a cabo en la vereda Bellavista del Municipio de El Dovio, Valle del Cauca, Colombia, donde después de iniciar los procesos de reconversión de las tierras, lo que resultó como valor agregado

De este sistema “agro-socio-económico-ecológico” se resalta su complejidad (Ottman, 2005). Los límites y las fusiones circulan en múltiples direcciones propiciando un encadenamiento tal que los procesos ecológicos básicos de flujo de energía y ciclo de nutrientes están demarcados por los procesos agropecuarios y estos, a su vez, reflejan los procesos históricos de conocimientos e intercambios. De allí la importancia de conocer la historia de los ecosistemas en la voz de sus protagonistas, tanto los cambios debidos a la aplicación de diferentes tecnologías como los que se originan en la costumbre de experimentación campesina, para trazar la ruta de manejo de los recursos naturales desde la perspectiva agroecológica (Sevilla Guzmán y González de Molina, 1990). Se va construyendo así “otro” desarrollo al que algunos autores prefieren llamar postdesarrollo,²⁰ ya que el propósito es emancipatorio y la manera de lograrlo es cuestionando radicalmente los estilos de vida incentivados por la modernidad (Escobar, 2005). Estas iniciativas comparten la idea de lo local-regional como ámbito de resistencia y como alternativa al desarrollo globalizante, lo mismo que la defensa de la diversidad cultural y la búsqueda de la autonomía con respecto al mercado y al Estado (García, 2005, p. 21).

Este empeño ha implicado, para la agroecología, el debate y la recuperación de conceptos que no solo faciliten su implementación sino que le den sentido. El bienestar y el conocimiento son algunas de esas nociones que permiten a este enfoque articular las decisiones productivas que toman las familias o las comunidades campesinas. Toledo (2000) destaca en el tema de bienestar a estudiosos provenientes de la economía que han elaborado propuestas alternativas a aquél promovido por el modelo capitalista. Menciona especialmente la matriz

fue la reorganización social de la comunidad, recuperando maneras ya olvidadas de estar juntos.

20 Las críticas al postdesarrollo se centran en el escaso tratamiento que le da a temas como la pobreza o el capital. También se habla de su esencialismo y que desconoce los cuestionamientos locales al desarrollo. Por último se le responsabiliza por idealizar las tradiciones locales y los movimientos sociales, dejando de lado su pertenencia a relaciones de poder (Escobar, 2005).

desarrollada por Manfred Max Neef,²¹ en la que se cruzan las necesidades humanas básicas con las categorías existenciales del ser humano, lo que resulta en el desplazamiento del consumo económico por la satisfacción de necesidades materiales y espirituales. Estos aportes han empezado a formar parte del bagaje agroecológico y se insertan en el proceso para la toma de decisiones colectivas.²²²³

El conocimiento, a su vez, implica para la agroecología la reivindicación de los saberes ocultados por las prácticas agroindustriales, al tiempo que encuentra en ellos modelos sustentables arraigados en el territorio campesino. Conservar y fortalecer estas lógicas es parte de la tarea que se emprende, la cual es complementada con el conocimiento científico agroecológico, que resulta en maneras novedosas de desarrollo agrícola y manejo de recursos (Altieri, 2009). Esta apertura hacia el conocimiento vernáculo implica una reflexión profunda sobre la hegemonía del conocimiento científico, que se operacionaliza mediante el diálogo entre las ciencias sociales y humanas con las de la naturaleza y en el reconocimiento de más de una manera de conocer, fomentada por la epistemología de la complejidad.

La crítica agroecológica, según Toledo (2000), se nutre, por un lado, de los movimientos sociales y contraculturales provenientes del ámbito posmoderno y, por el otro, de la resistencia civilizatoria que se observa en ciertos lugares en los que la premodernidad sigue vigente, es decir, en donde la civilización occidental no ha logrado instalarse. Es allí donde la agroecología ocupa su lugar, entre campesinos que aún conservan, como acción o como relato, historias que hacen eco de los ritmos de la naturaleza. Las delimitaciones científicas se desbordan y la producción teórica, junto con la acción política, entran en el juego para trazar las transformaciones. Los conocimientos agroecológicos se

21 Las necesidades que Max Neef identifica son la subsistencia, protección, ocio, afectividad, creatividad, identidad, participación, libertad y comprensión y conocimiento. Estas operan bajo las categorías existenciales de ser, tener, hacer e interactuar (Max Neef, 1993).

22 Comunicación personal. E. Murgueitio. 31 de julio de 2010. Colombia.

23 Comunicación personal. V. Revelo. 30 de agosto de 2010. Colombia

forjan así, en la interfaz entre las cosmovisiones, las teorías y las prácticas (Leff, 2001).

Los escenarios de la interlocución de conocimientos

La agroecología es inconcebible fuera de la relación entre diferentes tradiciones de conocimientos. De allí su interdisciplinariedad tan radical, como también lo es la escucha de otras maneras de conocer. Este hecho plantea, de entrada, una crítica a la hegemonía del conocimiento científico, erosionándola. A partir de esta posición subversiva del conocimiento, las formas tradicionales de divulgación e interlocución de la ciencia son cuestionadas y juzgadas desde las maneras como los campesinos apropian, modifican o rechazan tal información. Los escenarios donde la interacción agroecológica tiene lugar no proliferan y la mayoría datan de años muy recientes. Para este estudio escogí dos de las experiencias más antiguas en Colombia, con trayectorias de por lo menos dos décadas y con las cuales, además, he tenido una relación muy próxima. Una de ellas está ubicada en la vereda Bellavista, en el municipio de El Dovio, Valle del Cauca. La otra, tiene lugar en las veredas que circundan la Laguna de la Cocha, en el corregimiento de El Encano, Nariño. La primera ha tenido el acompañamiento de la Fundación CIPAV y la segunda de la Asociación para el Desarrollo Campesino, con su organización de base Asoyarcocha, ambas organizaciones no gubernamentales.

La vereda Bellavista está localizada en la cordillera occidental en el Valle del Cauca. Catorce de las 33 fincas que la integran han adoptado el sistema de producción agroecológica. La actividad económica es fundamentalmente agropecuaria, por eso los tradicionales cultivos de lulo, pimentón y tomate de árbol, se combinan con la cría y engorde de cerdos y bovinos. Sus habitantes conforman una amalgama de culturas regionales que han llegado allí en olas de desplazamiento causadas, bien sea por la poca disponibilidad de tierras en otros lugares, así como

por el ímpetu colonizador y el apogeo de la producción cafetera. También la violencia de 1950 y 1960 contribuyó a la llegada de los grupos más recientes.

Sin embargo, esta historia cambia cuando la tierra se somete a índices de producción más allá de su capacidad de carga impulsados por las promesas de la “Revolución Verde”. Excesos en el uso de los fertilizantes químicos y conversión a monocultivos mediante el reemplazo con variedades mejoradas, provocaron la proliferación de plagas resistentes a pesticidas y acarrearón problemas sanitarios; el más temido por sus efectos fue la aparición de la antracnosis, causado por un hongo de zonas templadas que devastó los monocultivos de tomate de árbol, empobreciendo a los campesinos de la vereda. La crisis dismanteló familias porque muchos de sus jóvenes tuvieron que salir en busca de sustento. Los que se quedaron, entre ellos Tiberio Giraldo, líder local, se dispusieron a explorar alternativas, una de las cuales fue la investigación en sistemas sostenibles de producción agropecuaria, promovida por los investigadores de CIPAV.

Alrededor de Tiberio se reunieron otros campesinos, hombres y mujeres, que aprendieron de las investigaciones que se llevaban a cabo en El Ciprés, la finca de su propiedad, convertida desde entonces en centro de demostración. El balance es más que esperanzador: grupos de niños “Herederos del Planeta”, bosques conservados, recuperación de cuencas, redes solidarias de vecinos, trabajo comunitario, sistemas de divulgación establecidos en compañía de los investigadores de la Fundación. La consolidación del trabajo agroecológico posibilitó la sostenibilidad del predio, lo que a su vez cambió la apreciación del valor de la tierra, que más que un área de producción pasó a ser concebida como reserva natural.²⁴ La conservación de la finca y el bienestar logrado se basan en maneras solidarias de trabajo que han potencializado

24 Una finca se convierte en reserva en el momento en que, además de los sistemas de producción agrícola o pecuaria, sus propietarios y ocupantes definen unos objetos de conservación (atributos del ecosistema, elementos de la biodiversidad original del área, etc.) y unos objetivos para mantenerlos.

los conocimientos campesinos y de los investigadores para comprender, manejar y aprovechar el territorio²⁵ sin degradarlo.

El programa Herederos del Planeta está compuesto por 46 personas, entre niños y jóvenes, involucrados en los temas de conservación. Su presencia allí es incentivada por las familias campesinas que les donaron un predio para mantenerlo y protegerlo como reserva y en el cual trabajan los fines de semana. Las actividades se reparten entre manejar viveros y reforestar con árboles nativos, hasta gestionar recursos, elaborar proyectos y participar en convocatorias que les permitan adelantar sus proyectos. Una de las iniciativas más destacadas es la conformación de un fondo económico para la educación, que provee los recursos necesarios a quienes lo solicitan.

“Las amigas del Buen Sabor” es uno de los grupos que se destacan por su experimentación en la producción y preparación de alimentos con productos orgánicos de la región. Otro más es el de reforestación, que reúne a vecinos de todas las edades quienes, además de dedicarse a la siembra de árboles en sus parcelas, destinan su tiempo libre a la realización de emprendimientos colectivos (en la región reciben el nombre de “convites”) con el fin de recuperar la microcuenca los Zainos. Esta hace parte de la cuenca del río Dovio, afluente del río Garrapatas, y abastece a más de treinta familias de la vereda.

El cambio ocurrido en la vereda Bellavista se ha logrado con la participación de los campesinos y de los investigadores de la Fundación Centro para la Investigación en Sistemas Sostenibles de Producción Agropecuaria (CIPAV), domiciliada en la ciudad de Cali. Son alrededor de 35 investigadores de base, cuya misión está orientada a lograr el desarrollo sostenible en el sector rural. Para hacerlo, investigan, ges-

25 El territorio para el campesino tiene sus límites en las relaciones sociales que maneja, en las necesidades que enfrenta y en las satisfacciones que alcanza. Sus límites no se rigen por las fronteras geopolíticas del sistema, sino por las oportunidades que encuentra para satisfacer su condición de gregario y ejercer su derecho a la amistad, al compañerismo, a la organización de su comunidad; su hábitat es el lugar que asegura su subsistencia, el área donde crece y reproduce a su familia y donde genera los recursos que le permiten vivir. Para él, el territorio es el espacio que conoce a profundidad y en el que aspira a desarrollar sus potencialidades (Espinel, 1994).

tionan, implementan y divulgan técnicas productivas, en sintonía con el ambiente natural intervenido. Conforman actualmente una red de investigadores, campesinos y empresarios rurales que experimentan con tecnologías innovadoras y prácticas agrícolas, basadas en el uso eficiente de los recursos locales, la energía y los trabajos manuales.

Su trabajo ha formado alrededor de 1.000 profesionales y 2.500 campesinos, que han empezado a transmitir su conocimiento y experiencia en diferentes entornos, además de las fincas. También las empresas, las universidades, las organizaciones gubernamentales y no gubernamentales han recibido sus aportes, los cuales trascienden las fronteras nacionales. Todas las actividades de investigación son llevadas a cabo en sistemas agrícolas reales con la participación de los agricultores y sus familias. El conocimiento empírico y científico se combina para proveer soluciones a necesidades y expectativas específicas de los propietarios de la tierra. Aunque los investigadores incrementan el número de opciones disponibles, las decisiones son tomadas finalmente por los agricultores.

En el sur de Colombia, los otros campesinos

La otra experiencia estudiada se ubica en el corregimiento de El Encano, cuenca alta del río Guamués, a orillas de la laguna de La Cocha (Nariño). El paisaje agrícola allí lo integran 18 veredas, en las que se cultiva papa, cebolla, maíz, flores, mora, arveja y frutas de tierra fría. La ganadería es otra fuente de ingresos complementada con el cuidado de gallinas, cuyes, conejos y cerdos para consumo familiar (Hernández, 2004). Esta región se ha dedicado tradicionalmente a la extracción de los recursos del bosque, situación que empieza a cambiar hacia comienzos del siglo xx.

La tala de árboles de maderas finas estuvo precedida por el usufructo de la quina y de tintas para curtiembres, lo que empobreció los boques. A esta situación se sumó la extracción de madera para leña y

la elaboración de carbón vegetal (Candelo, 1994), lo que coincide con el aumento de la colonización campesina (Hernández, 2004). El impacto de la población se expresó en el arrasamiento de los bosques, la adecuación de tierras para pastoreo, el desecamiento de humedales y la construcción de caminos que causaron un fuerte deterioro ambiental.

El norte del lago Guamués se convirtió en un cultivo de papa, arracacha y hortalizas, mientras que la presión sobre el bosque siguió en las zonas altas (Hernández, 2004) debido, principalmente, a que la deforestación es un recurso para la subsistencia que se transmite de generación en generación. La comercialización de madera y la producción de carbón vegetal constituye el sustento de muchas de las familias, y fue el panorama que la Asociación para el Desarrollo Campesino (ADC), fundada en 1980, se propuso cambiar de situación, y que se consolidó con la creación, en 1986, de la cooperativa multiactiva Yarcocha (Candelo, 1994).

La Asociación para el Desarrollo Campesino²⁶ concibe el campo y los campesinos de manera holística, por eso la gestión para el Buen Vivir²⁷ involucra la interacción entre territorio y cultura que tiene como metas la consecución de la soberanía alimentaria, la conservación de la biodiversidad y el fortalecimiento del grupo Herederos del Planeta, jóvenes que son el futuro de los valores que la comunidad desea implementar. Uno de los emprendimientos más destacados se lleva a cabo en el ámbito de los Sistemas de Información y Comunicación, que contribuyen a la apropiación del proyecto agroecológico.

La ADC, en compañía de los campesinos, han optado por la auto-suficiencia, y una de las maneras de difundir y consolidar esta idea es

26 La ADC está conformada por cuatro mingas asociativas de campesinos, tres de ellas ubicadas en los municipios nariñenses de Chachagüí, Buesaco y Consacá. La cuarta se encuentra en el corregimiento de El Encano y sus miembros, pertenecientes a 17 de las 18 veredas de la región, están agrupados en la Cooperativa asoyarcocha.

27 En esta localidad, la noción de desarrollo sustentable ya ha sido reemplazada por la de Buen Vivir. Según Gisela Ruiseco (2009), corresponde a la traducción del concepto indígena andino *sumak kawasay*, "vida armónica".

la conformación de las mingas investigativas,²⁸ en las cuales se exponen las condiciones de vida de sus integrantes y, a partir de su cultura y tradiciones, se discuten explicaciones para concebir y desarrollar una noción de futuro. Lo productivo entonces comienza a formar parte de su sistema de vida y deja de ser la única opción vital para formar parte de un entramado más profundo, en el cual los insumos económicos se convierten en un medio para la subsistencia y no en el fin. Por eso las intervenciones en la finca tienen en cuenta, además de los ingresos materiales, las formas de preparar los alimentos, las negociaciones políticas o los reclamos con base en los derechos constitucionales, hasta iniciativas de ecoturismo en la zona.

Los predios de los campesinos afiliados a la cooperativa se convirtieron, en 1991, en reservas naturales privadas, conocidas actualmente como la Red de Reservas Naturales de La Cocha. Son alrededor de 63 fincas con producción sostenible, en las cuales la protección de los bosques es un objetivo claro. Proyectos de reforestación, educación ambiental y turismo responsable, son también asumidos por estos propietarios, lo mismo que los de descontaminación de aguas servidas. Las tecnologías empleadas se basan en la siembra de plantas acuáticas y en biodigestores plásticos. Estos, a su vez, son fuente de combustible para consumo doméstico y de abono orgánico para la agricultura. Cada reserva trabaja con controles biológicos y tiene bancos genéticos, en los cuales conserva sus propias semillas de variedades de papa, cebolla junca, maíz y frijol.

Otro de los proyectos de gran envergadura es el de sistemas de información geográfica y comunicaciones. La gestión ambiental de los predios se beneficia con estos insumos y las labores de divulgación, de todas las actividades y emprendimientos, contribuyen a consolidar esta iniciativa campesina en toda la zona. Además de las publicaciones impresas sobre agroecología, con objetivos de divulgación o didácticos, circulan mensajes radiales liderados por el colectivo Brisas de La

28 Las mingas investigativas reconocen y valoran el conocimiento ancestral y empírico, lo mismo que el conocimiento producido en la academia.

Cocha, quienes adelantan una labor periodística y de relacionamiento anclada en las veredas que conecta a los habitantes. A nivel masivo, la Red de Reservas cuenta con una página web que da a conocer su trabajo más allá de las fronteras nacionales.

Una de sus actividades más significativa, tanto por su antigüedad como por la labor de formación de niños y jóvenes, es el programa Herederos del Planeta que mediante la generación de conocimiento y la transmisión de valores, asegura la continuidad de esta obra. Como su nombre indica, la tierra pasa de generación en generación y por tal razón se recibe en calidad de préstamo, de ahí que la responsabilidad de los hijos sea conservarla para su legado. Muchas acciones se llevan a cabo para lograr estos objetivos. Las más permanentes se enfocan en el conocimiento del entorno próximo a los niños y jóvenes, el cual se incentiva mediante la investigación participativa y la capacitación en el uso, manejo y aprovechamiento de los recursos naturales, los campamentos y las visitancias²⁹ que los familiarizan con la geografía, la flora y la fauna, al tiempo que les permite recrear las tradiciones y cultura de la región. El grupo de herederos está integrado por 410 miembros repartidos por edades en cuatro grupos.

Estas descripciones nos permiten dimensionar el enfoque crítico de la agroecología frente a la agroindustria y frente al conocimiento hegemónico que la constituye. Aquí la investigación se traslada de los laboratorios a la finca, se respetan los ritmos de la tierra y de sus habitantes, se escucha la experiencia del campesino y del investigador frente a los determinados propósitos y se recupera con estos cambios, no solo información valiosa para producir tecnologías amigables con el entorno, sino también la autoestima y el reconocimiento de personas por mucho tiempo acalladas. La apertura hacia el otro potencia la interculturalidad, y con ella las relaciones de poder se reacomodan, tensionando el encuentro.

29 Las visitancias son encuentros entre campesinos en los que se comparten información y experiencias. Pueden durar uno o varios días. El término fue acuñado por las mismas comunidades.

Pensar comunicacionalmente esta experiencia

Como ya he mencionado anteriormente, la comunicación es un campo disciplinar ambiguo, puesto que su comprensión como proceso³⁰ obliga a convivir con una materia en movimiento, en fuga permanente, que se transforma, que no se deja atrapar en esquemas o modelos, pues está visto lo inútiles que pueden ser cuando se instrumentalizan para su masificación. Sin embargo, su potencia radica en la posibilidad de pensar cualquier ámbito del conocimiento desde su perspectiva de construcción social de sentidos, otorgándole el carácter transdisciplinar que tanto reclama el pensamiento complejo. Supone pues, como señalé al comienzo, una praxis social situada, la cual, por su carácter colectivo, interpela a sus integrantes.

No es posible concebir el proceso de comunicación desde el consenso; es más sensato reconocer de antemano las tensiones y conflictos que entraña, pues, en el sentido de Bourdieu (1991), lo que se pone en juego en la interlocución son relaciones de poder desplegadas por agentes que buscan legitimar sus acciones. Si nos detenemos en la de producción de sentidos agroecológicos, la historia que se decanta en esta investigación es la confrontación de los contenidos, y las maneras como eran enseñadas y difundidas las prácticas agropecuarias, hecha desde la academia por diferentes actores. Al respecto, uno de los entrevistados dice:

En mi época de estudiante no había sino un camino [...]. El de la vía norteamericana, que el agrónomo fuera como resultado final un agente oficioso, gratuito, de los intereses de las transnacionales, de los agroquímicos [...] todo lo relacionado con la concepción de la producción agrícola de la revolución verde [...] pero, entre mis profesores, había un profesor, llamado Félix Molina Montoya, crítico de la situación. Él abogaba por lo local, por las 'cositas' nuestras, y recomendaba que

³⁰ Proceso de producción, reproducción, circulación, apropiación y/o usos de significados y sentidos sociales.

los estudiantes nos ocupáramos de temitas locales y fue al primero que le escuché la palabra ecología, bueno, y a Félix los compañeros de profesorado lo trataban como si tuviera lepra o alguna enfermedad contagiosa [...] yo tuve contacto con él, le escuché algunas cosas y no le entendí mayor cosa [...] pero me indicó un camino nuevo [...].³¹

Esta discontinuidad abre la puerta a lo alternativo y, aunque el proceso de producción de sentidos agroecológicos no puede juzgarse estrictamente deliberado,³² una vez la resistencia se vuelve discurso, si el entorno es apropiado, se hace inevitable su reproducción, que familiarizó a los estudiosos de la agronomía con los nuevos enunciados provenientes de la crítica a la academia convencional, los cuales, en el marco del ambientalismo incipiente en Colombia, los forjaron como “sujetos ecológicos”,³³ resultado de pensarse en función del otro,³⁴ de asumirse como seres colectivos en la diferencia en una abierta oposición al sujeto de la ciencia hegemónica, el de la Revolución Verde, en la que el individuo es un objeto de conocimiento.

Llegar a un *nosotros*, heterogéneo pero responsable por los bienes comunes de la humanidad, sobrepasa, como lo advierte Foucault (1998), la autorreflexión liberadora y la toma de conciencia de sí, propias de ese sujeto-objeto dotado para decir la verdad y efectuar cambios sobre sí mismo. La reflexión ambiental dispone así a los investigadores a la inclusión de los demás seres vivos como integrantes de un circuito que empieza a modelar la preocupación por el otro y a reinterpretar el sentido de vivir juntos:

Las malezas [...] el concepto de malezas no fue sino la evolución del mercadeo de los herbicidas en el mundo y nos lo comimos enterito [...] y la academia ayudó a fomentar ese discurso [...] entonces uno

31 Comunicación personal. Mario Mejía. 23 de noviembre de 2009. Colombia.

32 Como puede observarse en el segundo apartado de este texto.

33 Este término es autoría de Leff & Elizalde (2010).

34 Esta deriva hacia el “otro” ya va dando cuenta del cambio de posiciones entre los comunicantes. De un estilo unidireccional de información se transita hacia un estilo incluyente y participativo.

se pone a pensar cómo es que nosotros diseñamos una agricultura que se basa en suprimir las plantas que son nativas, y no por nativas buenas [...] es que una planta nativa tiene una cualidad con relación a las plantas exóticas [...] representan ¡15 mil años de evolución! [...] de permanecer ahí en esos suelos, con los veranos, con los inviernos, con las condiciones locales, con capacidad de florecer, de fructificar, e incluso, de regenerarse [...] vienen esos incendios tremendos aquí en el trópico y esas plantas vuelven a aparecer [...] son productoras excelentes de biomasa, capaces de sobrevivir a veranos largos e inviernos espantosos y si tú te agachas y miras debajo: suelos más frescos, mayor contenido de humedad [...] si no los intervenimos con herbicidas, si tu cuidas esas asociaciones naturales, lo que recibes a cambio es la posibilidad de conservar la vida de todos los seres que habitamos este planeta [...].³⁵

La circulación, que empieza tímida, está íntimamente unida al desarrollo de organizaciones no gubernamentales, las cuales han incidido tanto en la práctica agrícola a nivel de finca, como en la promoción y adopción de políticas de gobierno, pasando por la formalización del discurso agroambiental desde la academia. La mayoría de ellas han sido de origen urbano, aunque su influencia ha motivado la conformación de organizaciones campesinas autónomas. En el caso que me ocupa, las organizaciones seleccionadas se destacan por el impulso que han dado a la investigación sobre estos temas, por la rigurosa implementación y sistematización de sus experiencias y por la calidad de sus publicaciones e intercambios que rebasan las fronteras nacionales. Por tales razones, han sido señaladas como polos de crecimiento y desarrollo de la agroecología. Enrique Murgueitio, director de la Fundación CIPAV,³⁶ comentaba que en la circulación del discurso agroecológico fueron muy importantes los eventos, y uno de los más memorables fue el realizado por el Colegio de Veterinarios y Zootecnistas de Antioquia:

35 Comunicación personal. David Díaz. 9 de octubre de 2009. Colombia.

36 Comunicación personal. Enrique Murgueitio. 31 de julio de 2009. Colombia.

[...] muchos de los asistentes a este evento empezaron a romper el discurso que había en toda la ciencia nuestra que incentivaba la compra de tecnologías a Estados Unidos y Europa. Estos personajes empezaron a promover las cosas del trópico. Una de las estrellas era el doctor Preston, que había estado en Cuba, México y Australia y sacudió durísimo ese evento. Llegó allá una persona super crítica que nos impactó muchísimo [...].

Sin embargo, si se quiere que estas nuevas ideas sean apropiadas entre su público, se hará necesario entonces el diseño de estrategias comunicativas localizadas. Para el efecto, la agroecología escoge el camino de lo que Fals Borda (1980) llama “retornos del saber”, que consiste en sensibilizarse con la vida y con la realidad, dando la palabra a los saberes sometidos, entre los que se cuentan los saberes calificados, bien sea de incompetentes, o de ingenuos, o inferiores al conocimiento o la cientificidad exigida. Adopta la investigación participativa como perspectiva de trabajo en la búsqueda de empatía con las comunidades y establece, de esta forma, una comunicación radicalmente diferente de la de los extensionistas de la Revolución Verde:

Donde no llega el doctor es bacanísimo, diría yo. Que todos fueran así tan abiertos, habría en el campo una cantidad de cosas y que no trajeran los paquetes tecnológicos: tenga, haga esto [...] ;No! [...] sentémonos juntos, cómo es que vamos a hacer este vivero [...] pero hagámoslo, no ¡hágalo! ;Tenga que aquí se lo traigo!, eso no nos sirve de nada absolutamente porque el campesino, estamos ;cansados! ;mamados! de que nos traigan una cantidad de cosas y que a la final los aportes es para pagarle un jornal por ahí, nada más, y no se vuelven a revisar a ver qué pasó [...] si fueran más pensadores los que manejan eso, y dijeran comunidad, reúnanse, cuántos niños, cuántas señoras quieren trabajar en un proyecto, ¿han identificado especies que crezcan mucho acá en la zona? Por supuesto que van a contestar que sí, entonces contratan para que levanten 5, 10.000, 50.000 especies de esto, para sembrarlo aquí mismo y nosotros nos encargamos de sembrarlo [...].³⁷

37 Comunicación personal. Tiberio Giraldo. 25 de mayo de 2010. Colombia.

Estos aires de participación implican otras relaciones de poder que no pueden ignorarse, en las que la agencia campesina empieza a ser reconocida. Por eso Van Kerkhoff y Lebel (2006) proponen que las conexiones y relaciones entre la investigación y la acción para el desarrollo sustentable se asimilen a escenarios, a campos,³⁸ donde hay capitales puestos en juego por los distintos agentes que pertenecen a él. Estos tejen redes de relaciones, posiciones y disposiciones sociales que a su vez construyen fronteras simbólicas, proporcionando dinamismo a la vida cotidiana.

Desde esta perspectiva, la metáfora que invoca el “diálogo de saberes” para referirse al encuentro de conocimientos con procedencias distintas, debe aclararse críticamente y reconocer que, aunque el diálogo se refiere a un encuentro entre dos que tiene como opción el establecimiento de relaciones horizontales, en realidad lo que ocurre es un pulso de fuerzas entre distintos mundos simbólicos (Gasché, 2010). El encuentro entre campesinos e investigadores fomentado por la agroecología, más que un intercambio de saberes, constituye un “interaprendizaje intercultural” o, en palabras de Raúl Fornet-Betancourt (2000), un diálogo intercultural que comienza con la pregunta por los sujetos que intervienen y por las condiciones del mismo.

[...] don Octavio tenía una gran cantidad de amigos muy influyentes en todo este cuento (el agroecológico) que fue Gustavo Wilches, Gonzalo Palomino, León Octavio, Olga Alicia y así, una serie de personajes, muy intelectuales digamos, que venían a darnos unas charlas, mejor, a conversar con nosotros, a preguntarnos sobre nuestras necesidades [...] como no teníamos presupuesto, desde la ADC nos daban el asesor, y los que queríamos convertirnos en reservas les dábamos el almuerzote, pero no un almuerzote, sino lo poquito que había y desde eso nos mantuvieron reuniéndonos a lo largo de un año, más o menos en esas actividades [...].³⁹

38 En el sentido de Bourdieu (1991).

39 Comunicación personal. Sandra Jojoa. 2 de junio de 2010. Colombia.

El proyecto agroecológico pone en contacto a los campesinos con personas de tradición “intelectual”, como Sandra los califica. “Asesores”, ya no extensionistas, que venían de vuelta del conocimiento científico, del entrenamiento en la educación formal y legítima, del saber institucional e institucionalizado, y a los que la problemática ambiental les había transformado su mundo de certezas. A contracorriente de la racionalidad económica y de la lógica disciplinar, los campesinos e investigadores agropecuarios se arriesgaron a encontrarse “en el espacio material para la práctica del derecho que tiene cada cultura a tener su mundo propio [...] a no ser impedida, por coerción, en las posibilidades de su propio desarrollo” (Fornet-Betancourt 2000, p. 13).⁴⁰

El proceso comunicativo mantiene viva la conversación que se establece, la cual no está exenta de tensiones,⁴¹ y en este palpitar, se reinventa, se traslapa, se planifica o surge espontánea, reconstituyendo las dimensiones éticas y estéticas que afloran cuando se piensa la reconversión del predio, a partir de las necesidades y deseos de sus habitantes campesinos y de los intereses de los investigadores por encontrar las técnicas que mantengan el sistema productivo en equilibrio social, ambiental y económico. El mundo se reinterpreta así en clave de destino compartido. Investigadores y campesinos se transforman, y con ellos sus proyectos de vida, ahora entrelazados con todos los seres vivos de este planeta.

Vista así, la comunicación en la práctica agroecológica constituye la antítesis de la implementada durante la Revolución Verde, conocida como transferencia de tecnologías,⁴² cuyo mecanismo fue el de informar a los campesinos sobre la rentabilidad de sus productos, buscando

40 De acuerdo con Fornet-Betancourt (2000, p. 14), la cultura existe, donde quiera que las metas y valores por las que se define una comunidad humana inciden en la organización social de su universo contextual-material, que afirman como propio porque están en él.

41 Puesto que permanentemente los horizontes simbólicos de los participantes están siendo negociados.

42 La transmisión y transferencia de tecnologías es propia de la revolución verde y se asocia con los modelos de adopción y difusión de innovaciones. Para una aproximación al tema ver Long & Villarreal (1993).

con ello consumidores pasivos. En los casos agroecológicos reseñados, el proceso comunicativo adquiere un matiz político al dar la palabra a los silenciados del proyecto agroindustrial, los que como describe Zibechi se encuentran en “la zona del no ser donde vivir no consiste en encarnar valores sino apenas, en no morir” (2015, p. 20). Este ejercicio de escucha al campesino le devolvió su autoestima erosionada por largos años de subordinación. Sus voces se han hecho sentir y las comunidades han experimentado grandes transformaciones que, como he dicho, no están exentas de tensiones pero les ha permitido recuperar el poder sobre sus propias decisiones y convertirse en modelos para muchos otros, campesinos y no campesinos, que actualmente se aventuran por estos cambios de vida que las comunidades estudiadas iniciaron hace ya más de 30 años.

Referencias bibliográficas

- Altieri, M. (2009). El estado del arte de la agroecología: revisando avances y desafíos. En: M. Altieri (ed. y comp.) *Vertientes del pensamiento agroecológico. Fundamentos y aplicaciones*. Medellín: SOCLA.
- Altieri, M. y Toledo, V. (2011). The agroecological revolution in Latin America: rescuing nature, ensuring food sovereignty and empowering peasants. *Journal of Peasant Studies* 38, pp. 587-612.
- Ángel Maya, A. (2000). *La aventura de los símbolos*. Bogotá: Ecofondo.
- Barranquero, A. (2012). De la comunicación para el desarrollo a la justicia ecosocial y el buen vivir. *CIC Cuadernos de Información y Comunicación* 17, pp. 63-78.
- Bourdieu, P. (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- Candelo, C. (1994). El aprovechamiento forestal con fines energéticos en la cuenca alta del río Guamués. En M. Ortiz (ed.) III Seminario Internacional, Desarrollo Sostenible de Sistemas Agrarios: Tomo II. Maestría en Desarrollo Sostenible de Sistemas Agrarios (pp. 27-41). Cali: El Bando Editorial.
- Carson, R. (1964). *The Silent Spring*. Fawcett: New York.
- Castro Gómez, S. (2005). *La Hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Cubillo-Guevara, A., Hidalgo-Capitán, A. y Domínguez-Gómez, J. (2014). El pensamiento sobre el buen vivir. Entre el indigenismo, el socialismo y el posdesarrollismo. *Revista del CLAD Reforma y Democracia* 60, pp. 27-58.
- Declaración Final del Foro Mundial sobre Soberanía Alimentaria. (2001). Declaración Final del Foro Mundial sobre Soberanía Alimentaria: La Habana, Cuba, 7 de septiembre.

- Consultado el 27 de septiembre de 2011. Disponible en http://www.fao.org/rightto-food/kc/downloads/vl/docs/AH290_Sp.pdf
- Ellen, R. (1982). *Environment, subsistence and systems*. New York: Cambridge University Press.
- Escobar, A. (1996). *La invención del tercer mundo*. Bogotá: Editorial Norma.
- Escobar, A. (2005). El postdesarrollo como concepto y práctica social. En D. Mato (coord.) *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, pp. 17-31. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.
- Espinel, R. (1994). *Sociedad y economía de campesinos cafeteros de la cordillera Occidental en el Norte del Valle del Cauca. Factores que inciden en la construcción de Sistemas Agrarios*. Cali, Colombia: Tesis de Maestría publicada, Universidad Javeriana, Fundación Centro para la Investigación en Sistemas Sostenibles de Producción Agropecuaria-CIPAV-Instituto Mayor Campesino-IMCA-Cali, Valle del Cauca, Colombia.
- Fals Borda, O. (1992/1980). La ciencia y el pueblo: nuevas reflexiones. En M.C. Salazar (ed.) *La investigación acción participativa. Inicios y desarrollo*, pp. 65-84. Madrid: Editorial Popular, OEI, Quinto Centenario.
- Fornet Betancourt, R. (2000). *Interculturalidad y globalización*. Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones.
- Foucault, M. (1977/1998). *Historia de la sexualidad I. La voluntad del saber*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- García, E. (2005). ¿Se hablará de sustentabilidad después del desarrollo?. En A. Ariño (Ed.), *Las encrucijadas de la diversidad cultural* (pp. 279-310). Madrid: CIS.
- Gasché, J. (2010). ¿Qué son 'saberes' o 'conocimientos' indígenas, y qué hay que entender por diálogo?. En C. Pérez y J. A. Echeverri (eds.), *Memorias. Primer encuentro amazónico de diálogo de saberes*, pp. 17-31. Leticia: Editorial Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia.
- Hecht, S. (1999). La evolución del pensamiento agroecológico. En M. Altieri (ed.) *Agroecología, bases científicas para el desarrollo sustentable*, pp. 15-30. Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad.
- Hernández, S. (2004). *Zonificación para la priorización de áreas para la aplicación de incentivos a la conservación y uso sostenible de la biodiversidad en la lacuna de La Cocha*. Colombia: Fondo Mundial para la Naturaleza (WWF) y Asociación para el Desarrollo Campesino (ADC).
- Holt-Giménez, E. (2006). *Campesino a Campesino: voces from Latin America 's farmer to farmer movement for sustainable agricultura*. California: Food First Books.
- Koohafkan, P y Altieri, M. (2010). *Globally important agricultural heritage systems: a legacy for the future*. Rome: UN-FAO.
- Leff, E. y Elizalde, A. (2010). Sujeto, subjetividad, identidad y sustentabilidad. *Polis* 27,7-12.
- Leff, E. (2006). *Aventuras de la epistemología ambiental*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, E. (2001, noviembre). Agroecología y Saber Ambiental. Ponencia presentada al II Seminario Internacional sobre Agroecología. III Encuentro Nacional sobre Investigación en Agroecología. Porto Alegre, Brasil. Consultado el 14 de agosto de 2009. Disponible en http://www.pronaf.gov.br/dater/arquivos/19_agroecologia_y_saber_ambiental_leff.pdf

- Margalef, R. (1979). *Perspectivas de la Teoría Ecológica*. Barcelona: Blume.
- Max Neef, M. (1993). *Desarrollo a escala humana*. Barcelona: Icaria.
- Norgaard, R. y Sikor, T. (1999). Metodología y Práctica de la Agroecología. En: M. Altieri (Ed.) *Agroecología, bases científicas para el desarrollo sustentable* (pp. 30-46). Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad.
- Osorno, L. (1999). *Precursores del Nuevo Campo*. Cali: El Bando Editorial.
- Ottmann, G. (2005). *Agroecología y Sociología Histórica desde Latinoamérica*. México/Madrid/Córdoba: PNUMA/Mundi-Prensa/UCO.
- Rivera, C. (2014). *Por los bordes del conocimiento. Encuentro de saberes en el enfoque agroecológico*. Cali: Universidad Autónoma de Occidente.
- Ruiseco, G. (2009). Sobre la vigencia del desarrollismo: la necesidad de un giro conceptual. *Atenea Digital* 16, pp. 125-135. Consultado el 19 de enero de 2011. Disponible en <http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/viewArticle/671>
- Sevilla Guzmán, E. (2006). *De la Sociología Rural a la Agroecología*. Barcelona: Icaria editorial.
- Sevilla Guzmán, E. y González de Molina, M. (1990). Ecosociología: Elementos teóricos para el análisis de la coevolución social y ecológica en la agricultura. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* (52), pp. 7-45.
- Toledo, V. (1990). La perspectiva etnoecológica. Cinco reflexiones acerca de las 'ciencias campesinas' sobre la naturaleza con especial referencia a México. *CIENCIAS* 4, pp. 22-29.
- Toledo, V. (2000). Universidad y sociedad sustentable, una propuesta para el nuevo milenio. *Tópicos en Educación Ambiental* 2 (5), 7-20.
- Van Kerkhoff, L. & Lebel, L. (2006). Linking knowledge an action for sustainable development. *Annual Review Environment Resources* 31, pp. 445-477.
- Zibechi, R. *Descolonizar el pensamiento crítico y las prácticas emancipatorias*. Bogotá: Ediciones desde abajo.

El sabor de la conquista: colonialismo, cosmopolítica y el lado oscuro del boom gastronómico en el Perú⁴³

María Elena García

Por más de dos siglos de mezcla racial, de encuentros y evasiones, la cocina peruana ha construido una experiencia deliciosamente integrativa. En la cocina y en la olla, sabores, aromas y colores luchan, compiten, negocian y se reconcilian. Cada uno busca su lugar y coexiste con el otro.

Ernesto Cabellos

Hay más formas de ser otro y vastamente muchos otros, que lo que el alma más tolerante puede concebir.

Bruno Latour

Perú está en el medio de un boom gastronómico. Las apuestas de este nuevo momento culinario pueden ser ilustradas por dos encuentros recientes.

Abril 2, 2011: la invasión peruana de Nebraska

En un video promocional, un bus rojo y blanco lleno de los chefs más famosos de Perú, actores, músicos y surfistas llegan a Perú, Nebraska, EEUU (con una población de 569 personas) con la misión explícita de educar a los peruanos norteamericanos sobre sus derechos como

43 Este artículo se publicó originalmente en inglés en la revista *Journal for Latin American and Caribbean Anthropology*. Se reproduce aquí con el permiso de la revista. Traducido por María Elena García y Paula Restrepo.

peruanos; uno de los primordiales es el “derecho a comer bien” (Promperu, 2011). El video de este acto culinario de liberación rápidamente se volvió viral y marcó el lanzamiento oficial internacional de la Marca Perú (Perú™).

Febrero 1, 2012: Iván Thays Ataca

Iván Thays, un escritor peruano que vive en España, se convirtió, podría decirse, en el peruano más célebre desde el líder de Sendero Luminoso Abimael Guzmán y el antiguo presidente autoritario del Perú, Alberto Fujimori. ¿Cuál fue la ofensa de Thays? Publicó un blog en el que describía la comida peruana como “indigesta y poco saludable” (Thays, 2012a). La reacción fue rápida. En pocas horas, editorialistas, bloggers, chefs y muchos otros, condenaron a Thays por su comportamiento antipatriótico e incluso traidor. El chef Javier Wong señaló que los comentarios de Thays eran nada menos que un “ataque premeditado” a la marca nacional (Wong 2012a). En una entrevista televisada, Wong señala al lenguado (tipo de pez) que está fileteado mientras dice “esto no es indigesto”, luego blande el cuchillo y le dice a la cámara (y quizás a Thays): “este [cuchillo] sí es indigesto” (Wong 2012b). Wong agrega: “nosotros [los chefs] construimos el Perú, no lo destruimos (Wong, 2012c).

En contraste con estas palabras de pelea, Gastón Acurio, el chef más cercanamente asociado con el boom gastronómico, ofrece una respuesta más paciente: “la cocina peruana existe por la tolerancia” y la colaboración entre pequeños productores, pescadores y chefs (Acurio, 2012). De cara a los conflictos, Acurio vuelve a un tema que ha perfeccionado no solo como una campaña de *marketing*, sino también como un plan de desarrollo: la cocina peruana reunirá a los peruanos y abrirá el mundo a Perú.⁴⁴

El presente estudio explora esta propuesta cosmopolita. De acuerdo con Acurio, esta “revolución gastronómica” ofrece un nuevo camino para la inclusión, la prosperidad y la paz para un país fragmentado por

44 Sobre el alimento en el nuevo mundo y colonialidad en el Caribe y Mesoamérica ver Ayora-Díaz (2010) y Janer (2010).

el colonialismo, el racismo y la guerra. Dada tal promesa, no sorprende que Acurio haya alcanzado casi un estatus de santo, mientras que Thays ha sido ampliamente condenado. Como antropóloga peruana radicada en Estados Unidos, entré a este debate con cautela, pero lo hice porque lo que está en juego no son simplemente el orgullo nacional y los sabores culinarios. El nuevo boom gastronómico requiere atención crítica porque su resplandor celebratorio esconde un lado oscuro de continua marginalización y violencia contra indígenas y cuerpos no humanos en el Perú. Aunque algunos cuestionan poner en el mismo marco analítico cuerpos humanos y no humanos, con un creciente número de académicos, insisto en esta inclusión para llamar la atención sobre los modos en los cuales la violencia y la dominación son vistos y no vistos (Gaard 2001; Kim 2010; Pachirat 2011). Para examinar el cosmopolitismo de Acurio y la cocina peruana, usé un enfoque cosmopolítico desarrollado por Isabelle Stengers (2005) y Bruno Latour (2004), que desplaza nuestro pensamiento desde cómo la diferencia puede ser reconciliada en “un mundo” (la promesa de cosmopolitismo) hacia considerar los conflictos que surgen entre muchos mundos (la propuesta cosmopolítica de Stengers). Como el boom gastronómico peruano ha tenido, en gran parte, lugar en el mundo de la clase alta urbana de Lima, ha sido duro ver lo que este significa para los mundos de las comunidades indígenas andinas y los mundos no humanos aún menos visibles de los cuyes, por ejemplo. Este artículo es una investigación preliminar sobre los muchos mundos de la gastronomía peruana. En lugar de una descripción densa de estos mundos, ofrece un análisis crítico de las representaciones públicas y los discursos que actúan como puntos de entrada potenciales para nuevas investigaciones etnográficas.

Marcos: colonialismo y cosmopolítica

Dos preocupaciones teóricas guían lo que sigue: lo colonial y lo cosmopolítico. Un reseñador señaló que la cosmopolítica filosófica de Latour

y Stengers –con su foco en múltiples ontologías y otros mundos– parece incompatible con las críticas materialistas del colonialismo y las fuerzas brutas de las fisuras económicas y raciales. Yo ofrezco una visión diferente. Stengers y Latour, en lugar de desplazar las críticas coloniales, expanden y profundizan el análisis de dominación y diferencia más allá de un país, región o “mundo” a un rango más amplio de campos, subjetividades, poder y resistencia, que potencialmente se intersectan. Esto sugiere que la conquista no es simplemente, como Conrad lo afirmó, un asunto de tomar el mundo de quienes tienen “una complejidad diferente y narices más planas que las nuestras”, sino que implica la imposición no menos violenta de una sola ontología, como el subcomandante Marcos dice, “donde muchos mundos caben” (Conrad, 2012, p. 11; Marcos, *Subcomandante Insurgente*, 2001, p. 80).

Los legados coloniales son demasiado conocidos en América Latina. El final formal del mandato colonial en el siglo XIX hizo poco para alterar el orden colonial. Mientras que los académicos a menudo invocan la noción del “colonialismo interno” para describir la persistencia de desigualdades racializadas en la región (Cotler, 1982; González-Casanova, 1965; Rivera-Cusicanqui, 1997), el sociólogo peruano Aníbal Quijano (2000) ha usado una formulación ligeramente diferente –la “colonialidad del poder”– para referirse al conocimiento y las relaciones de poder que reproducen y naturalizan órdenes jerárquicos y excluyentes.⁴⁵ Tales intervenciones son correctivos significantes a la poderosa ideología del mestizaje –la noción de que siglos de mezcla racial ha erradicado la discriminación racial y creado democracias raciales. Este lenguaje de mixtura racial le sirvió para actualizar un viejo lenguaje de homogeneidad en la construcción de nación (“todos estamos mezclados”), aunque en la práctica hizo poco para prevenir la discriminación contra aquellos aparentemente no estaban lo suficientemente mezclados (Wade, 1997). Esto refuerza las lecciones del colonialismo interno: los proyec-

45 Una exploración de esto está más allá del alcance del presente trabajo. Ver Escobar (2004) y Lugones (2007), Maldonado-Torres (2007), and Mignolo (2007).

tos nacionalistas no disuelven sino que profundizan las desigualdades regionales, raciales y étnicas (González-Casanova, 1965; Hechter, 1975).

Acurio invoca la historia del mestizaje explícitamente:⁴⁶ “cuando yo era pequeño, la palabra mestizo era peyorativa; hoy en día es nuestro valor” (Acurio, citado por Cabellos, 2009). El uso de la palabra valor significa no solo fortaleza, sino también coraje, pero también valor de mercado, sugiriendo que la promesa de la fusión nacional está ligada a la mercadeabilidad de lo peruano. Como Acurio lo afirmó en referencia al festival Mistura:⁴⁷

Quizá Mistura es finalmente esa fiesta que estábamos esperando, en donde nuestra independencia emocional finalmente ha llegado y podemos celebrar juntos que podemos conquistar el mundo. Los campesinos pueden ser alabados mucho más que el chef que es destacado en la revista famosa. El restaurante más famoso puede tener menos clientela que el hombre de la esquina vendiendo anticuchos.⁴⁸ Nadie puede ser molestado por otro, sino en cambio todos podemos ayudarnos, todos podemos celebrarlo, todos podemos abrazarnos. Desde Perú estamos ayudando a demostrar que nuestra cocina contiene armas más poderosas y, por supuesto, menos sangrientas que pueden contribuir a un mundo donde justicia y placer, ética y estética siempre van de la mano. Los sueños de mistura son grandes. La historia está apenas comenzando (Acurio en Pérez, 2011).

Acurio entonces declara una independencia emocional, ética y estética. Los peruanos ya no necesitan tomar sus señales culturales del Norte global. De hecho, si el video Perú-Nebraska indica algo, Acurio habla en serio sobre “conquistar el mundo” con sabores peruanos.⁴⁹

46 El énfasis de Acurio en la fusión va más allá de los Andes. Él también explora la influencia significativa de los afroperuanos, la cocina japonesa y china. Ver Humberto Rodríguez Pastor (2000, 2007, 2008) sobre las múltiples corrientes culturales en la cocina novoandina.

47 Mistura, que también significa mezcla, es el nombre del festival gastronómico más importante en el país.

48 Anticuchos son pinchos de corazones de res marinados.

49 Se puede decir más sobre las metáforas militaristas movilizadas por Acurio y otros; el video Perú-Nebraska termina con la izada de la bandera peruana en este pequeño pueblo

Por supuesto, no todos están a favor de esta misión culinaria civilizadora. Iván Thays expresó su desagrado de manera clara en su respuesta a la ola de críticas sobre su crítica de la comida peruana: “Si hay algo más indigesto que la comida peruana es el patriotismo parroquial. Este [...] ’boom’ no es aquella fuerza unificadora [...] sino una fuerza marginadora, una que exagera el peor nacionalismo y reacciones intolerantes, machistas, homofóbicas y chauvinistas de los peruanos” (Thays, 2012b).

Thays lleva a sus compatriotas a preguntarse por su falta de atención a asuntos más serios que si a los peruanos en España les gusta la Inka-Kola o no. ¿Por qué la gente no se preocupa, pregunta, sobre la falta de comprensión de la gente joven sobre la guerra entre el Estado, Sendero Luminoso y otras fuerzas de izquierda que duró dos décadas? Para cerrar, le pide a los peruanos pensar sobre el significado histórico del 2011, que marcó el centenario del nacimiento del gran novelista y antropólogo peruano quechua hablante José María Arguedas, “uno de los grandes forjadores de la identidad nacional y testigo de primera mano de sus profundas fracturas” (Thays, 2012b).

Arguedas fue uno de los grandes críticos de las fracturas coloniales del Perú. Sus novelas se establecieron en el mundo andino y celebran la vitalidad de los lenguajes andinos, las culturas y las comunidades. Su impacto intelectual es profundo. De hecho, Arguedas puede ser la figura literaria peruana que los cosmopolitas culinarios y sus críticos reclaman como propio.⁵⁰ Su novela más famosa, *Todas las Sangres* (1970), discute el racismo, el colonialismo interno y el poder del pueblo indígena para organizarse, rebelarse y contestar aquellas fuerzas; su título ha sido a menudo usado como una forma abreviada de la diversidad del Perú. El chef Javier Wong describe su propia vocación y ascendencia en términos arguedianos: “la comida es lo que tengo en mi sangre, todas

de EEUU; los chefs son nombrados de manera rutinaria como soldados o incluso como revolucionarios y el título del documental de Jesús Santos sobre Acurio y la cocina peruana es la cocina, arma social: <http://www.perusabe.com.pe>.

50 Otros académicos han notado el importante lugar de los animales en el trabajo de Arguedas, particularmente en *El zorro de arriba y El zorro de abajo* (Shea 2010).

mis sangres” (Wong, citado por Perez, 2011). De manera similar, Acurio sugiere que “el ingrediente mágico en la cocina peruana, ‘la tolerancia’, es el producto de un encuentro dialógico y respetuoso de todas las razas [todas las sangres] que dieron vida a nuestra cultura” (Acurio, 2012). El sociólogo peruano Gonzalo Portocarrero (2004, p. 26) describe la visión de Arguedas en términos que no están lejos de los de Acurio: “romper el ‘hechizo colonial’ [...] solo es posible para los individuos en comunión con el otro, y para [...] una nación, esta autoafirmación [...] solo puede venir de un diálogo del presente con Occidente y los Andes”. Este es el sueño arguediano de decolonización: un diálogo vibrante de diferencia que rompería con las viejas jerarquías y exclusiones del pasado. Mientras Acurio y Wong parecen tener el mismo sueño, para Arguedas, el sueño fue posible no debido a la ‘tolerancia’, sino por el levantamiento de la rebelión de los excluidos. No obstante, cualesquiera que sean sus diferencias, las aspiraciones desde Arguedas a Acurio convergen en la visión de hacer un nuevo mundo de inclusión. Esta es una meta loable, pero puede no ser suficiente. Para entender lo que esta narrativa de cosmopolitanismo y decolonización omite es útil pasar a la segunda preocupación que se mencionó anteriormente: la cosmopolítica.

Para hacer frente a una posible confusión, vamos a contrastar el cosmopolitismo con la cosmopolítica de Isabelle Stengers. Como explica Bruno Latour (2004, p. 454) “un estoico o un kantiano llamarán cosmopolita a cualquiera que sea un ‘ciudadano del cosmos’ en lugar de (o antes que él o ella) un ciudadano de un estado particular, un adherente a una religión particular, un miembro de un gremio, profesión o familia.” Stengers usa lo cosmopolítico con la intención de alterar el significado de ‘pertenecer’. Latour y Stengers no asumen que haya un mundo en el cual nuestras membresías se conflictúan; su aproximación cosmopolítica enfatiza la pluralidad, entendida como “lo desconocido constituido por múltiples mundos divergentes y las articulaciones que eventualmente pueden realizar”. Como explica Latour, “para los estoicos, el cosmopolitismo era una prueba de tolerancia; la cosmopolítica, en la definición de Stengers, es una cura para lo que ella llama ‘la

enfermedad de la tolerancia” (2004, p. 454). Acurio y otros en el nuevo movimiento culinario peruano parecen sufrir de la misma enfermedad al enfocarse en su propio mundo de bella mezcla y tolerancia.

Una aproximación cosmopolítica estaría atenta a otros mundos que están parcialmente conectados con el de Acurio y de otros; esto nos permite cuestionar a los chefs cosmopolitas, como afirma Stengers, “en la presencia de aquellos que se pueden convertir en víctimas de sus decisiones” (2005, p. 206). ¿Cuáles son los otros mundos de la diversidad peruana no destacados en la estetizada y cosmopolita *Mistura*, y sin embargo parcialmente conectados con esta? La evidente mayoría son los indígenas y los mundos no humanos que para la gastronomía peruana son visibles, en gran medida como parte de las cadenas de suministro que hacen posible cosas como el ravioli de cuy (conejillo de Indias) de Acurio. El cosmos de las comunidades indígenas y las granjas de cuyes son sitios importantes para la investigación etnográfica, porque ellos tienen una relación de dependencia con la maquinaria culinaria que parece estar en el centro de los flujos y fricciones de este nuevo momento de posibilidad cultural y económica de Perú; ellos representan lugares de agencia y resistencia que pueden llevar a articulaciones y ensamblajes diferentes de aquellos presentados en festivales culinarios y revistas culturales.

La cocina novoandina

Y pensaste que París era el centro culinario del mundo.

Revista Gourmet

Gastón Acurio, probablemente la figura pública más conocida en el Perú, comenta ante los espectadores de *Mistura: The Power of Food* (2011), documental dirigido por Patricia Pérez, que su misión es “hacer los restaurantes más hermosos que pueda, en las ciudades más hermosas del mundo para que algún día mi cultura sea considerada y valorada como

mi pueblo espera que sea considerada y valorada.”Acurio estudió arte culinario en Madrid y París, pero desde que volvió al Perú a mediados de los 90, momento que coincide con el final del conflicto armado entre el Estado y los insurgentes de izquierda, el chef ha encabezado el desarrollo de la “bella fusión” de productos indígenas peruanos. En una entrevista para la revista *Food & Wine*, declara: “Nuestra misión no es solo abrir nuevos restaurantes. Lo que realmente estamos haciendo es vender un país.”

Apega, la Sociedad Peruana de Gastronomía, fundada en el 2007, es una pieza clave en la comercialización y venta de la cocina, cultura, y nación peruana. El objetivo, según su página web, es “establecer puentes de armonía entre los pueblos peruanos revalorizando el papel que los productores tienen en la cadena alimentaria. Los campesinos y cocineros... somos iguales; queremos cocinar la misma receta: el progreso del Perú”.⁵¹ Apega promete “integración, calidad, identidad cultural, y biodiversidad”,⁵² e igualmente se encarga de organizar y realizar el festival gastronómico más importante de Latinoamérica: Mistura.

En febrero del 2012 hablé con Mariano Valderrama, director ejecutivo de Apega, en su oficina en Lima. Tuvimos una conversación interesante sobre cocina, integración social y turismo, pero Valderrama quería conversar especialmente sobre el desafío de Apega al transformar a Lima en la capital gastronómica de América Latina.⁵³ Valderrama estaba particularmente preocupado por lo que él denominó “el problema de la higiene”. Por ejemplo, insistió en la necesidad de “limpiar nuestros mercados peruanos” para que los turistas puedan “pasearse por nuestros coloridos mercados cómoda e higiénicamente”. Durante Mistura, Apega despliega “brigadas higiénicas” para asegurarse de la limpieza de los puestos de alimentos, de las áreas de comida y de los empleados en la feria. Culpa a las autoridades municipales de “no cumplir con las

51 Ver www.apega.pe

52 <http://www.mistura.pe/apega/%C2%BFqu%C3%A9-es-apega>

53 Todas las citas de Valderrama son de la misma entrevista en Lima en febrero 22 de 2012.

normas básicas de higiene en los mercados”, señalando este como uno de los mayores obstáculos para la labor de Apega. “Nuestro mercado más representativo, La Parada, es Calcuta”, me comentó. La conexión que Valderrama establece entre los “mercados sucios” de Lima y una de las ciudades más grandes de la India, revela ideas entrelazadas sobre el desarrollo desigual, raza, y salud pública.⁵⁴

Sin embargo, Valderrama estaba visiblemente orgulloso de la labor que Apega lleva a cabo en integración social, mencionando en repetidas ocasiones la “alianza” establecida entre chefs y campesinos gracias a Apega y Acurio, entre otros. De hecho, Apega financia publicaciones que acentúan el valor de productos nativos como la papa, la quínoa o el ají, y también subvenciona viajes de medios de comunicación a “zonas de producción” para que así los peruanos puedan comprender de dónde vienen ciertos productos y quién los produce: “Se trata de revalorizar el producto, de revalorizar la autoestima del productor”. Después de años de violencia política y depresión económica, Valderrama comenta: “ahora uno encuentra un optimismo en el Perú, y parte de esto es el aprecio a la identidad cultural”. Muchos peruanos con los que he hablado coinciden con esta idea y perciben que la actual revolución gastronómica es una de las pocas cosas que hoy en día une al país.

La revista *Gourmet* describe a Lima como la “próxima parada” de la gastronomía sofisticada, mientras que *Food & Wine* promueve la cocina del Perú como de primera clase. Hoy turistas viajan frecuentemente a Lima para “saborear un poco del Perú”, o como una página web anuncia, para experimentar “un viaje culinario a la tierra de los Incas”.⁵⁵ Por supuesto, estos aventureros culinarios demandan el paquete completo de seducción y belleza junto a la tradición y autenticidad peruana, precisamente lo que Valderrama y Acurio intentan vender. En este sentido, la cocina *novoandina* es una versión exportable y refinada de lo que previamente se consideraba local y atrasado. En una entrevista con *Gour-*

54 Para más información sobre higiene y raza en los Andes ver Orlove (1998), Weismantel y Eisenman (1998).

55 <http://www.atasteofperu.com/>

met, un amigo de la infancia de Acurio comenta: “Cuando era chico, si comías cuy eras un salvaje”. Este comentario lo hizo “comiendo un plato de pierna asada de cuy puesta sobre unos raviolis de oka en salsa de pecanas con Pisco”.

El desarrollo de platos tradicionales “alternativos” ha sido una estrategia fundamental para transformar la cocina desde lo “salvaje” hacia lo “sofisticado”. Puede que los turistas de alto nivel quieran probar el cuy, por ejemplo, pero un cuy preparado a la manera tradicional, y servido con todo y ojos, dientes, uñas e incluso con un poco de pelo carbonizado quizás no les apetezca a ciertos turistas europeos y norteamericanos. Por esta razón, Acurio y otros chefs crean recetas que mantienen los ingredientes exóticos y tradicionales, pero haciendo invisibles esos componentes. Servir raviolis rellenos de carne de cuy, por ejemplo, permite a los turistas probar a este animal tradicional sin tener que verlo. De este modo también se enfatiza la *mistura* o “hermosa fusión”. Acurio describe esta fusión en el documental de Pérez: “La palabra *mistura* significa mezcla, pero *Mistura* es una mezcla bonita. La cocina peruana es una hermosa *mistura*”. En otro documental dirigido por Ernesto Cabellos (2009) sobre la comida y el nacionalismo de larga distancia, Acurio describe la situación contemporánea en el Perú de esta manera:

En este momento en donde la fusión es una tendencia en el mundo, en donde la integración, la globalización y todos esos conceptos se vuelven conceptos muy modernos, aparece esta cocina peruana que viene fusionando culturas pero de una manera muy equilibrada, muy reflexiva, muy consensuada a lo largo de 500 años, y esto es lo que la hace mágica, esto es lo que la hace atractiva.

Animadamente, Acurio presenta al Perú como un ejemplo de nación en la que la cocina ha desempeñado un papel mágico, “equilibrado” y “consensuado”. Mientras tal afirmación es, por supuesto, demasiado buena para ser verdad –la violencia de los últimos 500 años, sin mencionar los últimos 30 años, no puede considerarse ni equilibrada ni

consensuada— a manera de mercantilizar la comida e historia peruana es nada más y nada menos que brillante. De hecho, una de las grandes habilidades de Acurio es hacer desaparecer los antagonismos históricos y políticos.

La ética culinaria de Acurio

Acurio promueve lo que él llama “una ética culinaria que va más allá del mero placer”. Insiste en que el movimiento gastronómico debe ser guiado por principios éticos que tengan en cuenta de dónde procede la comida y quién es el principal beneficiado de su consumo. Utilizando productos locales, elogiando a los productores indígenas y entrenando a nuevos chefs de origen humilde, Acurio combina ética y estética en el mismo plato: “La gastronomía y el hambre no van de la mano. Es inmoral disfrutar de un buen plato...cuando eres consciente de que el pescador que atrapó a tu pescado divinamente cocinado vive en una caña miserable y debe sobrevivir con casi nada” (Acurio, 2009). Agrega:

En los años que vienen, el chef más amado, más legitimado, más aplaudido en el mundo, será el chef que, mientras cree en la excelencia, la belleza y la creatividad, también cree en la búsqueda de un mundo mejor, en la búsqueda de justicia, responsabilidad social, la búsqueda por el respeto al medio ambiente (Acurio, citado por Cabellos, 2009).

Para la Sociedad Peruana de Gastronomía, todo tiene que ver con el éxito gastronómico y económico. En un breve vídeo promocional para Mistura, Apega sostiene que este es el momento adecuado para emprender en el sector culinario, y alaba a Lima como una “ciudad donde los sueños de unos pocos se convierten en una realidad para todos; el sueño de un pequeño grupo de chefs [...] unidos a un grupo emergente de chefs en formación, además de la labor de Apega, se ha extendido por toda una nación”. La página web de Apega describe a *Mistura* prácticamente con el mismo lenguaje que utiliza el filósofo alemán Jürgen

Habermas para hablar del concepto de esfera pública, según el cual “las diferencias se dejan en la puerta”. Sin embargo, como Nancy Fraser apuntó en una crítica en 1990, poniendo en paréntesis la diferencia social, como si no existiera, “normalmente funciona a favor de los grupos dominantes en la sociedad y en contra de los subordinados”. Recurriendo a la noción de Habermas sobre esfera pública, Fraser explica que esta ideología –compartida por Apega– no funciona, ya que ignora el hecho de que las esferas públicas reales se sustentan siempre en un “número significativo de excluidos”.

Mundos ocultos

Los pueblos indígenas son invisibles en este boom [gastronómico]. El boom ha sido producido, creado y diseminado por ciertas personas, y estas personas no son indígenas

Rendón⁵⁶

Mientras me preparaba para un viaje de investigación al Perú, me preocupaba sobre cómo profundizar en las perspectivas indígenas sobre los desarrollos culinarios que, de acuerdo con los chefs y expertos gastronómicos, tocan a todas las partes del país. Con falta de tiempo y embarazada de siete meses, mi búsqueda se limitaría a la costa de Lima, lo que no está, sin embargo, muy lejos de los mundos indígenas. La ciudad se ha vuelto cada vez más andina por décadas de migraciones impulsadas por la guerra y atraídos por las oportunidades económicas. Es más, Lima es hogar de muchas organizaciones indígenas y activistas.⁵⁷

El punto de vista indígena sobre estos avances culinarios se oye menos que el de los chefs e intelectuales públicos. La organización indígena en el Perú que quizás ha realizado un mayor esfuerzo en el área

56 Todas las citas de Nelson y Rendón son de la misma entrevista en las oficinas de Chirapaq en Lima en febrero 20 de 2012.

57 Los mundos indígenas, por supuesto, no son solo andinos-rurales, sino también amazónicos y después de décadas de migración interna, incluso costeros y urbanos.

de la alimentación ha sido Chirapaq, el Centro de Culturas Indígenas del Perú. Chirapaq es una organización de gran influencia especializada en el trabajo con mujeres indígenas, en la soberanía y seguridad culinaria, y en la recuperación y revalorización del conocimiento ancestral. Chirapaq también colabora estrechamente con las comunidades de Ayacucho, el departamento más afectado por la violencia política de las décadas de los 80 y 90.

En febrero del 2012 pasé por la oficina de Chirapaq y hablé con varios activistas indígenas. Cuando le pregunté a uno de ellos (a quien llamaré Nelson) sobre la labor de Chirapaq en relación con el derecho soberano sobre la comida y el boom gastronómico, Nelson sonrió, diciendo que le sorprendía mi pregunta, ya que el boom “va contra todo lo que hacemos”. A otro activista (a quien llamo Rendón) también le extrañó que yo mencionara el boom en un centro cultural indígena. Por sí mismo ese asombro sugiere los límites de la retórica inclusiva de la cocina novoandina, que no parece estar incorporada a Chirapaq sino más bien estar en tensión con ella. Para entender esta falta de conexión entre las promesas de integración y la sensación de exclusión, es esclarecedor citar las palabras del chef peruano Adolfo Perret en *El Comercio*, el principal periódico del Perú:

Una de las cosas más espectaculares que podemos haber hecho los cocineros del país es la alianza entre agricultores y cocineros. Gracias a ello podemos ver que la inclusión social es real y es una manera para que ellos [agricultores] también merezcan el aplauso que nosotros [cocineros] podamos haber obtenido con los platos de la cocina peruana.

Este comentario ilustra algunas de las preocupaciones que Chirapaq y otros críticos indígenas han planteado sobre las declaraciones paternalistas de integración social: “*Nosotros* (los chefs mestizos urbanos) hemos hecho esta buena acción promoviendo una alianza con *ellos* (productores indígenas rurales); porque *nosotros* deseamos compartir nuestras alabanzas y reconocer su participación en nues-

tra creación de exquisitos platos peruanos, la integración social existe. Pese a las buenas intenciones, esta alianza social ancla a los pueblos indígenas a determinadas áreas y en determinadas maneras. Son productores, no chefs; son vendedores ambulantes, nunca celebridades.⁵⁸ La jerarquía social permanece notablemente inalterable gracias al espacio mágico de Mistura. En todo caso, los pueblos indígenas son reinventados a través de brillantes promociones que festejan “un espacio único donde la nación entera se siente armoniosamente integrada”.

La gente con quien hablé en Chirapaq no se sentía armoniosamente integrada. Una organización indígena influyente con especialización en el trabajo, con las mujeres indígenas, la soberanía alimentaria y la seguridad, la recuperación y revalorización de los conocimientos ancestrales, Chirapaq trabaja en estrecha colaboración con las comunidades de Ayacucho, el departamento de la sierra más afectado por la violencia política de los años 1980 y 1990.⁵⁹ Rendón estaba decepcionado de que yo no pudiera hablar directamente con las comunidades indígenas en Ayacucho, dado que sus voces rara vez se escuchan. Esto era de hecho una limitación de mi investigación. Sin embargo, la disposición a proporcionar contactos sugiere que Chirapaq está en diálogo con las comunidades a las que dice representar. Hablando sobre la gastronomía peruana, Rendón compartió tres preocupaciones principales. La primera está relacionada con los efectos negativos para la salud, originados por no conocer el valor nutricional y medicinal de la comida tradicional andina.⁶⁰ En segundo lugar, argumentó que hay una tendencia inquietante entre los jóvenes de abandonar la alimentación tradicional a cambio de comida procesada e industrializada, optando por cadenas

58 Una excepción fue Teresa Izquierda, una chef afro-peruana que es parte de la red de chefs famosos reunidos en documentales y entrevistas.

59 www.chirapaq.org.pe

60 Le pregunté, ¿está el boom revalorizando o mercantilizando los productos indígenas? Rendón observó: «Están utilizando productos nativos, pero como clichés culinarios; la revalorización de los pueblos [indígenas] está ausente. Él dijo, “es como si los productos estuvieran ahí simplemente para ser tomados, utilizados y explotados, pero hay una falta de contexto y ningún intento de comprenderlos en la historia y la tradición «.

de comida rápida. Por último, expresó su malestar por el trastorno económico provocado por algunos chefs especializados por trabajar solo con ciertos productos en detrimento de otros.

Según las personas con las que hablé en Chirapaq, el boom gastronómico en el Perú va directamente en contra del esfuerzo a revalorizar y descolonizar la dieta andina. El boom celebra ciertos productos andinos y amazónicos icónicos –la quínoa o el awaymanto– e irónicamente incrementa el precio de los mismos, convirtiéndolos en productos menos accesibles para muchas comunidades rurales, e incita a los productores a centrarse en una pequeña gama de productos para dar así respuesta a su creciente demanda.⁶¹

Rendón añadió que las preocupaciones sobre la violación de la propiedad intelectual indígena se han perdido durante la celebración de fusión y gastronomía. Es más, el pueblo indígena, fuera de ciertas personas apoyadas por Apega, Acurio y otros, no aparece como parte de este boom. ¿Dónde están los pueblos indígenas en esta revolución? En ese momento, Nelson sumó a la conversación la siguiente pregunta: “¿Cuál es el Perú que ‘marca Perú’ está vendiendo?”

Como respuesta parcial, Chirapaq estaba planeando lo que Rendón describía aunque, vacilando un poco, como “un festival gastronómico.” Se sentía indeciso sobre esta calificación porque la reunión sería sobre algo más que gastronomía. El evento, que tendría lugar en Ayacucho, pretende promover prácticas agrícolas, medicinales y culinarias ancestrales. No trataría solo sobre sabores o estética, sino sobre nutrición y salud; igualmente resaltaría el rol de los sabios y ancianos como importantes agentes del conocimiento de las comunidades indígenas. En

61 Apega, Acurio y otros hacen hincapié en sus esfuerzos para promover y proteger la biodiversidad peruana. Acurio está particularmente contra los productos genéticamente modificados, y apoya a las comunidades campesinas y sindicatos agrícolas. Influyó en una ley que prohíbe ingredientes transgénicos en todo el país durante una década (ver Burggraf 2011; Occupy Monsanto 2012). Sin embargo, la modificación genética de los cuyes (en concreto, la creación de “super cuyes” criados a 20 veces su tamaño normal) está en curso, y no está claro si estos animales están siendo utilizados por los promotores de la cocina novoandina.

nuestra conversación, Rendón destacó la necesidad de transmitir, en un modo intergeneracional, ese saber, ya que sin él sería imposible para los jóvenes avanzar y continuar con esas tradiciones. Finalmente, el evento no estaba pensado para los turistas, ni tampoco pretendía competir con Mistura. Más bien, Chirapaq desea crear un espacio alternativo en el que los indígenas hablen y aprendan sobre su propia comida.

Si Mistura aspira a ser una esfera pública culinaria Habermasiana, el espacio alternativo en Ayacucho estaría más bien próximo a lo que Nancy Fraser llama “contra-públicos subalternos”, o “espacios discursivos paralelos donde miembros de grupos sociales subordinados recrean y confrontan ideas opuestas para formular interpretaciones diferentes sobre sus identidades, intereses y necesidades”. Estos espacios no son solo comparables, como Fraser podría decir, sino que están caracterizados por diversas lógicas. Trasladándonos desde términos Habermasianos a andinos, Rendón destaca la importancia de la cosmovisión andina para Chirapaq y las comunidades indígenas. Me dijo que “el boom” no ofrece un diálogo de reciprocidad, complementariedad o armonía: “podemos obtener frutos de la *Pachamama*, pero tenemos que devolverlos, preparar un pago a la tierra”. Como la antropóloga Marieka Sax ha advertido, incluso la práctica de alimentarse tiene un relevante propósito que es secular y sagrado. Los miembros de la comunidad, los espíritus de las montañas y los demonios en las minas solicitan ser alimentados, una práctica que “articula las relaciones entre los otros sociales, y mantiene relaciones entre lo vivo y lo muerto; la ofrenda de comida y bebida a los espíritus de las montaña, *pachamama*, santos, y otros poderes divinos garantiza que estos continúen avivando y estimulando la energía viva en circulación que asegura la fertilidad, la productividad y el bienestar”. Qué diferente es la ideología de Mistura, donde ciertos chefs son conmemorados, y donde el placer y la estética –sin reciprocidad o religiosidad– predominan.

Como todas las críticas, las de Chirapaq son debatibles y no hay duda de que los chefs de Mistura podrían discutir muchas de ellas. Es más, los productores rurales, entre otros, quienes participan en eventos

de alto nivel como Mistura, reciben apoyo y beneficios materiales. Mi propósito aquí no es apoyar todas las críticas de Chirapaq, sino poner de relieve algunos aspectos que quedarían ocultos si solo nos centráramos en las promesas integradoras de Mistura. En la polémica sobre el poder de la comida peruana, es necesario bajar el volumen, aminorar el paso y analizar las consecuencias de este boom, especialmente sobre esas poblaciones y cuerpos que no se benefician del festival de los sabores.

Invisibilizando animales: los cuyes y los pollos industriales

¿Cómo podemos presentar una propuesta dirigida, no a decir lo que es o lo que debería ser, sino a provocar el pensamiento, una propuesta que... sea capaz de «reducir la velocidad» de razonamiento y crear una oportunidad para despertar una conciencia un poco diferente?

Isabelle Stengers (2005)

Antes de salir de las oficinas de Chirapaq, le pregunté a Rendón sobre los animales y si ellos también estaban siendo mercantilizados en el boom. Él dijo que sí, y agregé que la gente en las comunidades no come únicamente cuy o alpaca; de hecho solo los comen en ocasiones especiales pues tienden a comer muy poca carne, generalmente. Cuando comemos carne, me comentó, es más común comer viscacha y venado.⁶² Todos estos animales, dijo Rendón, “tienen que ser revalorizados, rescatados, pero eso debe hacerse de un modo tradicional, no sirviéndolos en cajas chinas o en cilindros”.⁶³

La idea de “rescatar” animales era interesante. Para Rendón, los animales no humanos merecían respeto, pero eso no significaba que no fueran usados con propósitos nutricionales, medicinales o religiosos. Durante el trabajo de campo previo, vi a cuyes utilizados para fiestas y

62 Las viscachas son roedores andinos relacionados con las chinchillas; los venados son ciervos andinos.

63 Una caja asadora china (o caja china) es usualmente usada para asar los cerdos. Los cilindros peruanos (cilindros) son asadores redondos (<http://www.cilindroperuano.com/>).

limpiezas chamánicas; también había visto a alpacas y llamas sacrificadas por razones de mercado y religiosas. Por lo tanto, no estoy diciendo que las vidas de los animales sean mejores en el mundo occidental o en el andino, sino que deberíamos estar atentos a los seres no humanos en múltiples mundos. Como los chefs novoandinos y otros crean un mercado para la carne de cuy, tal vez no sorprende que la ciencia haya entrado en escena con nuevas técnicas para criar “super cuys” (García 2010, p. 28). Un reporte realizado por el Centro Canadiense de Desarrollo Internacional (Canadian International Development Research Center) sobre los beneficios de estos cuyes “mejorados” termina de este modo:

Estas pocas técnicas han proporcionado a los campesinos una forma sencilla de mejorar su dieta y, en algunos casos, sus ingresos. Los únicos perdedores reales son los cuyes, cuya expectativa de vida se reduce inexorablemente de siete años a solo unos pocos meses. Pero ¿quién entre los invitados a la fiesta se va a quejar ante tales resultados de investigación? (IDRC Reports 1988, p. 3).

Este tipo de movimiento retórico –la broma sobre la vida disminuida de un animal sintiente, yuxtapuesta al disfrute de los invitados de la fiesta– es uno de los muchos ejemplos de la tendencia humana a obscurer las “huellas” que los animales dejan en nuestros mundos (Das, 2006). Para muchos, el sufrimiento que experimentan los animales es un sobrentendido y, sin embargo, ese silencio es en sí mismo una construcción social, el resultado de los múltiples encuentros y desencuentros entre diversas especies en los que el placer humano es visibilizado, actuado y fetichizado, mientras que el sufrimiento de los animales es ocultado o subvalorado.

La crítica de Chiripaq es útil aquí. La cita de arriba sugiere que los super cuyes pueden ayudar a “mejorar las dietas de los campesinos”, pero esto es precisamente lo que Chiripaq disputa. Ve la manipulación genética como algo problemático y en conflicto con nociones de soberanía alimentaria. Animales modificados genéticamente o animales alimentados en espacios confinados con fines de lucro (super cuys son diseñados

dos para la exportación de gran escala), no mejoran, desde el punto de vista de Chirapaq, la salud y el bienestar de las comunidades indígenas. Además, Chirapaq considera este uso de los animales como sucio, en el sentido que le da Mary Douglas (1966, p. 44) a este término (sucio como “algo fuera de lugar”). Estas prácticas no solo violan las nociones nativas de soberanía alimentaria, sino que, la violencia adicional de poner los cuyes y las alpacas en empaques novoandinos, desmembra no solo los cuerpos animales, sino que también rompe las conexiones físicas y espirituales dentro de las comunidades.

Algunos académicos han hecho importantes conexiones entre las epistemologías indígenas y los estudios que descentran lo humano.⁶⁴ En alianza con la propuesta cosmopolita de Stengers, estos académicos están empujando los límites del conocimiento al tomarse seriamente las formas indígenas de ver a los otros, incluyendo los animales, las montañas, los ríos (De la Cadena, 2010). En el contexto andino (y novoandino), estas aproximaciones me han inspirado a considerar éticas alternativas de cuidado y compromiso con los otros no humanos. Por ejemplo, ¿qué pueden enseñarnos las comprensiones indígenas sobre las relaciones humano-animales acerca de la ética del cuidado y los diversos mapas afectivos que orientan nuestras acciones? La antropóloga Maggie Bolton documentó el caso de la mujer boliviana que se negó a vender su llama a unos norteamericanos, porque vender a un animal vivo tenía diferentes consecuencias espirituales que vender la carne. Su hijo recuerda “mi madre dijo, como mis abuelos habían aconsejado siempre, que [la llama] es bendecida por Dios, la Pachamama [...] esta es la vida de uno. De modo que usted no puede venderla viva” (Bolton, 2006, p. 541). ¿Cómo podemos leer esta decisión de matar, descuartizar y vender la llama como carne, mientras se reusa a venderla viva a un turista?⁶⁵

64 Ver Goldberg-Hiller y Silva (2011).

65 Las restricciones de espacio no permiten una discusión adecuada sobre el lugar del género aquí. Sin embargo, las mujeres son las principales proveedoras de cuidados y matadoras de animales en comunidades rurales y los chefs, principalmente hombres, reciben

No se trata solo de proyectar una ecología profunda o preocupaciones sobre los derechos de los animales en los espacios indígenas. En lugar de eso, hay una agenda investigativa emergente que requiere la consideración de una amplia gama de indicadores éticos. Más radicalmente, una etnografía multiespecie en profundidad, hacia la cual solo puedo gestionar aquí, sería un intento de movernos más allá de lo que Donna Haraway llama “la estupidez del excepcionalismo humano” (2008: 244). Además, como Eduardo Kohn (citado en Kirsey & Helmreich, 2010, pp. 562-563) observa, el llamado a realizar análisis multiespecie no es “solo para dar voz, agencia o subjetividad a lo no humano, sino para forzarlos a repensar radicalmente estas categorías de nuestro análisis en la media en que se relacionan con todos los seres”.

Existen serias consecuencias a la incorporación de animales tradicionales en el boom gastronómico. El aumento de la demanda por animales icónicos andinos ha llevado a un alejamiento de la cría y sacrificio artesanal hacia modelos agrícolas más intensivos (incluso industriales). Mientras hay mucho que explorar aquí, este cambio implica no solo a chefs novoandinos y promotores de Mistura, sino también a profesionales del desarrollo, promoviendo la manipulación genética y la intensificación de la cría de animales en comunidades indígenas como una estrategia culturalmente apropiada para aliviar la pobreza. Ellos celebran nuevas prácticas y espacios, tales como la expansión de granjas reproductoras de cuyes (donde las hembras de cuy son continuamente preñadas hasta su sacrificio).

Visité una granja durante un breve viaje en febrero de 2012. Un técnico explicó que una cuy hembra que ha acabado de dar a luz estará lista para ser fecundada nuevamente en una o dos semanas. La violencia que se inflige sobre los cuerpos de los cuyes es también visible *online*. Como evidencia está la emergencia de cursos de producción de cuyes en internet, ofrecidos por el gobierno peruano y por empresas privadas. Es-

la mayor atención de los medios en el boom gastronómico urbano. Existen claramente dinámicas de género que necesitan estudio adicional. Ver Babb (1989), Kroegel (2010), y Weismantel (1998).

tos videos muestran, entre otras cosas, cómo castrar, matar, desangrar, despellejar y desmembrar. El aumento de los esfuerzos para exportar cuyes a comunidades de inmigrantes andinos en el extranjero es otro ejemplo de la forma en que los cuerpos animales son desmembrados y remembrados.⁶⁶ Un examen etnográfico de las granjas de cuyes, laboratorios o instalaciones de cría, podría ofrecer una visión de los mundos de vida de estos seres sintientes, y oportunidades para explorar el inframundo biopolítico del boom gastronómico peruano.

Los animales andinos no son los únicos afectados por estos procesos. El movimiento Mistura, en su celebración de la biodiversidad, alianzas chef-productor y productos locales, oscurece el hecho de que los pollos (y huevos) que se comen en crecientes grandes cantidades y se usan en los restaurantes novoandinos, y en el festival Mistura (que en 2015 se jactó de 400.000 visitantes), son criados intensamente a lo largo de la costa sur de Perú. Estos pollos son considerados “locales”. Para el creciente número de turistas que llegan al Perú y que planean pasar varios días disfrutando del brillo culinario de los restaurantes de Acurio, los “pollos criados localmente” podrían tener diferentes connotaciones. Además, la internacionalización de la cocina peruana defendida por Acurio es explícitamente un empujón hacia la marca comida peruana. Como Acurio ha afirmado en entrevistas, “derrotar y desplazar a los bares de sushi, restaurantes chinos y tratorías italianas” con los restaurantes peruanos es una meta importante (Acurio, citado por Cabellos, 2009). A medida que aumenta el número de restaurantes peruanos, ¿cuáles son las implicaciones de esta globalización para los pollos, los patos, las cabras y los peces?

La comercialización de los animales indígenas, como parte de nuevos esquemas culinarios y de desarrollo, ofrece una oportunidad para hacer nuevas preguntas sobre una de las formas de violencias más

66 Hay un movimiento para vincular las exportaciones de cuy a «los mercados de añoranza.» El público objetivo son los emigrantes andinos nostálgicos, para quienes el consumo de estos animales (y otros productos de «casa») es una manera de mantenerse en contacto con las familias y las comunidades, y para solidificar pertenencia nacional.

ignoradas en el mundo de hoy.⁶⁷ En los Andes, las jaulas en batería y la línea de montaje mecanizada de sacrificio de las industrias de aves de corral, cerdos, y de carne de América del Norte, al igual que otros modelos modulares de la industrialización, están en la mente de muchos actores estatales y empresariales. Por ejemplo, la agrónoma Lily Chauca, la líder experta en crianza de cuyes en el Perú, lamenta que la producción de cuy está “cuarenta años atrás de la de aves de corral”.⁶⁸ Le pregunté a Chauca si esta era realmente la única dirección para la producción de cuy. Ella respondió que “todos los animales [de granja] han ido en esta dirección, y así tiene que ser” (García, 2010, p. 30). Las lecciones aprendidas acerca de la violencia de la agricultura industrial en los Estados Unidos y Europa son entonces relevantes para entender los nuevos usos de los animales andinos en el Perú, Bolivia y Ecuador.

Reflexiones finales

El video de Gastón Acurio y un bus lleno de embajadores culturales en Perú, Nebraska, fue un signo de que la revolución gastronómica del Perú se estaba haciendo global. El debate transatlántico entre Ivan Thays y los promotores de la culinaria novoandina fue otro. Estos debates pueden ser entendidos como parte del cosmopolitanismo del boom gastronómico peruano. Sin embargo, al pasar de los aplausos cosmopolitas de Mistura y los chef celebridades a la crítica cosmopolítica de Stengers y Latour, este artículo ha iluminado la colonialidad que perdura en las relaciones sociales peruanas y llama la atención a las víctimas no humanas del éxito culinario.

67 Algunos académicos argumentan que la creciente demanda por productos andinos tradicionales es una buena noticia para el sustento (Healy, 2001; Markowitz, 2012). Una antropología de la vida más amplia, “una antropología no está solamente confinada a lo humano, sino que se preocupa por los efectos de nuestros entrelazamientos con otras clases de seres vivos” (Kohn, 2007, p. 4), sin embargo, revela una red más compleja de posibilidades y de dolor.

68 Las citas son de una entrevista con Chauca en Lima, el 20 de agosto de 2009.

Después de décadas de guerra y autoritarismo, puede parecer inapropiado poner en duda un momento de triunfo peruano. ¿Por qué no unirse a la celebración de la agencia cultural peruana? Después de todo, en los últimos años, los peruanos han ganado el Premio Nobel de Literatura, una nominación al Oscar a la Mejor Película Extranjera, y la economía crece a un ritmo sorprendentemente dinámico. Estos pueden ser logros loables, pero como el crítico cultural peruano Víctor Vich me dijo una vez: “El éxito es siempre obscuro”. De hecho, estas historias de triunfo esconden los lados oscuros de la exclusión y la marginalización, y las zonas grises de lucha y compromiso. El premio nobel de literatura Mario Vargas Llosa representa un problemático desarrollo para aquellos preocupados con sus negativos y estereotipados retratos de los pueblos indígenas. La película nominada al Oscar, *La teta asustada*, de su sobrina Claudia Llosa, sobre el impacto en las mujeres de la violencia política, genera una ansiedad similar a aquellos interesados en la larga tradición del ventrilocuismo cultural y político, cuando personas no indígenas hablan en nombre de las poblaciones indígenas. Y la próspera economía peruana solo es entendida en el contexto de las industrias extractivistas, que han traído con ellas destrucción ambiental y protesta social. Tales triunfos cuestionables son planteados de un modo cosmopolítico en un ensayo reciente de la antropóloga peruana Marisol de la Cadena (2010). Siguiendo el llamamiento de Stengers a la “desaceleración de la razón”, y examinando las conexiones parciales entre diferentes mundos, De la Cadena explora los argumentos indígenas contra la minería, incluyendo aquellos que invocan las montañas sagradas y los nevados que, en las cosmologías andinas, transmiten emociones formidables y agencia. Nazario, el copensador de De la Cadena, explica que el nevado Ausangate, una imponente y magnífica presencia en el departamento del Cuzco, no reaccionará bien a la minería a cielo abierto y responderá con avalanchas y terremotos. La comprensión de Nazario sobre el Ausangate es diferente a la de De la Cadena y la mía, pero un enfoque cosmopolítico nos invita a mantener abierta la posibilidad de articular múltiples puntos de vista de múltiples mundos. Como escribe

De la Cadena, “aunque yo no sería capaz de traducirme a mí misma a la ontología de Nazario ni sé con él que la ira del Ausangate es peligrosa, me pondría del mismo lado que él porque busco lo mismo que él busca, ser considerado a la par con el resto, denunciar el abandono al que el Estado ha relegado a la gente como él... denunciar las empresas mineras que no se preocupan por la vida local; en pocas palabras, defender a su manera, a mi manera, y en la forma en que puede surgir como la nuestra, el lugar donde vive Nazario” (2010, p. 362). De modo similar, no me puedo traducir a la ontología de los activistas de Chiparaq, o incluso hacer justicia a la fenomenología del sacrificio del cuy o la alpaca. Ni siquiera puedo decir con confianza que quiero lo que ellos quieren, pero, si podemos ralentizar el cosmopolitismo celebratorio de Mistura, podemos ser capaces de ver el lado oscuro del “boom” y los mundos que este esconde.

Reconocimientos

Esta investigación fue financiada por el Royalty Research Fund y el Walter Chapin Simpson Center for the Humanities de la Universidad de Washington. Doy las gracias a Karen Emmerman, Katie Gillespie, Bret Gustafson, José Antonio Lucero, Michelle Habel-Pallan, Adam Warren, y la cohorte 2011-12 de la Sociedad de Eruditos (Society of Scholars) en UW por comentarios sobre versiones anteriores.

Referencias bibliográficas

- Acurio, G. (2009). Gastón Acurio: ‘Cooking is combined with moral principles’. En *The power of culture*. Consultado el 20 de octubre de 2013. Disponible en <http://www.powerofculture.nl/en/current/2009/march/gaston-acurio>
- Acurio, G. (2012). Pasar al insulto es ir contra el espíritu de tolerancia. En *Interview, Peru16*. Consultado el 19 de abril de 2012. Disponible en <http://diario16.pe/entrevista/51/gaston-acurio>
- Albó, X. (2006). El Alto, la vorágine de una ciudad única. *Journal of Latin American Anthropology* 11(2), 327-348.

- Appadurai, A. (2004). The capacity to aspire: Culture and the terms of recognition. En V. Rao y M. Walton (eds.). *Culture and public action*, pp. 59-84. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Arguedas, J.M. (1970). *Todas las sangres*. Lima: Editorial Losada.
- Ayora-Díaz, S. (2010). Regionalism and the institution of the Yucatecan gastronomic field. *Food, Culture and Society* 13(3), 397-420.
- Babb, F. (1989). *Between field and cooking pot: The political economy of marketwomen in Peru*. Austin, TX: University of Texas Press.
- Bolton, M. (2006). Genetic defects or generative prototypes? Competing models for livestock improvement in Southern Bolivia. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 12, 531-548.
- Burggraf, C. (2011, 15 de junio). GMOs and Peru: The Debate Comes to a Head. En *Council on Hemispheric Affairs*. Consultado el 20 de octubre de 2013. Disponible en <http://www.coha.org/gmos-and-peru-the-debate-comes-to-a-head/>
- Cabellos, E. (2009). *De ollas y sueños: Cooking up dreams*. Lima: Guarango Cine y Video.
- Caretas. (2011). Los diez mandamientos del cocinero peruano. En *Caretas* 2178. Consultado el 20 de octubre de 2013. Disponible en <http://caretas.pe/Main.asp?T=3082&S=&i-d=12&idE=928&idSTo=o&idA=52056#.V1TAsfnhDIU>.
- Conrad, J. (2012). *Heart of darkness*. London: Sovereign.
- Cotler, J. (1982). *Clase, estado y nación en el Perú*. Mexico: UNAM.
- Das, V. (2006). *Life and words: Violence and the descent into the ordinary*. Berkeley, CA: University of California Press.
- De la Cadena, M. (2010). Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond 'Politics'. *Cultural Anthropology* 25(2), 334-370.
- Douglas, M. (1966). *Purity and danger: An analysis of concepts of pollution and taboo*. New York: Routledge.
- Escobar, A. (2004). Beyond the Third World: Imperial globality, global coloniality, and anti-globalization social movements. *Third World Quarterly* 25(1), 207-230.
- Fraser, L. (2006, agosto). Next Stop Lima. *Gourmet*. Consultado el 20 de octubre de 2013. Disponible en: <http://www.gourmet.com/magazine/2000s/2006/08/nextstoplima>
- Fraser, N. (1990). Rethinking the public sphere: A contribution to the critique of actually existing democracy. *Social Text* 25(26), 56-80.
- Gaard, G. (2001). Tools for a cross-cultural feminist ethics: Exploring ethical contexts and contents in the Makah whale hunt. *Hypatia* 16(1), 1-26.
- García, M.E. (2010). Super Guinea Pigs? *Anthropology Now* 2(2), 22-32.
- Goldberg-Hiller, J. and Noenoe, S. (2011). Sharks and pigs: Animating Hawaiian sovereignty Against the Anthropological Machine. *South atlantic quarterly* 110(2), 429-446.
- González-Casanova, P. (1965). Internal colonialism and national development. *Studies in comparative international development* 1(4), 27-37.
- Haraway, D. (2008). *When species meet*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Hechter, M. (1975). *Internal colonialism: The Celtic Fringe in British national development*. London: Routledge.
- Healy, K. (2001). *Llamas, weavings and organic chocolate: Multicultural grassroots development in the Andes and Amazon of Bolivia*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

- IDRC Reports. (1988, julio). Fiesta for six: One Guinea Pig. Consultado el 20 de abril de 2012. Disponible en <http://users.tamuk.edu/kfsdloo/Fiesta%20for%20six.pdf>
- Janer, Z. (2010). (In)Edible nature: New World food and coloniality. En W. Mignolo y A. Escobar (eds.) *Globalization and the decolonial option* (pp. 239-259). New York: Routledge.
- Johnsson, M. (1986). *Food and culture among Bolivian Aymara: Symbolic expressions of social relations*. Stockholm, Sweden: Almqvist and Wiksell International.
- Kim, C. (2010). Slaying the beast: Reflections on race, culture and species. *Kalfou: A journal of comparative and relational ethnic studies* 1(1), 57-74.
- Kirksey, S. E. y Stefan, H. (2010). The emergence of multispecies ethnography. *Cultural anthropology* 25(4), 545-576.
- Kohn, E. (2007). How dogs dream: Amazonian natures and the politics of transspecies engagement. *American ethnologist* 34(1), 3-24.
- Kroegel, A. (2010). *Food, power, and resistance in the Andes: Exploring Quechua verbal and visual narratives*. Maryland: Lexington Books.
- Latour, B. (2004). Whose cosmos, which cosmopolitics? Comments on the peace terms of Ulrich Beck. *Common knowledge* 10(3), 450-462.
- Lugones, M. (2007). Heterosexualism and the colonial/modern gender system. *Hypatia* 22(1), 186-209.
- Maldonado-Torres, N. (2007). On the coloniality of being. *Cultural Studies* 21(2), 240-270.
- Marcos, Subcomandante Insurgente. (2001). *Our word is our weapon: Selected writings*. New York: Seven Stories Press.
- Markowitz, L. (2012). Highland haute cuisine: The transformation of alpaca meat. En E. Finnis (ed.) *Re-Imagining Marginalized Foods* (pp. 34-48). Tucson, AZ: University of Arizona Press.
- Mignolo, W. (2007). Delinking: The rhetoric of modernity, the logic of coloniality, and the grammar of decoloniality. *Cultural Studies* 21(2), 449-514.
- Occupy Monsanto. (2012, 10 de marzo). Peru passes monumental ten year ban on genetically engineered foods occupy Monsanto. Consultado el 20 de abril de 2012. Disponible en <http://www.occupymonsanto360.org/2012/03/10/peru-passes-monumental-ten-year-ban-on-genetically-engineered-foods/>
- Orlove, B. (1998). Down to earth: Race and substance in the Andes. *Bulletin of Latin American Research* 17(2), 207-222.
- Pachirat, T. (2011). *Every twelve seconds: Industrialized slaughter and the politics of sight*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Perez, P. (2011). *Mistura: The power of food*. Lima: Chiwake Films.
- Perret, A. (2012, 6 de enero). Los 25 años de Perret. *El Comercio*, pp. C6-C8.
- Portocarrero, G. (2004) Luchar por la descolonización sin rabia ni vergüenza: El legado pendiente de José María Arguedas. En: C.M. Pinilla (ed.) *Arguedas y el Peru de Hoy* (pp. 25-42). Lima: Sur.
- Promperú. (Productor) (2011). *Documental Marca Perú. Campaña Nacional Marca Perú 2011* [Video]. Perú. Disponible en <http://www.peru.info/2265.aspx>.
- Quijano, A. (2000). Coloniality of power, eurocentrism, and Latin America. *Nepantla: Views from the South* 1(3), 533-580.
- Rivera-Cusicanqui, S. (1997). La noción de 'derecho' o las paradojas de la modernidad poscolonial: Indígenas y mujeres en Bolivia. *Temas Sociales* 19, pp. 56-75.

- Rodríguez-Pastor, H. (2000). *Herederos del Dragón*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Rodríguez-Pastor, H. (2007). *La vida en el entorno del tamal peruano*. Lima: Fondo editorial de la Universidad San Martín de Porres.
- Rodríguez-Pastor, H. (2008). *Negritud. Afroperuanos: Resistencia y existencia*. Lima: Centro de Desarrollo Étnico.
- Sachs, A. (2008). Peru's world-class cuisine. *Food & wine*. Consultado el 20 de abril de 2012. Disponible en <http://www.foodandwine.com/articles/perusworld-class-cuisine>
- Sax, M. (2011). *An ethnography of feeding, perception, and place in the Peruvian Andes (Where hungry spirits bring illness and well being)*. New York: Edwin Mellen Press.
- Servindi. (2012). Guardianes de la biodiversidad reconocerán a Gastón Acurio por alianza Cocinero-Campesino. *Servindi*. Consultado el 20 de octubre de 2013. Disponible en <http://www.servindi.org/actualidad/66896>
- Shea, M. (2010, octubre). José María Arguedas sacred link to the animal in el zorro de arriba y el zorro de abajo. Ponencia presentada en la Latin American Studies Association Meetings, Toronto, Canadá.
- Stengers, I. (2005). The cosmopolitical proposal. En B. Latour y P. Weibel (eds.) *Making things public: Atmospheres of democracy*, pp. 994-1003. Cambridge, MA: MIT Press.
- Thays, I. (2012a, 1 de febrero) Con la tinta a aún húmeda. Vano Oficio. *El País*. Consultado el 20 de abril de 2012. Disponible en <http://blogs.elpais.com/vano-oficio/2012/02/la-tinta-humeda.html>
- Thays, I. (2012b, 3 de febrero). ¿Por qué hacen tanta bulla? Vano Oficio. *El País*. Consultado el 20 de abril de 2012. Disponible en <http://blogs.elpais.com/vano-oficio/2012/02/apostillas-a-un-post-.html>
- Urton, G. (1992). Communalism and differentiation in an Andean community. En R. Dover, K. Seibold y J. McDowell (eds.). *Andean cosmologies through time: Persistence and emergence* (pp. 229-266). Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Wade, P. (1997). *Race and ethnicity in Latin America*. London: Pluto Press.
- Weismantel, M. (1998). *Food, gender, and poverty in the Ecuadorian Andes*. Illinois: Waveland Press.
- Weismantel, M, y Stephen F. E. (1998). Race in the Andes: Global movements and popular ontologies. *Bulletin of Latin American Research* 17(2), pp. 121-142.
- Wong, J. (2012^a, 6 de febrero). *Interview with Beto Ortiz in Television Show "Abre los Ojos"* [archivo de vídeo]. Consultado el 20 de abril de 2012. Disponible en <http://www.youtube.com/watch?v=vgUIr4jCrEc>
- Wong, J. (2012^b, 3 de febrero). *Interview* [archivo de vídeo]. Consultado el 20 de abril de 2012. Disponible en <http://www.youtube.com/watch?v=RrZhmNfh4Fo>
- Wong, J. (2012^c, 3 de febrero) *Interview*. Consultado el 20 de abril de 2012. Disponible en <http://www.youtube.com/watch?v=QwdrmrBy5dg>
- Žižek, Slavoj. (2009). *First as tragedy, then as farce*. New York: Verso.

Colores de rebeldía y resistencia. Arte callejero por la verdad y la justicia en el caso Ayotzinapa

Isaura Castelao Huerta y Temiahuatl

El graffiti lo traigo aquí [en las venas], es la voz de mi rabia.

Temiahuatl

Introducción

Escribir acerca de la noche del 26 de septiembre de 2014, cuando en el municipio de Iguala, en el estado de Guerrero, México, estudiantes de la Escuela Normal Rural *Raúl Isidro Burgos* ubicada en Ayotzinapa, fueron atacados, perseguidos y desaparecidos por fuerzas policiacas y militares, es escribir acerca de una herida abierta que ha servido para visibilizar el terrible grado de violencia que asola al país.

A pesar de los múltiples intentos y esfuerzos por parte de los grandes medios de comunicación por apoyar y sostener las versiones oficiales acerca de lo ocurrido en dicha noche, la sociedad mexicana tuvo una reacción casi inmediata y se volcó a las calles de manera impresionante, para exigir la presentación con vida de los 43 normalistas desaparecidos y justicia para las seis personas asesinadas y las 25 lesionadas.

El propósito fundamental de este trabajo es presentar argumentos que muestren cómo el arte callejero⁶⁹ ha sido empleado por tres diferentes exponentes –Temiahuatl, Bastardilla y Yescka– para enviar mensajes en los que se evidencia quiénes son realmente los culpables de lo ocurrido esa noche, explotando así la cualidad comunicativa de intervenir, generalmente con pintura en aerosol, el espacio público.

Así, los apartados que integran este texto se centran en: 1) subrayar por qué el arte callejero es considerado un medio de comunicación y cuáles son sus principales aportaciones para las movilizaciones sociales; 2) proporcionar una breve relación de los hechos ocurridos la noche del 26 de septiembre de 2014 en Iguala; y 3) recuperar las propuestas/protestas de tres jóvenes que decidieron comunicar su indignación en los muros y el mobiliario de la Ciudad de México a través del arte callejero.

Deseo agradecer a quienes colaboraron para la construcción de este texto, ya que, a pesar de ser la única responsable del contenido, su trabajo y compromiso me han inspirado a redactarlo: Temiahuatl, Bastardilla y Yescka. Reconozco a Ricardo Ruiz Cruz y a Rodrigo Malegría por su generosa participación con algunas de las fotografías que acompañan este trabajo.

La alternativa comunicacional del arte callejero

En México, la difusión informativa de los hechos noticiosos, a través de los medios masivos de comunicación tradicionales e institucionales (televisión, radio y prensa), se encuentra en manos de una oligarquía que en ningún momento se ha preocupado por ocultar su asociación

69 Para este trabajo, consideraré como arte callejero aquellas expresiones visuales hechas con diversas técnicas y materiales (graffiti, stencil, póster, murales) plasmadas generalmente en las paredes del espacio público (aunque también pueden realizarse en postes, jardinerías o cualquier otro mobiliario). Más adelante se ahonda en este tema.

con el gobierno en turno. Así, la alianza histórica⁷⁰ entre el poder gubernamental y los dueños de los grandes medios ha sido objeto de diversos estudios (Arredondo & Sánchez, 1987; Trejo, 1989; Páramo, 2002; Bravo, 2011) y múltiples críticas⁷¹ por quienes sostenemos que, justamente por dicho contubernio, un gran número de habitantes viven con desconocimiento de los inmensos problemas políticos, económicos y sociales que agobian al país. En este sentido, Federico Arreola (2006) señala que

Emilio Azcárraga [Televisa] posee cuatro cadenas nacionales de televisión, el sistema de cable del DF, un grupo de revistas, la mitad de una cadena nacional de radio y el monopolio de la televisión satelital en el país. Ricardo Salinas Pliego [TV Azteca], menos afortunado, se conforma con dos cadenas de televisión nacionales. Francisco González es propietario de 40 estaciones de radio y ocho canales de televisión en el noreste de México, del sistema de televisión por cable de Monterrey y de los periódicos *Milenio*. Y Olegario Vázquez Raña controla la red radiofónica nacional Imagen, el Canal 28 de la ciudad de México y el diario *Excélsior* [...] A los consumidores de información les afecta negativamente que los criterios editoriales en los medios los determinen cada día menos personas, todas estas competentes para fabricar dinero, pero poco comprometidas con el deber básico del periodismo: informar sin faltar a la verdad y sin defender intereses particulares (Arreola, 2006).

Así, Arreola enfatiza que los dueños del *cuarto poder* en México depositan sus principales intereses en sus millonarias ganancias económicas y desdeñan informar veraz, oportuna y objetivamente, dejando a la mayoría de la población con una “versión de la verdad”, que en muchas ocasiones está lejos de la realidad. El problema no es menor si se considera que, según el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi),

70 En 1990, el entonces dueño de Televisa, Emilio Azcárraga Milmo, declaró “soy un soldado del PRI y del presidente”.

71 Véase también los documentales *Teletiranía: La dictadura de la televisión en México* y *Casi siempre en domingo* producidos por canal **seis** de julio.

hasta el 2010, 92.57 % de las viviendas en México disponía de al menos una televisión (Banco de Información INEGI, consulta 1003000021), en tanto únicamente el 29.42% poseía una computadora (Banco de Información Inegi, consulta 26572), lo que no necesariamente implica que tengan acceso a internet. Por ello, se puede considerar que México es un país en el que, lamentablemente, la gran mayoría de la población no cuenta con otra información que no sea la que es difundida por las grandes televisoras y demás emporios mediáticos. No obstante, durante los últimos años, el uso de internet y de las redes sociales como medio de comunicación ha traído beneficios informativos, hecho que se ha reflejado en su empleo para la organización de movimientos sociales.⁷²

Ahora bien, ante dicha realidad oligopólica que parece crear un “cerco informativo”, el arte callejero, en su vertiente política, ha sido empleado por personas de diversos estratos sociales, económicos y culturales para plasmar imágenes y leyendas que logren expresar, a partir de diversas representaciones, su inconformidad con la situación política del país y con la manipulación informativa que ejercen los medios masivos de comunicación. Dichas expresiones son una clara muestra de resistencia y rebeldía ante las normas impuestas por un sistema autoritario y represor que está encumbrado en el poder, pero que aún no logra acabar con la esperanza de aquellas personas que creen que todavía es posible la construcción de un mundo más igualitario, con justicia y dignidad.

Desde su origen, situado en los Estados Unidos a finales de los sesenta del siglo xx, el arte callejero se ha caracterizado por ser una forma de manifestar el descontento social causado por la desigualdad entre clases sociales, además de constituir una nueva forma de expresión contracultural⁷³ ante lo establecido y el buen gusto, es decir, el

72 Véase el caso #YoSoy132 en México.

73 José Agustín (1996) destaca que la contracultura abarca toda una serie de movimientos y expresiones “que trascienden la cultura institucional, es decir, la cultura dominante que consolida el *statu quo*, acepta la opresión, la represión y la explotación por parte de los que ejercen el poder” (p. 129).

arte producido y dispuesto para el consumo de las clases dominantes dentro de espacios privados, como museos y galerías. El arte callejero abarca una amplia gama de técnicas y materiales que incluyen murales, *stencil* (plantillas hechas en cartón o algún otro material resistente, que facilita plasmar mensajes o imágenes con el uso de pintura en aerosol), póster y pegatinas, entre otros, posibilitando que se expresen todo tipo de inquietudes sociales y políticas, generando nuevas propuestas visuales.

Hernández (2008) apunta que el primer paso del arte callejero es la firma (*tag*): se ensayan letras, se deforman, adornan y recrean hasta formar un alfabeto propio. Una vez listo, se lleva a la calle rayando con un solo color con aerosol, crayolas de cera o grafito, o bien con piedra de granito en los vidrios. Después se encuentra la bomba, que son las mismas letras del *tag*, pero con volumen, lo que permite jugar con los colores y los trazos, generando distintos estilos, como el tridimensional. Los pasos siguientes incluyen los retratos, las caricaturas e inclusive los aeromurales.

Estas intervenciones en el espacio público son, en muchas ocasiones, realizadas como una forma de apropiarse del territorio, de mostrarle al mundo que “los y las nadie” (quienes no importan porque no cuentan con *capitales* –económico, social, cultural, simbólico– valorados socialmente) existen. Por ello, lo que comúnmente es considerado como “vandalismo”, en realidad puede comprenderse como una expresión auténtica que trata de visibilizar a quienes se les ha negado ser. Silva Téllez (1988) subraya que al momento de expresar su mensaje, el graffiti quebranta una prohibición del territorio social en el que se está manifestando: su fin es escandalizar.

El iniciarse en el arte callejero haciendo este tipo de pintadas puede devenir, si de alguna forma hay una toma de conciencia en cuanto a la pertenencia a un grupo en condiciones de vulnerabilidad y/u opresión (o inclusive si hay un despertar en la identificación hacia dichos grupos aunque no se pertenezca a ellos), en la necesidad de plasmar en las paredes mensajes políticos a favor de diversas reivindicaciones

sociales, logrando que toda persona que pase por ese lugar lo perciba y al menos esté enterada de la situación. Así, se atribuyen al graffiti las funciones de: informar, marcar territorios y crear alternativas para que los y las otras, la gente no escuchada, consigan expresar mensajes que no caben en la rigidez y arbitrariedad de los medios oficiales, lo que posibilita crear una fisura en el “cerco informativo”.

Gaggero *et al.* (2002) aseguran que el graffiti, o arte callejero, es un medio de comunicación, ya que existe gracias al hecho de que puede realizarse en cualquier espacio disponible y cualquier persona puede acceder a él; sin embargo, también lo consideran como un medio alternativo debido al lugar marginal que ocupa en los medios de comunicación institucionales. “Esto no impide que sea un fenómeno masivo porque el acceso a este no resulta restringido. Se produce una paradoja pues el graffiti es a la vez alternativo y masivo” (p. 103).

Los mensajes transmitidos por este medio, emanan de personas con un contexto y una cosmovisión particular, por lo que el arte callejero permite apreciar

las huellas de cómo se configuran las subjetividades y se presienten en estas los rastros del mundo social, así como las maneras en que los individuos proceden, bajo los rasgos de la sensibilidad y la afección característicos de la experiencia estética, para resignificar el orden social y situarse e interactuar en el entorno urbano. (Herrera & Olaya, 2011, p. 100)

Es decir, quienes utilizan las paredes para expresarse con pintura han decidido contribuir, desde su reapropiación de la realidad y a través de su intervención en el espacio público, en un proceso de resignificación de un orden social impuesto.

En síntesis, el arte callejero es una posibilidad de comunicación masiva y alternativa que permite a “las y los otros” emitir mensajes contestatarios a los hegemónicos emanados por las cúpulas de poder, a través de los medios masivos de comunicación. Las imágenes plasmadas logran exponer situaciones de desigualdad, discriminación y/o

violencia que han sido innombradas, invisibilizadas, naturalizadas o normalizadas por la oligarquía mediática, llevando a que quienes aprecian dichas intervenciones, tengan la posibilidad de deconstruir el discurso oficial gracias a la exposición de imágenes y mensajes subversivos.

El arte callejero se presenta como una clara respuesta/propuesta contracultural ante lo que Bourdieu (2003) resalta como los usos sociales de la cultura como capital e instrumento de dominación simbólica entre quienes necesitan distinguirse de otros para ejercer su dominio, excluir e incluir bienes materiales y simbólicos de acuerdo con las reglas, las necesidades, los significados y los valores de su grupo. En este caso, la respuesta es una [re]apropiación de las calles, a partir de distintas intervenciones artísticas, con la finalidad de emitir mensajes alternativos como parte de una movilización social que exige verdad y justicia por los hechos ocurridos en Iguala.

La noche más oscura: 26 de septiembre de 2014.⁷⁴

Esta versión de los hechos tiene como fundamento el informe presentado por el Grupo Interdisciplinario de Expertos Independientes (GIEI),⁷⁵ el 6 de septiembre de 2015.

Es la tarde del 26 de septiembre de 2014. Aproximadamente a las cinco y media de la tarde, un grupo de al menos cien estudiantes –la mayoría de nuevo ingreso– de la escuela Normal Rural *Raúl Isidro Burgos* ubicada en Ayotzinapa, Guerrero, viajan hacia Chilpancingo en una

74 Este apartado es la aportación de Temiahuatl al presente trabajo. Agradezco su entusiasmo por colaborar con este texto.

75 “El Grupo Interdisciplinario de Expertos Independientes fue creado por Comisión Interamericana de Derechos Humanos para brindar asistencia técnica internaciónam desde la perspectiva de los derechos humanos, en la investigación de la desaparición forzada de 43 estudiantes de la normal rural Raúl Isidro Burgos de Ayotzinapa, en Guerrero” (GIEI, 2015). Para tener acceso al informe completo, consultar <http://prensagieiyotzi.wix.com/giei-ayotzinapa#!informe/-/c1exv>.

caravana de dos autobuses. Dichos autobuses habían sido tomados días antes por los estudiantes normalistas pues los utilizarían para acudir a la manifestación del 2 de octubre en la Ciudad de México, fecha en la que se conmemora la matanza estudiantil que tuvo lugar en Tlatelolco en el año de 1968. Es importante puntualizar que la toma de autobuses y el “boteo”⁷⁶ es una práctica común entre las y los estudiantes de las Normales Rurales en México, pues de otra forma no tendrían los recursos económicos y materiales necesarios para movilizarse.

Al llegar a Chilpancingo, pretenden hacer “boteo” y tomar más autobuses. Sin embargo, observan una amplia presencia de patrullas federales, y luego de varios intentos fallidos de tomar autobuses, deciden dirigirse hacia el Crucero de Huitzucó y la caseta de Iguala. Al encontrarse en esos dos lugares, los jóvenes ya estaban siendo monitoreados por policías federales, municipales, el ejército –en específico el batallón 27 de infantería– y el C-4⁷⁷ de Chilpancingo. Los normalistas inician el “boteo”. A las ocho con quince, aproximadamente, algunos estudiantes que se encontraban en el cruce de Huitzucó toman un tercer autobús. El chofer les pone como condición ir a dejar a los pasajeros a la central de Iguala, y así, posteriormente, se dirigirían a la Normal Rural de Ayotzinapa. Los estudiantes aceptan y se dirigen a la terminal pactada. Ingresan a la central camionera, los pasajeros descienden del autobús y los estudiantes se quedan a bordo. De improviso, el chofer los encierra dentro del autobús e inmediatamente los normalistas avisan de la situación a sus compañeros que se encontraban en la caseta de Iguala y en el Crucero de Huitzucó.

Tras la solicitud de apoyo, el resto de los normalistas ingresan a la central camionera y toman tres camiones más. Al momento de salir con destino a la Normal, los autobuses se separan: tres toman la misma dirección, otro autobús sale por la calle de atrás de la central camionera y el último se desvía. Son aproximadamente las nueve de la noche. Esta

76 Solicitar dinero a los transeúntes y automovilistas para reunir fondos empleados para sus viajes.

77 Comando de comunicaciones de las fuerzas públicas en todo el territorio nacional.

situación suscita que un camión se adelante. Así, la ruta de los cinco camiones se fragmenta en tres, y al salir de Iguala son emboscados por la policía, tanto federal como municipal. En ese momento, empieza el ataque de las policías, quienes tiran a matar hacia los estudiantes. Más de la mitad de los 43 estudiantes desaparecidos esa noche fueron emboscados en la ruta que tomaron los tres camiones, mientras que el resto fueron levantados en la ruta donde iba un solo camión, justamente en frente del palacio de gobierno.

Con el primer ataque a los tres camiones, Aldo Gutiérrez Solano (19 años) recibe un disparo en la cabeza por parte de los policías. Tiene un infarto cerebral (hasta el día de hoy se encuentra en estado de coma y diagnosticado con muerte cerebral). Mientras tanto, sus compañeros son atacados, detenidos, sometidos y desaparecidos.

La violencia continúa. Son aproximadamente las doce de la noche. Los estudiantes normalistas que sobrevivieron al ataque dan su testimonio a los pocos medios de comunicación presentes. A ellos se habían sumado sus compañeros y maestros de la Coordinadora Estatal de los Trabajadores de la Educación de Guerrero. Justo en ese momento, una camioneta arriba al lugar, tres sujetos bajan de ella y disparan continuamente a las personas que se encuentran ahí. Asesinan a los estudiantes Daniel Solís Gallardo y Julio César Ramírez Nava, además de ser la última vez que se ve con vida a Julio César Mondragón, secuestrado por personas no identificadas. Al día siguiente, su cuerpo fue encontrado sin vida y desollado. La barbarie había ocurrido.

Esos son los hechos. El saldo de la noche más oscura es de seis personas asesinadas (los tres estudiantes normalistas mencionados; David Josué García Evangelista, de 14 años, jugador del equipo de fútbol Avispones; Blanca Montiel Sánchez, quien iba a bordo de un taxi cuando ocurrió el ataque; y Víctor Manuel Lugo Ortiz, conductor de un autobús); 25 personas lesionadas (entre ellas los normalistas Aldo Gutiérrez Solano y Édgar Andrés Vargas, de 19 años, quien recibió un balazo en la boca destruyéndole el maxilar superior y la base de la nariz); y 43 jóvenes normalistas desaparecidos de manera forzada: Abel

García Hernández, Abelardo Vázquez Peniten, Adán Abrajan de la Cruz, Alexander Mora Venancio, Antonio Santana Maestro, Benjamín Ascencio Bautista, Bernardo Flores Alcaraz, Carlos Iván Ramírez Villarreal, Carlos Lorenzo Hernández Muñoz, César Manuel González Hernández, Christian Alfonso Rodríguez Telumbre, Christian Tomás Colón Garnica, Cutberto Ortiz Ramos, Doriam González Parral, Emiliano Alen Gaspar de la Cruz, Everardo Rodríguez Bello, Felipe Arnulfo Rosas, Giovanni Galindes Guerrero, Israel Caballero Sánchez, Israel Jacinto Lugardo, Jesús Jovany Rodríguez Tlatempa, Jonás Trujillo González, Jorge Álvarez Nava, Jorge Aníbal Cruz Mendoza, Jorge Antonio Tizapa Legideño, Jorge Luis González Parral, José Ángel Campos Cantor, José Ángel Navarrete González, José Eduardo Bartolo Tlatempa, José Luis Luna Torres, Jhosivani Guerrero de la Cruz, Julio César López Patolzin, Leonel Castro Abarca, Luis Ángel Abarca Carrillo, Luis Ángel Francisco Arzola, Magdaleno Rubén Lauro Villegas, Marcial Pablo Baranda, Marco Antonio Gómez Molina, Martín Getsemany Sánchez García, Mauricio Ortega Valerio, Miguel Ángel Hernández Martínez, Miguel Ángel Mendoza Zacarías y Saúl Bruno García (Proyecto Ambulante, 2014).

Las 74 personas que se vieron afectadas por la brutalidad policiaca no son solamente un número, una cifra más. Cada una tenía una vida, familia, amistades, sueños, que les fueron arrebatados de manera salvaje y despiadada. Desde esa terrible noche, las madres y los padres de los 43 normalistas desaparecidos han tenido un admirable coraje para buscar a sus hijos y se han encargado de hacer florecer la memoria del país con sus distintas manifestaciones.

De manera general, en el informe presentado por el Grupo Interdisciplinario de Expertos Independientes (GIEI) se refuta la versión oficial de la Procuraduría General de la República (PGR), órgano encargado de la investigación, que ha enfatizado que los responsables de los hechos ocurridos en Iguala no son ni los policías federales, ni los municipales y mucho menos el ejército. La PGR ha afirmado, en voz de

su, hasta ese entonces titular, Jesús Murillo Karam,⁷⁸ que fue el crimen organizado quien secuestró, asesinó e incineró en el basurero de Cocula a los 43 estudiantes normalistas, teniendo únicamente como prueba los testimonios de personas detenidas, pertenecientes supuestamente al grupo criminal Guerreros Unidos.

Hasta la fecha, dicha aseveración ha sido defendida por todo el gobierno federal, llegando hasta lo más absurdo para tratar de sostenerla y buscando desacreditar sin pruebas suficientes el informe del GIEI. En ese sentido, es fundamental establecer que en dicho documento se ha dado a conocer que, sin que los normalistas se dieran cuenta, uno de los camiones que habían tomado en la central camionera de Iguala estaba confeccionado para la transportación de droga, específicamente de heroína, que probablemente tendría que haber llegado a Chicago, pues hay una conexión de narcotráfico entre dicha ciudad estadounidense y Guerrero. Probablemente, esa sea la razón por la cual las fuerzas de seguridad y el ejército actuaron de manera despiadada.

Sin embargo, el ataque a los normalistas puede tener más causas. Una de ellas es que las escuelas Normales Rurales han tenido un cometido muy importante dentro de la historia de nuestro país, pues en ellas se generan pensamientos críticos que no corresponden al sistema neoliberal impuesto desde 1988. Por ello, las escuelas son consideradas como “semilleros de guerrilleros”, ya que entre quienes han egresado se encuentran personas que han dedicado su vida a la lucha social en contra del gobierno. Ejemplo de ello son Genaro Vázquez Rojas y Lucio Cabañas Barrientos, ambos de la Escuela Normal Rural de Ayotzinapa, líderes guerrilleros durante la “Guerra Sucia” (o Guerra de Baja Intensidad) en México, asesinados el 2 de febrero de 1972 y el 2 de diciembre de 1974, respectivamente.

Además, durante los últimos años, especialmente tras la llamada “Guerra contra el narcotráfico” iniciada en 2006 por el entonces presi-

78 Yescka realizó una intervención a propósito de Murillo Karam. Se puede consultar en el Anexo (ver Figura 13).

dente Felipe Calderón Hinojosa, la violencia en México se ha naturalizado, y muchas de las víctimas del Estado son las juventudes y la población civil en general. Como resultado de la búsqueda de los normalistas, se han encontrado cientos de fosas clandestinas en Guerrero llenas de cadáveres de personas que tal vez nunca sepamos quiénes eran.

Bajo este contexto de violencia generalizada, el informe del GIEI proporciona información que resulta mucho más creíble que la de las pesquisas oficiales, y que ha sido firmemente sostenida por los medios “oficialistas”. De avalarse los resultados del GIEI, todos los niveles de gobierno serían responsables de lo ocurrido, por acción u omisión, y tendrían una cuenta pendiente con un pueblo que exige verdad y justicia.

Colores que se rebelan y resisten. El arte callejero por Ayotzinapa

El manejo informativo por parte de la oligarquía mediática referente a la noche del 26 de septiembre de 2014, se ha limitado a transmitir las versiones oficiales proporcionadas por el gobierno federal. Así, inevitablemente surge en la población una necesidad de expresar su descontento e incredulidad por la inverosimilitud de las investigaciones gubernamentales.

De manera impresionante, y con un eco mundial, el 8 de octubre de 2014 iniciaron las movilizaciones por Ayotzinapa. La mayoría de ellas ha consistido en marchas multitudinarias llevadas a cabo el día 26 de cada mes, en un intento de la población de “resistir al olvido”⁷⁹ de un hecho considerado como una afrenta al pueblo por parte de un gobierno represor y autoritario. Así, en todas partes del mundo, y principalmente en la Ciudad de México, capital del país, personas de todos los estratos sociales, culturales y económicos decidieron [re]apropiarse de las calles. El caso más reciente, considerando que este texto se ha

79 Frase empleada por Temiahuatl en uno de sus *stencils*.

entregado en octubre de 2015, es la marcha de la indignación, efectuada en la fecha del primer aniversario de la desaparición forzada de los 43 estudiantes normalistas y el homicidio de seis personas.

Como parte de esta [re]apropiación del espacio público, las manifestaciones culturales y artísticas han sido numerosas: *performance*, batucadas, música con jaranas, y por supuesto, el uso de pintura en aerosol en paredes, parabuses e inclusive banquetas y asfalto para plasmar diversos mensajes de insatisfacción y rechazo ante el Estado. A pesar de que todas estas manifestaciones artísticas son instantáneas e irrepetibles, las bondades de los teléfonos celulares para tomar fotografías y video son innegables: cualquier persona interesada en el acto podía capturar el momento y posteriormente compartirlo a través de internet.

Hablando específicamente del arte callejero, desde mi perspectiva como observadora participante, puedo señalar que se da de las más diversas formas, principalmente por gente joven: con o sin el rostro tapado, colectivos de mujeres, colectivos de hombres, colectivos mixtos y, de manera individual, por mujeres y hombres. De primera mano observé a gente que reprimía dichas expresiones alegando que era vandalismo, como si la afrenta hecha a los normalistas no fuera un acto de barbarie o como si existieran normas o reglas para la protesta social: esto sí se hace, eso no. Pero también había personas que animaban las pintadas, quizás sintiendo que a partir de eso ellas mismas podían expresar su descontento y hartazgo. Al terminar una pintada, varias personas con sus cámaras –profesionales o de celular– se acercaban a capturar ese instante de rebeldía, ya que tras todos los contingentes, casi siempre se encontraba el servicio de limpia que, además de barrer las calles, se encargaba de “borrar” todo rastro de graffitis, *stencils*, pósteres o pegatinas.

A pesar de que el arte callejero, en su mayoría, ha sido cubierto físicamente, gracias al registro fotográfico permanece de manera virtual. Pero no solamente eso, sino que puede ser consultado y observado por cualquier persona en cualquier lugar del mundo con acceso a internet.

Las pintadas no desaparecen, sino que se multiplican a medida que la gente las comparte difundiendo su mensaje. Así, a pesar de ser efímeras en la mayoría de los casos, las intervenciones con aerosol se posicionan como un medio alternativo de comunicación que permite dar voz a quienes no encuentran en los medios “oficialistas” un espacio de verdad.

Para el presente trabajo, he decidido incluir tres⁸⁰ ejemplos de arte callejero que surgieron poco tiempo después del 26 de septiembre de 2014. Mi objetivo se centra en llevar a cabo un acercamiento a tres formas diferentes de crear y mostrar inconformidad a partir del arte callejero, no en reunir una muestra representativa ni exhaustiva de las expresiones hechas con aerosol, que sin duda sería una labor titánica por la copiosa cantidad de arte callejero que se ha plasmado por toda la ciudad.

La información que integra este apartado surge de entrevistas semi-estructuradas realizadas a las/el artistas: Temiahuatl,⁸¹⁸² Bastardilla⁸³⁸⁴ y Yescka.⁸⁵⁸⁶ Adicionalmente, conversé con Liliana Martínez Carpinteyro⁸⁷ para tener mayor información acerca del proyecto ManifiestoMX,⁸⁸ del que formó parte Bastardilla. Cabe señalar que Te-

80 La idea original era incluir también al colectivo *Rexiste*, quienes realizaron intervenciones monumentales, entre ellas el *tag* gigante FUE EL ESTADO en la plancha del Zócalo capitalino. Lamentablemente, tras el multiasesinato de Alejandra Negrete, Mile Virginia, Nadia Vera, Rubén Espinosa y Yesenia Quiroz, el 31 de julio de 2015, el colectivo se volvió hermético y dejó de contestar los mensajes que le envié. Recomiendo ampliamente la consulta a su sitio en internet ya que sus propuestas son realmente creativas. Disponible en: <http://rexiste.org/>

81 Nacida en el Distrito Federal, México, 1988.

82 Comunicación personal. Temiahuatl. 31 de julio de 2015. México D.F.

83 Nacida en Medellín, Colombia.

84 Comunicación personal. Bastardilla. 17 de agosto de 2015. Vía correo electrónico.

85 Nacido en Oaxaca, México, 1984.

86 Comunicación personal. Yescka. 23 de agosto de 2015. Vía Skype.

87 Comunicación personal. Liliana Martínez Carpinteyro. 31 de julio de 2015. México D.F.

88 ManifiestoMX surge por iniciativa de la galería Fifty24MX. Según Liliana Martínez Carpinteyro, su principal interés era retomar el vínculo existente entre el arte y su fuerza social y política. El proyecto consintió en invitar a diferentes artistas a realizar murales u

miahuatl y Yescka no forman parte de ningún colectivo y muchas de sus intervenciones las han hecho durante las marchas, en tanto Bastardilla realizó dos murales para el mencionado ManifiestoMX, además de donar un cuadro de su autoría.

Mi interés principal en este apartado es develar cómo se fueron involucrando mis tres informantes en el arte callejero y cuándo iniciaron con las pintadas de tipo político; cómo se involucraron con el tema de Ayotzinapa; cuáles han sido las intervenciones que han llevado a cabo respecto a los normalistas; y, finalmente, de qué manera ha reaccionado la gente frente a sus protestas/propuestas visuales. Un aspecto que quiero enfatizar es que las tres personas que forman parte de este trabajo no reciben ningún tipo de remuneración por las acciones que llevan a cabo. Inclusive Temiahuatl y Yescka han invertido sus propios recursos económicos y materiales, lo que refleja un auténtico compromiso por transmitir mensajes que exigen que la verdad sea revelada.

El poder del aerosol

El arte callejero está fuertemente vinculado a las juventudes porque en él dicho grupo social encuentra un refugio que le permite expresarse en un mundo en el que únicamente, al tener un elevado poder adquisitivo y/o condición social, es posible ser escuchado. Si bien es cierto que el uso de pintura en aerosol puede darse en un inicio como una forma de convivencia dentro de un grupo, tratando de “marcar” su territorio o para molestar a las y los vecinos, también es cierto que puede devenir en un uso que permita expresar inconformidad contra un sistema que les oprime y niega una existencia digna. Así expresan su inicio en las

otras intervenciones en paredes de distintas zonas de la ciudad en donde expresaran su punto de vista acerca de la situación actual de México. Participaron sin recibir ningún tipo de remuneración por su trabajo Bastardilla (Colombia), Blu (Italia), Ciler (México), Curiot (México), Ericaileane (Italia), Jaz (Argentina), Swoon (Estados Unidos) y Venaz (México). Para más información, consultar: <http://www.fifty24mx.com/projects/>

calles mis informantes, pero también la toma de conciencia acerca del poder que tienen en sus manos gracias a la pintura.

Temiahuatl: Comencé a pintar porque me dio curiosidad. Me gustó la sensación de tomar un aerosol y marcar las paredes con frases como *barrio rifa* [...]. [Pintaba] para apropiarme del espacio, como una marca de que era nuestro territorio [...]. Recuerdo que un compañero del Colegio de Bachilleres me pidió que lo acompañara a una marcha contra la desaparición de Luz y Fuerza del Centro.⁸⁹ En esa marcha pintamos frases como *Podrán quitarnos la luz, pero nunca la fuerza* o *No apagarán la luz*. Después, con las marchas “anti-Peña”, empecé a tomar conciencia y utilizar el street art para plasmar que las cosas no están bien. Pintaba frases contra el gobierno.

Yescka: A los 15 años empecé a salirme a las calles a hacer graffiti [...]. Siempre tuve problemas con los policías y sufrí de abusos policiacos porque a veces realmente no hacía nada y fui detenido. Yo entré (a una movilización social en Oaxaca en el 2006), más que nada, porque era el momento de desquitarme mi odio contra los policías. Yo dije, ya yo estoy hasta la madre de tanta injusticia que me ha pasado, y también porque había visto, por ejemplo alguna vez, cómo un montón de policías en el Centro, venían unos indígenas a protestar, triquis,⁹⁰ ellos se venían bajando del camión y los golpearon, y los maltrataron así feo. Entonces cuando empieza en junio, es cuando yo digo, es el momento en el que puedo ir y arrojarles piedras a los policías, romperles su madre. Así es como me involucré [...]. En el 2006 mi participación no fue solamente de tirar piedras, al principio sí, pero después me fui

89 El 11 de octubre de 2009, el entonces presidente Felipe Calderón Hinojosa decretó la extinción de la empresa paraestatal Luz y Fuerza del Centro, dejando sin empleo a más de 44 mil trabajadoras y trabajadores.

90 Pueblo originario que habita en la zona noroeste del estado de Oaxaca.

metiendo más y aprendiendo, y fui delegado de la APPO⁹¹ en el 2007, tuve un cargo político, fui creciendo bastante, aprendiendo de la gente, leyendo y siempre como tratando de opinar y de ir como generando una política democrática.

Los testimonios anteriores dan cuenta de que, en sus adolescencias, el uso del aerosol era principalmente como una forma de diversión o relajo, pero a partir de dos hechos sociales que les resultaron indignantes (el despido del personal de Luz y Fuerza del Centro y los abusos policiacos en contra de población triqui), Temiahuatl y Yescka decidieron que emplearían la pintura para visibilizar situaciones de despojo y violencia ejercidas por parte de distintos poderes del Estado mexicano, y que tienden a normalizarse o naturalizarse.

En este sentido, Pierre Bourdieu (2003) señala que el *habitus* es el sistema de disposiciones duraderas interiorizadas por los individuos a consecuencia de sus condiciones de existencia y que funcionan como principios inconscientes de acción, de percepción y de reflexión. Así, encuentro que Temiahuatl y Yescka modificaron su *habitus* debido a las condiciones de injusticia social prevalecientes en México (*campo*), funcionando como nuevo principio de su acción el pintar imágenes y consignas en contra del poder político (*ethos*), además de utilizar ropa cómoda y/o capuchas que les permitan conservar su identidad en el anonimato (*hexis corporal*).

Des-cubrir la barbarie y hacerla visible

La historia de México, como la de otros tantos países en el mundo, está escrita con sangre. Desde la caída de Tenochtitlan en 1521, la mayoría de la población se ha visto sometida, explotada y dominada por una mi-

91 Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca. Surge el 17 de junio de 2006 como resultado de la unión de 365 organizaciones sociales, ayuntamientos populares y sindicatos que exigían la renuncia del entonces gobernador Ulises Ruiz.

noría autoritaria que detenta el poder. Después de la Independencia de España en 1821, los gobiernos mexicanos se han caracterizado por ser de tipo dictatorial, teniendo a sus mayores exponentes en Porfirio Díaz, quien gobernó casi ininterrumpidamente de 1876 a 1911, y al Partido Revolucionario Institucional, cuyos miembros ocuparon la presidencia desde 1929 hasta el año 2000, recuperándolo nuevamente en el 2012 con Enrique Peña Nieto a la cabeza. Una de las características de los gobiernos priistas ha sido los ataques, muchas veces ejecutados por las fuerzas militares, en contra de la población civil, como en Tlatelolco, Acteal, Aguas Blancas, y más recientemente en Atenco, Tlatlaya y Ayotzinapa.

Dicha situación de violencia institucional ha causado que la población tienda a naturalizar las injusticias y las violaciones a los derechos humanos, en gran medida gracias al contubernio presente entre los medios masivos de comunicación tradicionales y el gobierno. Así, se vuelve necesario ir más allá de las versiones oficiales: descubrir qué fue lo que realmente pasó y exponerlo en los espacios disponibles. Mis informantes narran cómo fue su acercamiento a los hechos de Iguala y de qué forma decidieron denunciarlos.

Temiahuatl: Supe que los policías federales y municipales habían atacado a un grupo de normalistas que se encontraban boteando en Iguala, que desaparecieron 43 de ellos, asesinaron a tres más, y uno de estos últimos fue torturado hasta morir, Julio César Mondragón. Ver las imágenes que circulaban del compa Julio César desollado me impactó y es algo que no ha salido de mi mente desde entonces. Me dio mucha rabia. Además, la manera en la que se dieron las cosas fue horrible, y como lo que ocurre en México únicamente pasa si lo transmiten por televisión, quise hacer visible lo sucedido [...] y la manera más inmediata que se me ocurre para exigir justicia, es hacer *stencil*.

Bastardilla: Topé varias noticias vía internet mucho antes del proyecto. [Participé en ManifiestoMX] para exponer lo que pien-

so desde lo que puedo hacer, por medio de la pintura crear un foco más de atención sobre 'los 43'. Los desaparecimientos han sido una fractura demasiado grande en las sociedades latinoamericanas, demasiado cruento, me importa y así como lo que ha estado pasando en México, donde yo nací, en Colombia, desde hace décadas se ven a partir de distintos testimonios, historias de desaparecimientos, los cuales han sido utilizados como método brutal para desarticular comunidades y organizaciones sociales. Una de las historias más cercanas a la dignidad y fuerza que han demostrado las familias de 'los 43', pero desafortunadamente sin el eco tan intenso, son 'las Madres de Soacha' [Cundinamarca, Colombia] quienes también sufren y han sufrido los errores de gobiernos nefastos y militarizados; en la situación de ellas, siguen esperando justicia contra los militares acusados. A ellas les secuestraron los hijos, luego fueron trasladados y asesinados a cientos de kilómetros de su casa, para después vestirlos con ropas de combate y hacerlos pasar por guerrilleros, pues así los del ejército podían cobrar dinero por cada muerto. Estos son los llamados Falsos positivos en Colombia. Muchos desaparecidos aún no han sido encontrados.

Yeska: Me dieron ganas de expresar esa frustración de no tener justicia en el país. De tener un país en el que la sociedad es un poco apática, donde todo pasa y luego se olvida. Realmente es un tema muy fuerte, un tema que realmente duele, y pienso que es importante para mí seguir involucrando el arte con esta protesta, o con esta exigencia social. Creo que el arte juega un papel muy importante en la sociedad, en el mundo, para ayudar a la transformación, de cambios, generar conciencias, reivindicar las buenas acciones, la lucha, los cambios [...] A mí me gusta mucho mi país, tiene mucho potencial y todo eso, entonces creo que tomo y adquiero esa responsabilidad porque la he querido tomar como parte de la sociedad, yo no quiero un país así, a mí no me gusta, no estoy de acuerdo con ese país, y que también

creo que tengo la oportunidad de luchar y decidir por mi país. Y si puedo participar, pues lo voy a hacer.

De los testimonios anteriores se pueden acentuar dos puntos. El primero, hay una preocupación por los hechos ocurridos. Yescka menciona que la sociedad mexicana es apática, y de cierta forma tiene razón: la gente tiende a pensar que por el hecho de no verse afectada directamente por algún suceso injusto y/o violento, no debe involucrarse en las movilizaciones o manifestaciones que se hagan para denunciarlo. Bastardilla hace un eco colombiano a esta afirmación comparando la situación de Ayotzinapa con la de Soacha, quizás porque la historia de los dos países tiene muchas similitudes. Por ello es importante resaltar que mis informantes, a pesar de no formar parte del grupo afectado (jóvenes normalistas de Ayotzinapa), desarrollan lo que Guitté Hartog (2011) llama *identificación*

El proceso de identificación permite no solo tolerar al otro o simpatizar con él, sino ponerse en su lugar y sentirse dispuesto a apoyarlo y luchar para que pueda vivir con dignidad, siendo respetados sus derechos fundamentales. Aunque una reivindicación o un cambio social no nos afecta directamente como persona, el solo hecho de saber que nuestra sociedad puede caminar hacia una mejoría en el respeto de los derechos humanos puede ser visto como una ventaja suficiente para solidarizarse y unirse a una causa social (Hartog, 2011, pp. 31-32).

En un segundo punto se aprecia que, gracias a sus acciones, Temiahuatl, Bastardilla y Yescka están revirtiendo el orden establecido. Ellas y él están visibilizando, gracias a lo que pueden aportar desde el lugar en el que se encuentran (pintadas, graffitis, *stencils*, pósteres, murales), un hecho que busca ser enterrado por el poder. Asimismo, con sus intervenciones en las calles, crean su propio medio de comunicación alternativo, confirmando que

La contracultura genera sus propios medios y se convierte en un cuerpo de ideas y señas de identidad que contiene actitudes, conductas, lenguajes propios, modos de ser y de vestir, y en general una mentalidad y una sensibilidad alternativas a las del sistema; de esta manera surgen opciones para una vida menos limitada (Agustín, 1996, p. 130).

Las protestas visuales de Temiahuatl, Bastardilla y Yescka por Ayotzinapa

La identificación de mis informantes con los jóvenes normalistas va a encontrar su medio de expresión en el espacio público: paredes, asfalto y demás mobiliario localizado en las calles. Para sus intervenciones, Temiahuatl y Yescka emplean mayoritariamente *stencils*, pero también póster, mientras que Bastardilla se enfoca en hacer muralismo. A continuación, sus testimonios enumeran y, en el caso de Bastardilla desarrollan cuáles han sido los mensajes que han querido plasmar.

Temiahuatl: Lo primero que quise fue señalar a los culpables haciendo un *stencil* que dice *Fue el Estado* (ver figura 1). Ese *stencil* lo realicé con una compañera que vio la convocatoria de unos compas, Rexiste, para rayar las paredes con esa leyenda. Después hicimos *stencil* con otras frases, como *No lo aceptamos, vivos los queremos* (ver figura 2), *Latiendo en colectivo, no te olvido compa* (ver figura 3), *La llama no se apaga, Ayotzi somos todxs*, y *Resistiendo al olvido 43 y miles más* (ver figura 4), además de la cara de Peña Nieto con la frase *Señor Matanza* (ver figura 5). Además, hemos hecho murales a los que les ponemos en la parte de arriba una estrella blanca con un 43 adentro, para no olvidar a los compas normalistas y a todas las personas desaparecidas de manera forzada en México.

FIGURA 1



FIGURA 2

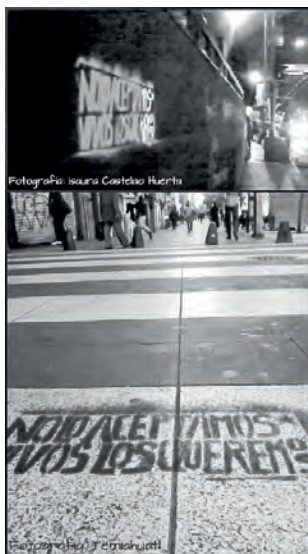


FIGURA 3



Fotografía Isaura Castillo Huerta

FIGURA 4



Fotografía Temahuatl

FIGURA 5



Los *stencils* de Temiahuatl han estado centrados en difundir dos mensajes: primero, quiénes son, desde su perspectiva, los responsables de la noche de Iguala (*Fue el Estado y Señor Matanza*⁹²) y, segundo, hacer un [auto] llamado a la resistencia y la memoria, a impedir que el tiempo y el olvido permitan que la exigencia de justicia y verdad se apague. Además, *No lo aceptamos, vivos los queremos* es una respuesta a un mensaje oficial emitido por Enrique Peña Nieto, el 4 de diciembre de 2014, en el que llamaba a “superar” Ayotzinapa (Vargas, 4 de diciembre de 2014). Así, las paredes se convierten en el lienzo en el que se posibilita responder a un gobierno que se ha negado a escuchar y que pretende que el reclamo social se vea disminuido.

92 Frase retomada de la canción de Manu Chao.

En el caso de los murales de Bastardilla, ella misma da una amplia explicación del proceso creativo y los mensajes que quiso externar en sus dos murales.

Bastardilla: Pensé mucho en el castigo, en la intolerancia al pensamiento diferente o líneas de pensamiento pro comunitarias, intolerancia a la consciencia política. Busqué entrevistas, saber un poco más de los chicos de la escuela. Ellos me hicieron pensar mucho en lo valerosos que son los estudiantes de México y también en otros lugares, pero especialmente de Latinoamérica, donde en estos últimos años hemos estado viendo un revivir de reclamo para las libertades, un cambio y desacato a imposiciones de orden estatal, militar, económico. Entonces con base en estas propuestas reales, quise representar, partiendo de herramientas básicas de aprendizaje (ver figura 6), el arma del estudio como objeto de persecución y odio por quienes pretenden desgraciar el mundo con su represión deplorable. Quise tan solo personificar una actitud de combate desde el conocimiento, algo que puede ser visto tanto pacífico, como peligroso [...]. Del segundo que pude realizar en la calle Dolores (ver figura 7), de la mujer rompiendo el rifle que acuna a un hombre desnudo entre sus trenzas, me propuse algo sencillo, un poco más directo. Este lo hice pensando en el disgusto que siento por las herramientas de odio como son las armas. Entonces en un ánimo anti-armamentista quise proponer esta imagen literal para sugerir algo amoroso, como la seguridad que se siente sin las armas, no esa idea equivocada que venden desde hace siglos que un arma protege. Omar, normalista sobreviviente, en sus giras denunciando los hechos en Ayotzinapa, una de las reclamaciones directas que hace a los gobiernos “poderosos”, es la responsabilidad que ellos mismos tienen en los conflictos armados que sufren otros países.

FIGURA 6



FIGURA 7



Así es como Bastardilla expresa dos ideas muy claras en sus murales: el conocimiento y la educación son acechados por cocodrilos hambrientos, además de considerar que la única vía para la paz y la tranquilidad es la destrucción de las armas. Por el contrario, Yescka no emplea metáforas en sus *stencils* y pósteres para transmitir sus mensajes.

Yescka: He hecho varios trabajos: un *stencil* que decía México Secuestrado (ver figura 8), alguien vendado de los ojos vigilado por un militar (ver figura 9), cráneos (ver figura 10). He puesto también algunas personas amarradas (ver figura 11), algunos pies amarrados, escondidos, simulando digamos la cuestión de los 43 (ver figura 12).

FIGURA 8



FIGURA 9



FIGURA 10



FIGURA 11



FIGURA 12



Su contenido es claro y directo. Yescka exalta la implicación del Estado mexicano en la desaparición forzada de los 43 normalistas, y hace un énfasis importante en las fuerzas militares, seguramente debido a la acción y/u omisión del 27 batallón de Iguala, a quien el Secretario de la Defensa Nacional, Salvador Cienfuegos Zepeda, ha dicho que no se podrá interrogar. En esa misma línea, las figuras 11 y 12 son un llamado a

la memoria colectiva, ya que esos trabajos tienen como base los hechos de Tlatelolco de 1968. La figura 11 a la izquierda fue elaborada a partir de una fotografía de algunos de los estudiantes que fueron emboscados y asesinados por miembros del ejército en la Plaza de las Tres Culturas, en tanto que en la figura 12 a la derecha es posible apreciar un híbrido entre Peña Nieto y Gustavo Díaz Ordaz, presidente de México en el 68.

De esta forma, se puede considerar que el arte callejero ha sido aprovechado para visibilizar y nombrar aquello que el gobierno federal y los medios masivos se empeñan en negar y ocultar. Temiahuatl, Bastardilla y Yescka son una muestra de que

Los artistas callejeros han visibilizado a través de sus intervenciones en el espacio urbano, las luchas por la memoria, disputando las posiciones hegemónicas que pugnan por difundir imaginarios sobre la sociedad y sobre la ciudad como lugares ajenos al conflicto, a modo de historias y memorias unitarias, sin quiebres, y solo desde la lógica de los vencedores. En esta dirección, estas intervenciones se constituyen como prácticas de resistencia político-cultural que cuestionan los regímenes de visibilidad estatuidos, al arrojar otras miradas sobre ciertos hechos o hacer emerger lo innombrable, pasando a hacer parte del patrimonio del imaginario urbano, alimentando y complejizando los reservorios de memoria social (Herrera & Olaya, 2011, p. 107).

La reacción de la gente

La finalidad del arte callejero es externar una inquietud que habita en quien interviene las calles. Pero el mensaje busca un receptor, por ello es interesante conocer cuál fue el comportamiento de la gente que estuvo presente cuando se hicieron los trabajos.

Temiahuatl: Algunas veces a la gente no le parecía bien que pintara, decían que eso era vandalismo y que hablaba mal de la protesta. Criminalizan este tipo de manifestación, inclusive había

veces que avisaban a los policías. Y otras veces les gustaba lo que hacía y le tomaban fotos [...]. Pienso que el simple hecho de poner color en las calles visibiliza lo que sucedió o está pasando, y al ser la gente curiosa, leen el mensaje y seguramente piensan en ello.

Bastardilla: Algunas personas se acercaron, sí, sobre todo en el mural de los niños sobre el libro flotante (figura 6), pues allí el espacio de interacción era más familiar que en el otro muro. Solo que como es recurrente, más que comentar, preguntaban sobre la explicación del mural, en general cuando respondí haciendo un intento de socialización sobre ello, persistió el silencio confuso, a lo mejor a modo de reflexión.

Yescka: Una vez solamente me quisieron detener los policías del Metro, pero no, no pudieron [...]. En una donde está un soldado detrás de un estudiante secuestrado (figura 9), la gente cuando ve la imagen, y ve que realmente refleja lo que está pasando, como que le gusta y te agradece que pintes, que estés apoyando y eso.

A partir de estos argumentos, es posible señalar que sobre el arte callejero aún persiste un estigma de vandalismo, de ser una acción no correcta que afecta la imagen del espacio público. Sin embargo, también se destaca que para ciertas personas dicha forma de expresión es válida y por tanto es importante guardar un registro de que existió, por ello se acercan a tomar fotografías. Un punto interesante es que mis tres informantes dan una interpretación a las reacciones de la gente, posiblemente debido a que dichas reacciones son la respuesta inmediata que pueden obtener acerca de los mensajes que han emitido. Una segunda respuesta a sus trabajos se da cuando son fotografiados y las imágenes se comparten en internet⁹³ y redes sociales. De mis tres informantes, Yescka es quien más uso hace de la red.

93 Para los trabajos de Bastardilla, consultar <http://www.bastardilla.org/>
Para los de Yescka, consultar <http://guerilla-art.mx/yescka/>, https://instagram.com/yescka_guerrilla_art/, <https://www.facebook.com/guerilla.art.mx>, <https://twitter.com/guerillaartmx>

Yescka: La imagen está ahí, y la gente viene y le toma fotos y lo sube a internet, es una imagen que ya se quedó, no solamente en el muro, pasa todas las barreras y ya se va a un montón de lugares. Es como por ejemplo esa imagen de los 43 que hice, y de repente salió en revistas de política, de arte, que la retomaron y me contactaron, y fue una plataforma en la cual yo pude denunciar, no nada más con la pintura, hice énfasis sobre la violencia de Estado, y salió en algunas publicaciones que trascienden. Entonces ya una vez que está en la calle y la gente le toma una foto y lo suben al internet, aunque lo borren, esa imagen sigue existiendo, corriendo alrededor del mundo. Se borra en el espacio que se hizo, pero la imagen persiste y sigue, en toda la red.

Esta capacidad de “inmortalidad” que brinda internet al arte callejero coadyuva a que su lucha en contra de los medios masivos tradicionales e institucionales sea más trascendente de lo que pudo haber sido en el pasado.

La posibilidad de hacer circular imágenes masivamente y de forma casi gratuita, aparecida con internet, permitió por fin compartir las obras de arte urbano –siempre de corta vida– con una gran audiencia, y ha sido la principal causa de la inmensa explosión en la producción de post-graffiti en las calles de todo el mundo, ocurrida a partir del cambio de siglo. Esta es, sin duda, el principal y enormemente significativo papel que los medios de comunicación han jugado en la evolución del arte urbano [...] Pero el principal papel de internet en la escena del postgraffiti es equivalente al que juega en la del graffiti: internet es el “nuevo metro” del graffiti, el soporte que lleva las obras de una punta a otra de la escena, ya no circunscrita a una ciudad sino extendida por todo el mundo. De la misma manera, internet es para los artistas del postgraffiti simplemente “otra pared” (Abarca, 2010).

Conclusiones

*Mucha gente pequeña, en lugares pequeños, haciendo cosas pequeñas,
puede cambiar el mundo.*

Eduardo Galeano

Ha pasado un año desde la terrible noche del 26 de septiembre de 2014. El gobierno federal y los medios masivos de comunicación “oficialistas” se han aliado, una vez más, para tratar de hacerle creer a la población que el crimen organizado es el responsable de lo ocurrido, y que los 43 normalistas fueron incinerados en el basurero de Cocula. Afortunadamente, las cosas no han parado ahí.

La sociedad civil se ha organizado, valiéndose de sus propios medios –principalmente internet–, en movilizaciones sociales impresionantes, saliendo a las calles para exigir verdad y justicia. En este sentido, sobresale la innegable cualidad de internet como herramienta de comunicación entre sectores de la población que comparten intereses políticos y que han sido ignorados desde tiempos remotos por los medios oficiales. Una parte de dichas movilizaciones ha sido la conformada por personas y colectivos que han intervenido el espacio público de la mano del arte callejero. Con sus coloridas expresiones, sus pintadas se han posicionado como un medio de comunicación alternativo que expresa y manifiesta lo que los medios hegemónicos y el poder gubernamental se empeñan en ocultar.

Temiahuatl, Bastardilla y Yescka son un botón de muestra acerca de cómo el arte callejero puede ser empleado para deconstruir y buscar transformar una realidad social. Sus testimonios y sus trabajos, además de expresar su pensar y sentir acerca de los acontecimientos, iluminan una realidad dolorosa que no debe quedar impune. Quizás una distinción importante es que, las pintadas hechas de manera ilegal –por Temiahuatl y Yescka, quienes se exponen a ser detenidos por las fuerzas policiacas– expresan mensajes mucho más contestatarios y directos que aquellos expuestos de manera sutil por Bastardilla en sus

murales. Ambas representaciones, sutil y directa, forman parte de un lenguaje visual que emerge de la indignación por la noche de Iguala.

A pesar de que aún no es equiparable la audiencia de los medios masivos tradicionales con los alternativos, el simple hecho de estar buscando nuevas formas de crear y de expresar es dar un paso hacia adelante en la construcción de una sociedad mucho más democrática y justa. Los cambios toman generaciones, por ello es necesario empezar desde ahora, aunque no nos toque verlos. En otras palabras, nos corresponde sembrar árboles bajo cuya sombra sabemos que nunca habremos de sentarnos.

Sirva este trabajo para ello y para seguir exigiendo:

¡Vivos se los llevaron, vivos los queremos!

Referencias bibliográficas

- Abarca, J. (2010, septiembre 25). El papel de los medios en el desarrollo del arte urbano. En *Estudios de arte*. Consultado el 5 de junio de 2016. Disponible en <http://www.aacadigital.com/contenido.php?idarticulo=372>
- Agustín, J. (1996). *La contracultura en México. La historia y el significado de los rebeldes sin causa, los jipitecas, los punks y las bandas*. México: Grijalbo.
- Arredondo, P. y Sánchez, E. (1987). *Comunicación social, poder y democracia en México*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Arreola, F. (2006, noviembre 04). Medios: la tiranía de los propietarios. En *La Jornada*. Consultado el 5 de junio de 2016. Disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2006/11/04/index.php?section=opinion>
- &article=013a1pol
- Banco de Información INEGI. Consulta 1003000021. Consultado el 5 de junio de 2016. Disponible en: <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/biinegi/?e=0&m=0&ind=1003000021>
- Banco de Información INEGI. Consulta 1003000021. Consultado el 5 de junio de 2016. Disponible en: <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/sisept/default.aspx?t=mvi-v40&s=est&c=26572>
- Bravo, J. (2011). *El presidencialismo mediático: medios y poder durante el gobierno de Vicente Fox*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.
- Bourdieu, P. (2003). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. México: Taurus.
- Cisneros, J. (2014, noviembre 07). 43 claves para entender el caso Ayotzinapa, a cuatro meses de su inicio. En *CNN México*. Consultado el 5 de junio de 2016. Disponible en

- <http://mexico.cnn.com/nacional/2014/11/07/43-claves-para-entender-el-caso-ayotzinapa-a-43-dias-de-su-inicio>
- Gaggero, C.; Jiménez, C.; López, M. y Poblete, P. (2002). Graffiti, espacio social y política. *Comunicación y Medios* 0 (13), 101-110.
- GIEL. (2015). Misión del Grupo Interdisciplinario de Expertos Independientes, Ayotznapa. Consultado del 5 de junio de 2016. Disponible en: <http://prensageiayotzi.wix.com/giei-ayotzinapa>
- Hartog, G. (2011). *Discriminación y violencia: formas, procesos y alternativas*. México: Trillas.
- Hernández, P. (2008). *La historia del graffiti en México*. México: Instituto Mexicano de la Juventud.
- Herrera, M. y Olaya, V. (2011). Ciudades tatuadas: arte callejero, política y memorias visuales. *Nómadas* 35, 99-116.
- Páramo, T. (2002). Televisión mexicana y alianzas políticas. *Polis: Investigación y Análisis Sociopolítico y Psicosocial* 2 (2), 105-148.
- Proyecto Ambulante. (2014). Nombre y fotografía de los 3 normalistas desaparecidos. Consultado el 5 de junio de 2016. Disponible en: <http://www.proyectoambulante.org/index.php/noticias/nacionales/item/5060-para-su-impression-y-circulacion-nombre-y-fotografia-de-los-43-normalistas-desaparecidos>
- Silva Téllez, A. (1988). La ciudad como comunicación. En *Diálogos de la comunicación*. Consultado del 5 de junio de 2016. Disponible en <http://www.dialogosfelafacs.net/wp-content/uploads/2011/10/23.pdf>
- Trejo, R. (Ed.). (1989). *Televisa. El quinto poder*. México: Claves Latinoamericanas.
- Vargas, R.E. (4 de diciembre de 2014). Llama Peña a 'superar' el caso Ayotzinapa. En: *La Jornada*. Consultado el 5 de junio de 2016. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2014/12/04/el-caso-ayotzinapa-marca-la-historia-del-pais-dice-pena-nieto-167.html>

Anexo

FIGURA 13



Enfermedad, salud y capitalismo en el discurso de la Asociación Madres de Plaza de mayo.

*Mauricio Alejandro Mayorga Rojel⁹⁴
y Alberto Javier Mayorga Rojel⁹⁵*

Sobre el problema de investigación

La producción discursiva acerca de la enfermedad y la salud ha sido parte esencial en la conformación de las sociedades a lo largo de la historia. Las concepciones que se han desplegado en su referencia han sido múltiples, diferentes y con formas de inserción que permiten observar la complejidad y movimientos constantes de su actuar. Sin embargo uno de las características que se repite en las distintas visiones y procedimientos acerca de las patologías constituidas como parte del proceso salud-enfermedad, es que la dimensión biológica del ser humano aloja toda posibilidad de su desarrollo y veracidad como condición.

De este modo, los dispositivos constituidos para el control de las variaciones de las enfermedades se vuelven tecnologías (Agamben, 2011) que adoptan formas, por un lado, de benefactores del cuidado del

94 Cursa maestría en la Universidad Diego Portales, Chile.

95 Coordinador Académico del Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad de La Frontera, Chile.

cuerpo, su cura y mantención al margen de los males posibles que afectan a los individuos y, por otro, que corresponden a instancias de castigo y disciplinamiento sobre el cuerpo, en la medida que toda instancia de castigo es una condición que se produce a partir de una trasgresión o ruptura de la normalidad.

Ahora bien, desde la perspectiva de Thomas Anz (2006), esta trasgresión se puede visualizar en dos etapas: en el siglo XVIII y XIX, la responsabilidad de la enfermedad y de su aparición se situaba en el sujeto; es decir este era quien había transgredido las normas sociales y morales de su entorno, por lo que en efecto la enfermedad se apoderaba del cuerpo como forma de castigo. Por su parte, en el siglo XX la responsabilidad estaba puesta en la sociedad y en los márgenes antinaturales que se desplegaban. Por ende, la situación de los sujetos se podía visualizar desde un imaginario de la inocencia y la exculpabilidad. Así entonces, las leyes de la naturaleza serían los márgenes o normas sociales que se imponen al sujeto y, en tal caso, las enfermedades pueden ser interpretadas como una forma de denuncia en torno a los márgenes patológicos, lo que, incluso, nos lleva a plantear que existiría una relación significativa entre los procesos de salud-enfermedad y los elementos sociales que componen el entorno de los individuos que conviven en situaciones diversas.

Hay que tener en cuenta, entonces, que la producción de los procesos de salud-enfermedad se insertan en esferas que van más allá de condiciones biológicas específicas; son desarrollos políticos de formas de vida, producciones biopolíticas de los márgenes, normas y acciones de los individuos en referencia a una sociedad (Foucault, 2007, 2005, 2000; Agamben, 2007, 1998). Las condiciones materiales de existencia, los límites morales y los márgenes institucionales, se conforman como disciplinas de control de los individuos y, en efecto, las enfermedades se instalan en esta lógica como castigo, ruptura y culpa de no actuar en referencia a los límites establecidos.

Sin embargo, en este contexto de los procesos de salud-enfermedad y sus respectivas lógicas de castigo-ruptura-culpa, nuestra atención se centra en la producción discursiva de la enfermedad y la salud.

Aquí cabe asumir que el discurso de la enfermedad y la salud pueden constituirse en un agente funcional para el establecimiento de una relación hegemónica entre el capitalismo y los sujetos. Esta relación estará, además, determinada necesariamente por dinámicas de manipulación conforme a las características históricas que configuran a cada sociedad occidental en la que se nombre y en la que la dinámica de hegemonización esté territorializada (Foucault, 2006).

De acuerdo a lo anterior, las sociedades occidentales poseen una referencia fundamental en la instalación de normas que permitan las diferencias entre lo estructurable o sano y los desvíos de la referencia en tanto anormal (Foucault, 2000), la que se sitúa como un ente de vigilancia hacia los individuos, ya que las normas existentes estarán sometidas a las transformaciones que configuran las diversas modalidades capitalista que se han legitimado al interior y entre las distintas sociedades occidentales. Por tanto, estaríamos frente a la construcción de una moralidad naturalizada en cada época, lo que conlleva a que prevalezca un discurso médico y científico capaz de instaurar formas de relaciones sociales específicas que facilitan la producción de estructuras discursivas y articulación de enunciados, los cuales terminan por expresar un tipo de sanidad o enfermedad que afecta a los individuos.

Así entonces, podemos observar como la producción discursiva de la enfermedad emerge desde la lógica de las sanciones producto de la ruptura de las normas vigentes. Desde este punto de vista, el discurso médico y científico logra reemplazar, a partir del siglo XIII, el discurso religioso que interpreta y da sentido al mundo de la vida (Bongers y Olbrich, 2006), y con ello los castigos y advertencias en torno a las rupturas de la moralidad epocal se cristalizan gracias a la fuerza que toma la razón en su sentido instrumental (Horkheimer, 2002).

En consecuencia, podemos plantear la idea de que existe una relación entre las lógicas capitalistas, la producción discursiva social y el sentido de los procesos de salud-enfermedad, en tanto que los límites hegemónicos de las sociedades occidentales responden a formas de disciplina y control que se ejecutan mediante dispositivos orientados

al aseguramiento de ciertos tipos de relaciones sociales y, por consiguiente, naturalización de determinadas maneras societales de funcionamiento que se reproducen siguiendo las orientaciones dadas por construcciones socioimaginarias propias de una época.

Ahora bien, asumiendo que la enfermedad no se da solo como condición individual-biológica, podemos decir que es parte de un discurso social que va más allá de una patología; es decir el discurso de la enfermedad y la salud se instala como una forma de relación que se establece en el marco de políticas institucionales que buscan instituir dinámicas que permitan el control de los individuos en forma natural, voluntaria y específica. Por esta razón, en palabras de Hebe de Bonafini,⁹⁶ presidenta de la Asociación Madres de Plaza de Mayo:

La salud mental real, concreta, es la del que lucha, del que no se entrega, la del que es capaz de plasmar la realidad tanto escribiendo, pintando, cantando, marchando, sin aceptar la realidad de sufrimiento y muerte que el sistema impone (Kazi, 2004, p. 16).

Por tal motivo es de suma relevancia abstraer el concepto de enfermedad, desde lógicas corporales orgánicas, hacia esferas sociales y políticas de la vida cotidiana. Aquí cabe mencionar como la historia de la Asociación Madres de Plaza de Mayo, nos permite comprender como la fundación de esta organización de DD.HH comienza desde una fijación para luego dar cuenta de un largo proceso de transformación como mecanismo de resistencia frente a las prácticas represivas del sistema dictatorial argentino. Por tanto, las instancias de sufrimiento que padecieron las Madres de Plaza de Mayo, al saber de la desaparición de sus hijos, se puede leer como una forma sintomática de padecer un cuadro

96 Entrevista realizada en conjunto con Gregorio Kazi, coordinador del Congreso de Salud Mental y Derechos Humanos, durante el despliegue de la primera versión de este encuentro en la ciudad de Buenos Aires Argentina. Véase. Kazi, G. (2004). *Salud Mental y Derechos Humanos. Subjetividad, Sociedad e Historicidad*. Buenos Aires: Editorial Madres de Plaza de Mayo.

de pérdida, de malestar. En efecto, en su historia y en sus palabras, al comienzo el dolor era parte de una sumisión, de un estancamiento individual, que daba como resultado la imposibilidad de moverse, de producir instancias que permitieran, por una parte, saber sobre los desaparecidos y, por otra, articular modos de resistir al terrorismo de Estado.

Dicho de otra manera, la máquina capitalista funciona inoculando la pérdida, la carencia como forma de vivenciar el dolor, el sufrimiento. Así observamos cuerpos moribundos que caminan con rumbos diagramados y escritos en los anales del poder psiquiátrico-médico y que produce carne muerta, necrosis de las relaciones afectivas y sociales (Foucault, 2007). El síntoma en las sociedades de control del siglo xx y xxi se produce en el encierro del seno familiar, allí donde es posible individualizar y controlar las producciones singulares y, por cierto, donde la comodidad propia de las familias modernas permite la disciplina autogestionada.

En este sentido, las Madres de Plaza de Mayo hacen retroceder estos diagramas, los confunden, los exprimen hasta fuera de los límites de la disciplina mediante sus inexplicables demandas, no traducibles para los sistemas de vigilancia de las patologías modernas. La tristeza de los cuerpos se produce mediante la introyección de los circuitos familiares de la enfermedad, la carencia y la melancolía. Las Madres de Plaza de Mayo, se sitúan en la expansión de sus síntomas, no los ingieren, ni los procesan, no producen representaciones, sino que los intensifican creando movimiento constante hacia fuera, con otros cuerpos y encuentros múltiples, agenciamientos y planos de referencia que actúan como rizomas, desarmándose frente a los discursos patologizantes del Estado, del capitalismo, y volviendo a crear instancias de producción en fuga constantemente.⁹⁷

97 Desde el año 2002, en la ciudad de Buenos Aires, la Universidad Popular de las Madres de Plaza de Mayo organiza el Congreso Internacional de Salud Mental y Derechos Humanos. En esta instancia, se despliegan los discursos referidos a los encuentros suscitados entre diferentes disciplinas, cuerpos y afectos que generan prácticas alternativas a las dispuestas por las organizaciones oficiales. En efecto, la concreción de los agenciamientos, encuentros y planos de referencias, se materializan en la propia puesta en escena del congreso, ya

Por tal motivo, según Osvaldo Saidón (2002. p. 76):

Ellas invierten en otra dirección: ante un acontecimiento, solo otro acontecimiento; ni una simbolización, ni una sublimación, ni una elaboración [...] no son cuerpos tristes deambulando sin rumbo. Son cuerpos intensos, caminando insistentemente en una ronda alrededor de la plaza, ronda expansiva que agencia otros cuerpos, que posibilita que todos caminen con ellas, afectando a todos los cuerpos que se aproximan.

Sobre esta base, podemos asumir que la transformación y reposicionamiento frente al dolor, como lo conciben las Madres de Plaza de Mayo, se sostiene en las ideas de colectividad, movimiento constante, rizomas y agenciamientos que producen subjetividades novedosas a cada momento y, por ende, transformación de la realidad. Como señala Gregorio Kazi (2004) la concepción de salud se traduce en producciones populares singulares y dinámicas, que no son compatibles con la lógica estructural del sistema de producción, distribución, intercambio y consumo capitalistas.

Así se sitúan las Madres de Plaza de Mayo, en movimientos constantes y agenciamientos con otros discursos que padecen sufrimiento; el papel de estas mujeres es mostrar las posiciones posibles frente a las significaciones institucionalizadas del sufrimiento, mediante su historia, el devenir constante hacia líneas de fuga que se encuentran con diálogos políticos acerca de producción de *sujetos de la enfermedad*. En efecto, el diagrama oficial de la pérdida como patología, se vuelve inútil frente a las concepciones de vida, lucha y transformación social de las Madres de Plaza de Mayo, quienes, además, extraen el síntoma desde la individualidad y lo trasladan hacia procesos de colectividad y encuentros constantes con otros sujetos.

que la apropiación de los espacios públicos (Plaza del Congreso de Buenos Aires) privados (Cines, Teatros, entre otros) y la Universidad, resulta en el cruce de acontecimientos, no solo de los "académicos" o expositores, sino del público que circula por los lugares, quienes ingresan y salen de las carpas, captando y participando de las ponencias.

Lo anterior implica situar el discurso de la enfermedad y la salud como una producción biopolítica, lo que demanda a trascender desde el logos hacia prácticas políticas de insurgencia en referencia a la salud. Es decir, estaríamos en el inicio de una dialéctica de producciones singulares de vida e instalación de formas de subjetivación que permiten relacionar la producción discursiva social que condiciona a los individuos con las formas en que se manifiesta y funciona el capitalismo.

Por lo tanto, capitalismo, biopolítica y Madres de Plaza de Mayo, son tres flujos, tres movimientos que se instalan en encuentros y desencuentros constantes, y que se relacionan a partir de referencias que según la dirección y el plano de consistencia en el que se ubiquen, mantienen y/o desorganizan las formas discursivas que las producen. En efecto, es necesario desentrañar las posiciones, y los lineamientos diagramáticos en donde se ubican los elementos constituyentes de la producción discursiva de resistencia al capitalismo, en tanto que instalan procesos sociales visibles, e invisibles, situando márgenes que delimitan o permiten pensamientos, afectos, vínculos y fugas.

En definitiva, se observa que el discurso de la enfermedad y la salud es un problema social que se complejiza en términos de una biopolítica de las condiciones de existencia de los individuos. Aquí es donde el capitalismo busca insertarse como agente esencial en la constitución de márgenes reglamentarios y disciplinados de las conductas, los pensamientos y los afectos, mediante las instituciones oficiales que dirigen y producen discursos sociales capaces de ordenar los procesos de salud-enfermedad. Sin embargo en el caso de la Asociación de Madres de Plaza de Mayo, se instala una dinámica de resistencia a estos procesos de enfermedad-salud a partir de una producción de discursos reversivos. Por lo mismo, nuestra intención es describir la construcción discursiva de la enfermedad-salud y su relación con la noción de capitalismo a través del análisis de un conjunto de intervenciones públicas (corpus) producidos por la Asociación de Madres de Plaza de Mayo en el contexto de los Congresos de Salud Mental y Derechos Humanos desarrollados en Buenos Aires durante el periodo 2002-2009.

Breves orientaciones sobre la propuesta metodológica

En esta sección del presente trabajo, quisiéramos comenzar por establecer que nuestro interés por profundizar en la propuesta de Michel Foucault acerca de los procesos de conformación discursiva desde una perspectiva arqueológica, está focalizado tanto en un aspecto de necesidad metodológica como teórica que si bien nos ha enfrentado a una discusión a partir del análisis de algunas obras producidas por Michel Foucault durante su primera etapa de desarrollo académico, no es menos cierto que hemos obtenido un avance en lo que respecta a la aplicación de esta “caja de herramientas” considerando los desafíos que debemos asumir los investigadores de las ciencias sociales en la actualidad.

Así entonces, la estrategia metodológica utilizada en la investigación se implementa a partir de una fase de análisis de continuidad donde se observan los discursos expuestos por la Asociación de Madres de Plaza de Mayo en forma particular y, a su vez, aislados unos de otros, constituyendo una cronología. Las directrices⁹⁸ que se establecerán como guías del análisis, serán las descripciones arqueológicas desarrolladas por Foucault (1997) en donde se intentará, por una parte, describir las particularidades de los discursos y, por otra, establecer las relaciones que se estructuran desde la globalidad de los discursos.

A continuación desarrollamos una breve descripción del modelo de análisis del discurso propuesto mediante la siguiente tabla:

98 Asumiremos el concepto de directriz como forma de evitar el uso de conceptos metodológicos como matriz, categorías de análisis o rejillas, ya que si bien estableceremos un orden material para la identificación del orden de los discursos, no es posible definir marcos absolutos de relaciones enunciativas.

TABLA 1.

DESCRIPCIÓN DE LOS COMPONENTES DEL MODELO DE ANÁLISIS DEL DISCURSO DESDE LA PERSPECTIVA DE MICHEL FOUCAULT.

Formaciones enunciativas	Descripción de las Formaciones Discursivas
Regularidades enunciativas.	<p>Se busca identificar las regularidades enunciativas, produciendo conexiones con otras regularidades, con el objetivo de comprender los movimientos discursivos de las Madres en relación a esferas paralelas de producción enunciativas. Análisis de particularidades homogéneas y de globalidades funcionales heterogéneas.</p> <p>“Se pueden encontrar actuaciones verbales que son idénticas desde el punto de vista de la gramática; que son igualmente idénticas desde la lógica, pero que son enunciativamente diferentes” (Foucault, 1997, p. 244).</p>
Contradicciones	<p>“La descripción arqueológica describe lo que se podría llamar las contradicciones <i>intrínsecas</i>: las que se despliegan en la formación discursiva misma y que, nacidas en un punto del sistema de las formaciones, hacen surgir subsistemas” (Foucault, 1997, p. 258).</p>
Hechos comparativos	<p>“Cinco tareas de la arqueología: Explicitar los isomorfismos arqueológicos, los modelos que sostienen los discursos particulares, isotopía arqueológica, los desfases y correlaciones entre enunciados” (Foucault, 1997, pp. 269-270).</p>
Transformaciones y cambios.	<p>“La arqueología no toma, pues, como modelo ni un esquema puramente lógico de simultaneidades, ni una sucesión lineal de acontecimientos, sino que trata de mostrar el entrecruzamiento de unas relaciones necesariamente sucesivas con otras que no lo son [...] trata de mostrar cómo puede existir la sucesión, y a que niveles diferentes se encuentran sucesiones distintas” (Foucault, 1997, pp. 282-283).</p>

Fuente: Elaboración propia.

De esta forma, el corpus que se analiza en el marco de nuestro trabajo de investigación está agrupado en dos formatos de elaboración y/o producción. Por un lado, serán los discursos pronunciados por Hebe De Bonafini, presidenta de la Asociación Madres de Plaza de Mayo, en las aperturas del Congreso Internacional de Salud Mental y Derechos Humanos realizado entre los años 2002-2009 en la ciudad de Buenos Aires. Y, por otro, entrevistas realizadas, también en el marco de los congresos, a Hebe De Bonafini, en donde se desarrollan particularidades de los argumentos de los congresos y su realización.

En definitiva, la elección de este corpus se basa fundamentalmente en las ideas que allí surgen acerca de los sistemas de salud y la relación con el funcionamiento de las instituciones que sostienen los despliegues de las formas de concebir la salud y el capitalismo. A su vez, no es menos importante destacar a modo de contexto que los discursos producidos en el marco de los congresos suelen coincidir con diversos sucesos de movilización y protesta social ocurridos en Argentina, específicamente desde el año 2001 en adelante.

Sobre los resultados del análisis del discurso

Regularidades discursivas: La Plaza

La plaza como formación social histórica en Argentina, aparece en una continuidad fundacional en el caso de las Madres de Plaza de Mayo, mediante la apropiación desde lo discursivo por el colectivo. Esta instancia ha funcionado como sostén en las formaciones ideológicas y políticas de la asociación construyendo un cuerpo nómada que se densifica mediante las relaciones entre la plaza como territorio físico y los hijos como territorio simbólico. Frente a este aspecto, las Madres de Plaza de Mayo han constituido cruces discursivos que igualan, en el nivel de las praxis sociales, los dos territorios mencionados, generando una continuidad de la plaza como instancia de denuncia, reclamo y revolución.

1. Las Madres nacimos en esta Plaza, vivimos en esta Plaza hace 30 años. La hicimos nuestra. Es la Plaza de la Revolución de Mayo. Es la Plaza de la revolución de las Madres. Es la Plaza de nuestros hijos. Es la Plaza del reclamo, de la exigencia, de la justicia. Es la Plaza que lo contiene todo.
2. Los jueves en la Plaza siempre son para las Madres de fiesta. Y como siempre, suelen ser más los de fiesta que los otros. Tenemos la dicha y la felicidad de que los compañeros de los distintos países hayan aceptado participar, venir y estar en este Congreso.

En el discurso de apertura del congreso del año 2002, la Plaza de Mayo se sitúa en la base de las formaciones políticas que surgen desde la idea de movimiento y de fiesta. Desde su formación en el año 1977, las Madres de Plaza de Mayo han ocupado la plaza en el entendido de que penetran en los espacios públicos generando movimientos y colectivos con quienes se mantienen en constantes conexiones múltiples. En este contexto durante la apertura del primer congreso, el discurso centra como primera base de realidad, la Plaza de Mayo.

3. Los que vienen desde hace veintiséis años a la Plaza, saben que las Madres decimos que cada jueves es un jueves especial, diferente, con diferente contenido aunque a ustedes les parezca mentira. No hay jueves que se parezca al otro. Y hoy tenemos la dicha, la felicidad, la alegría de tener con nosotros a una enorme cantidad de jóvenes y a algunos no tan jóvenes, que van a participar del Congreso de Salud Mental y Derechos Humanos.

Ahora bien, en el año 2003 la plaza se vuelve a ubicar como el bastión oficial o como uno de los planos de consistencia que “sitúan” a las Madres de Plaza de Mayo con el fin de agenciarse con otros rizomas, pero que en su devenir pasan a diferenciarse continuamente:

“las Madres decimos que cada jueves es un jueves especial, diferente”. Es decir, cada jueves se vuelve a un nuevo plano de consistencia que se detiene por un momento, pero que continúa en movimiento a cada instante con otros, lo que permite que el colectivo se relacione y acontezca desde y con otros colectivos.

4. Hace más de 28 años –para los que vienen por primera vez– que las Madres venimos a esta Plaza todos los jueves, a las tres y media. Más de 28 años sin faltar un solo jueves (aplausos). Y ahora, en el mes de enero, vamos a cumplir 1500 jueves en la Plaza, sin faltar, en esta Plaza que habitan nuestros hijos. En esta Plaza que es del pueblo desde 1810 para acá. En esta Plaza a la que le hemos dado un contenido político dentro del silencio, del horror, habiendo convertido el dolor en lucha. En una lucha que cada jueves es diferente, que cada jueves hay más compañeros, y hoy ni les cuento.

En el año 2005, la posición de la plaza como escenario de los flujos de consistencia momentáneos se muestra como proceso social imbricado a los sucesos históricos de Argentina. Contenido político, plaza, historia son tres características que sostienen los territorios, específicamente la Plaza de Mayo. La insistencia conlleva hacia la existencia de colectivos conectados por subjetividades históricas que implican asumir el nombre de revolución de mayo como sostén de los territorios presentes. Sin embargo, en la insistencia de las Madres de Plaza de Mayo en aparecer con la Plaza de Mayo, se conectan al significativo revolución, pero a su vez lo subvierten en direcciones múltiples, en conexiones con colectivos sociales que las obligan a modificarse.

5. Estamos aquí como todos los jueves, pero no son los mismos. Siempre decimos que cada jueves es diferente y cada jueves tiene su encanto y tiene la pasión. Este jueves estamos aquí, como siempre, en este encuentro mágico que es con nues-

tros hijos, este verdadero encuentro que es cuando subimos a la Plaza. Eso que se siente, eso que nos vibra adentro. Nos parece que es decisivo saber dónde estamos. Estamos en la Plaza de la Revolución, en la Plaza de la revolución de las Madres, plaza que las parió junto a los 30.000 compañeros y donde fueron pariendo insurgencia, rebeldía, poesía, emancipación, dignidad.

Así continúan en el año 2006, situando a la plaza como una de las líneas de abordaje de la revolución pero vista en función de una exterioridad. Durante la dictadura Argentina, la función del discurso social desplegado por el Estado funcionaba en líneas de mantención del diagrama “familia”. Esta referencia fue fundamental en el gobierno militar, en tanto que se definía a la familia como una célula que componía la totalidad de la sociedad. En este contexto, las Madres de Plaza de Mayo se introducen en el seno del discurso militar, mediante la conexión de la familia con la dimensión social, atribuyéndole a la red de parentescos la característica política. En efecto, la plaza viene a situar un acontecimiento de tipo capitalista pero con mayor grado de esquizofrenia. Entonces el plano de certeza o de la verdad circula en relación a la exterioridad de la familia como dispositivo revolucionario.

6. Hoy voy a hablar por supuesto del Congreso de Salud Mental y Derechos Humanos, del séptimo. Pero antes voy a hacer una pequeña referencia a algo que leí, que vi, que miré, y que no puedo dejar pasar en esta Plaza que es la vocera todo el tiempo, cada jueves para que salga en el mundo.

En el año 2008, continúan estableciendo a la plaza como la “vocera” hacia la exterioridad. Esta regularidad enmarca una formación discursiva que sustenta acciones de originalidad y de repetición que se cruzan y desmarcan para generar desterritorializaciones continuas de la plaza.

7. No es al azar que dejamos, ya en este VIII Congreso Internacional de Salud Mental y Derechos Humanos, empezarlo en esta Plaza. [...] Cuando se habla de las Madres de la Plaza, sí definitivamente sabemos que ellas nacieron como sujeto político, como sujeto transformador, como sujeto revolucionario parido por los 30.000 compañeros y compañeras en este ámbito, pero en esa misma acción refundaron el espacio público político, dando a luz este espacio como espacio de expresión del sujeto con capacidad de transformación.

Durante el discurso del año 2009, el devenir de la plaza en líneas de colectividades con instancias de ensamble ideológico, resulta en combinación de enunciados que funcionan como bases para el diseño de relaciones que aparecen en la exterioridad, mediante el desplazamiento de los autores de los discursos. En este caso, las Madres de Plaza de Mayo funcionan como flujos descodificadores de la historia de la plaza a través de la asunción de la transformación, en conjunto con otros de los espacios comunes, ciudadanos y públicos. Por consiguiente, en este último discurso el devenir de la plaza se simboliza y expande a formaciones enunciativas que dan cuenta de las Madres de Plaza de Mayo como sujeto político, sujeto revolucionario y, por ende, como devenir de transformación constante.

3.2 Regularidades discursivas: Lucha, salud y movimientos

Las formaciones enunciativas que las Madres de Plaza de Mayo han dispuesto en el campo social se caracterizan por ser nómades, es decir que si bien han conservado una serie de formas de establecer relaciones entre otros, a su vez se han movilizadado en distintas esferas sociales y con diferente colectivos, permaneciendo móviles, inquietas, y sin posibilidades de ser capturadas por instancias de oficialidad. Las Madres de Plaza de Mayo se sitúan en forma esquizo frente a las formaciones

capitalistas, a través de sus constantes descodificaciones de los aparatos estatales, públicos y privados. En efecto, existe una contigüidad de los discursos de las Madres de Plaza de Mayo y el discurso institucional de la esquizofrenia.

8. Que surja de este Congreso, que la gente que lucha y que trabaja no está alienada, no está loca, aunque veces es bueno estar un poco loco, como yo digo. Pero solo la gente que lucha, y sobre todo la gente que vive en el socialismo, como los cubanos, son felices y sonrientes. Nosotros tenemos que alcanzar ese estado.

Las Madres reterritorializan el concepto de locura a través de la utilización de esta forma relacional en el campo social. Si bien la esquizofrenia como modo psiquiátrico se argumenta como una condición biológica individual, las Madres de Plaza de Mayo se sitúan en el reverso de este discurso, produciendo la locura como instancia social y política.

Desde sus inicios, las Madres de Plaza de Mayo fueron catalogadas como “locas”. Esta categoría fue puesta en referencia a su actuar –frente al discurso de la autoridad que designaba un orden específico durante la dictadura militar Argentina– que se caracterizaba por ser desterritorializante y reformulador de los espacios públicos diagramados por el aparato estatal. Así las Madres de Plaza de Mayo se apropian de este discurso de la locura y lo subvierten a favor de una continuidad, desde la individualidad de la enfermedad hacia una concepción social de la misma: luchar y trabajar son los reversos de la condición de alienación política.

9. Queremos que este Congreso de Salud Mental y Derechos Humanos tenga mucho contenido, que se discuta, que los profesionales e intelectuales nos enseñen y que también ellos nos escuchen a los que tuvimos que aprender en la

calle, a los desocupados, a los piqueteros, a los que ocupan las fábricas y las ponen en producción, a tanta mujer que es madre y padre y sostén de familia, a los más desconocidos.

Saidon (2002) señala que existen sujetos que escapan a los agenciamientos maquínicos capitalista y producen nuevas formas de subjetividad. La gran mayoría de las veces, los sujetos caen en procesos de esquizofrenización al fracasar en el intento. En el caso de las Madres de Plaza de Mayo, los intentos de producir instancias de subjetivación en conjunto con otros colectivos ha resultado en la concretización de praxis sociales que devienen en encuentros afectivos y transformadores, mediante su posición como agentes sociales que ontologizan las prácticas y el actuar en el campo histórico de los sujetos. Por lo tanto, esto implica encuentros desde la diferencia, desde el hiato que conforma el campo de lo real, es decir de la locura.

10. Y esto es un Congreso de Salud Mental y de Derechos Humanos. Estamos trabajando con la gente del Borda, con La Colifata, y el otro día me entregaron unos poemas que hizo una mujer, que vivió mucho tiempo en el Hospital Moyano. Y me pareció que para finalizar este pequeño discurso, esta inauguración, leer esto sirve para mostrar que los locos están afuera, no adentro de los neuropsiquiátricos.

Durante el año 2006, las conexiones con otros colectivos se visualizan en mayor funcionalidad en relación a la conformación de sistemas de subversión de las combinaciones enunciativas oficiales. Pareciera ser que, a partir del ensamblaje enunciativo de los Congresos de Salud Mental y Derechos Humanos por parte de las Madres de Plaza de Mayo, se propicia que otros discursos aparezcan en escena política, instituyendo formas vinculares singulares que actúan como rizomas que se conectan y territorializan espacios públicos y simbólicos.

11. No estamos en condiciones, compañeros y compañeras, como trabajadores de la salud mental y militantes de derechos humanos, de concebir la sumisión, concebir la aceptación acrítica de reconciliaciones, de perdones, como si eso fuera salud mental.

Así entonces comienza a ser explícita la idea de salud que conciben las Madres de Plaza de Mayo, a partir de su conjunción con los intelectuales que abordan esta temática. La salud es entendida como condición relacionada con la dimensión social y política en la que se sitúan los sujetos que padecen alguna enfermedad. Este padecimiento es entendido en referencia a las condiciones sociales en las que se relacionan los sujetos y que derivan en posibilidades de transformación de estas condiciones. Ahora bien, ¿cómo se transforman los discursos que instituyen la patología como biológica? En este discurso se connotan pistas: aceptación acrítica de las prescripciones, sumisión, perdones. Al establecer la relación entre patología y sociedad, las Madres de Plaza de Mayo subvierten el orden de los discursos oficiales y asumen –al igual que en el año 2005– que la alienación, la locura improductiva y la sumisión son efectos de la individualidad y la re-producción de los esquemas desplegados por el capitalismo.

12. La salud mental se efectúa en los movimientos insurgentes de América latina, que están luchando por liberarse del yugo del imperialismo. Eso es salud mental para nosotros, compañeros. Tomar tierras, derribar hospicios, abolir el sistema penal perverso que tenemos, abolir los institutos de menores, revolucionar plazas como hace 30 años que vienen haciendo las Madres, eso es salud mental. No es la aceptación acrítica de este sistema de producción y cultura perverso.

La distribución conativa de los discursos institucionales es parte de los diagramas que se establecen desde el biopoder. Este orden oficial es puesto en tela de juicio por las Madres de Plaza de Mayo, tanto en

referencia al presente como a Latinoamérica, así como también desde su historia de constitución como asociación. Al parecer, la salud entendida como forma de vida, diagrama particular dentro del campo social, se puede asumir, por un lado, desde la oficialidad que despliegan las instituciones normativas mediante los dispositivos disciplinarios y, por otro, desde la interrupción de los canales de circulación del poder normativo, mediante el uso de herramientas particulares que permiten generar espacios de movilidad y esquizofrenia productiva.

13. Hay parte de enfermedad, pero casi todas las enfermedades que tiene nuestro cuerpo tienen que ver con la cabeza. Y lo están diciendo los médicos todos los días. Es psíquico. Y ¿por qué a una enfermedad psíquica no se la considera una enfermedad? No te encierran porque sos diabético, no te encierran porque estas tuberculoso. Entonces tenemos que luchar y pelear para dar amor, que es con lo que uno se puede curar. Para preguntarle qué tenés, qué querés, qué necesitas, en qué te puedo ayudar, que tengan trabajo, porque solo están enfermos de algo. Todos tenemos una enfermedad. O dos o tres, pero no nos encierran.

La combinación de enunciados que se despliegan en el discurso de las Madres de Plaza de Mayo en el año 2007, da cuenta del actuar de las sociedades disciplinarias como formas de normatividad de las conductas de los anormales (Foucault, 2007). Aquí el encierro pasa a constituir uno de los puntos de inflexión de lucha por parte del colectivo, mediante la explicitación de las condiciones materiales de existencia. Sin embargo, cuando Deleuze (2005) señala que las sociedades disciplinarias se han transformado en otras formas de poder, el poder de control, da cuenta de flujos normativos que no se enfocan ya en la lógica del encierro, sino más bien en la idea de virtualidad del poder a través del movimiento y mutación constante de las líneas de producción.

En este escenario, el discurso de las Madres de Plaza de Mayo pareciera ser que se moviliza aún desde la praxis habitual del poder. La lucha por el cierre de manicomios y de hospicios es parte de una confrontación directa con el poder disciplinario, pero ¿qué ocurre con las lógicas que se despliegan desde las sociedades de control?

14. Lo más hermoso que les puede pasar, y sobre eso voy a hablar esta tarde, es seguir siendo locos fuera del manicomio. No los tenemos que transformar, no los tenemos que reformar, no los tenemos que mejorar, los tenemos que dejar siendo locos, porque los locos y los niños son siempre los que dicen la verdad, son siempre los que se enfrentan con todo. Así es que me parece que este Congreso tiene que llevar adelante esta propuesta que hace muchos años, las Madres junto con un montón de compañeros llevamos adelante. Hay experiencias maravillosas, que han dado resultados increíbles.

En el año 2008 despliegan respuestas a esta pregunta mediante la descodificación del manicomio como totalidad de la locura. Cuando señalan que “lo más hermoso es seguir siendo loco fuera del manicomio”, dan cuenta de que existe la lógica del poder fuera de la institución concreta, en la exterioridad. Desde acá, la confrontación al poder oficial, se conjuga a través de instancias de desarrollo colectivo; desde el congreso, desde la intervención en los espacios microfísicos, allí donde circula el poder hoy.

15. Si nosotros como trabajadores de la salud no comprendemos que es definitivo satisfacer colectivamente las necesidades del sujeto, no estamos haciendo salud. Estamos generando marcos de adaptación pasiva a la realidad. Las Madres han comprendido que es colectivamente, que hay que ir forjando actividades, no solo protestas como dicen ellas, sino

protestas con propuestas concretas. Y es en la Misión Sueños Compartidos donde se consuman, donde nacen nuevas conciencias, nuevos sujetos, no se construyen solo viviendas, si también y son maravillosas. Pero definitivamente se construyen sujetos políticos satisfaciendo colectivamente las necesidades.

La combinación de enunciados que conforman el discurso de las Madres de Plaza de Mayo, explicita la salud como forma de apropiación de la realidad; de los marcos que se instituyen desde la oficialidad, hacia el goce excesivo que desborda el campo, el *socius* sedentario del capitalismo. Cuando se construyen viviendas para las comunidades se abren espacios, no solo físicos, sino que se implementan discursos que sostienen estas viviendas de acuerdo al tiempo histórico de la sociedad Argentina. En este caso, estos discursos se sustentan en enunciados que funcionan en la exterioridad, en ámbitos de confrontación con las políticas de la vida, de las relaciones vinculares.

Contradicciones: Justicia, reconciliación y reversos singulares

Durante el año 2002 las condiciones de existencia en la sociedad Argentina estaban en crisis. El discurso del amo-Estado se revolucionó tal cual capitalismo se revuelve en su propia necesidad de existencia. Así se puede entender esta mutación como parte necesaria en la continuidad del sistema capitalista, en tanto que encontró sus propios límites. Frente a esto, las Madres de Plaza de Mayo reclaman la puesta en escena de desterritorializaciones continuas, desalineándose de los discursos oficiales y ubicándose en la exterioridad de los márgenes políticos de los *a priori* históricos del momento.

16. Vivan todos los compañeros que luchan, que no se resignan y que no quieren la globalización, todos los compañeros que de todos los países están peleando! No quiero hablar de lo

que está pasando en el país, que da vergüenza. Quiero hablar de este encuentro, de este encuentro que nos da vida a todos, que nos acaricia, que nos da fuerza.

No hablar del país (Argentina en el 2002) y a la vez hablar desde la Plaza de Mayo produce el efecto de ubicarse “entre” los diagramas establecidos por los discursos que construyen una realidad. En efecto, al generar encuentros afectivos con colectivos exteriores, y avivar la idea del reverso en estos colectivos, implica generar líneas de fuga que devienen en conexiones que no se salen por completo de los diagramas establecidos. Entonces el rizoma se caracteriza por establecer líneas de distinta índole: por un lado de obturación, y segmentos y, por otro, de multiplicidad y producción. En tal caso, las Madres de Plaza de Mayo se sitúan en esta última caracterización, funcionando en una insistencia que hace que logren producir existencias particulares, al modo del esquema de una cinta de Moebius.

17. El Movimiento Evita está llenando el país de un cartel que ellos firman, donde hablan de “reconciliación”. No me importa si al lado ponen “con Justicia” o con no sé qué demonio. La palabra “reconciliación” para los pueblos tiene que estar prohibida. Es una mala palabra. Jamás nos vamos a reconciliar con el imperialismo, con el capitalismo, con los represores, con los asesinos, los burgueses, los que afanan la tierra, los traidores. Jamás, torturadores y asesinos y genocidas. Reconciliación, ¡nada! De ninguna manera. Ni cartel, ni propuesta. Y si lo dijo alguna vez el Presidente, se equivocó. Y también tiene que salir a decir que él tampoco quiere la reconciliación, porque algunos dicen que lo dijo el Presidente. Las Madres no somos “amén” con lo que dice el Presidente. El Presidente es un hombre y se puede equivocar. Y si piensa en la reconciliación seguramente ya le vamos a decir lo que pensamos también a él.

Siguiendo lo anterior, durante el año 2006 las Madres de Plaza de Mayo se aproximan a las propuestas del gobierno de Néstor Kirchner produciendo agenciamientos ideológicos con estas líneas políticas. Sin embargo, cuando los diagramas institucionales se insertan de maneras segmentarias, dictando enunciados que invocan fijaciones históricas en el circuito de las Madres de Plaza de Mayo, ellas se fugan en contradicciones y, en efecto, en producciones singulares de subjetividades que subvierten los discursos oficiales.

Por consiguiente se puede observar que el tema de la reconciliación pasa a estampar una forma de construcción social, que evoca representaciones quietas, de silencio en el horizonte de la sociedad Argentina. Para las Madres de Plaza de Mayo la reconciliación implica una segmentariedad que conlleva a la disolución de los discursos fundadores de la asociación. Este punto de inflexión se observa, por ejemplo, en el quiebre que ocurre en el año 1986, cuando un grupo de Madres se separa del colectivo inicial y forman otro grupo que hoy se denominan Madres de Plaza de Mayo línea fundadora. Este hecho se fundamenta en principios semejantes a los que sitúan hoy a las Madres de Plaza de Mayo como reverso de las políticas de reparación propuestas por los gobiernos, en este caso con el tema de la reconciliación.

Hechos comparativos: Latinoamérica, revolución y lucha

Una de las características que sobresale en la historia de las Madres de Plaza de Mayo, es que en un momento deciden que el colectivo se conformará solo por mujeres. Esta opción se argumenta desde ellas, por el tipo de relación de poder que se establecía con los entes represores de la época, en donde era más fácil que se llevaran a los jóvenes y hombres que a mujeres y madres. El efecto de histerización del discurso social del colectivo de las Madres de Plaza de Mayo, se contraponen –a modo lacaniano– al discurso del Amo perverso o capitalista, mediante su constante cuestionamiento con la palabra y con el cuerpo mismo, es decir con su sola presencia. En efecto, durante los 8 años de realización del

congreso, el concepto de salud ha estado ligado a esta histerización y, en efecto, se ha instalado como reverso de las formas oficiales de plan-tear la salud.

18. Sobre todo hoy que tenemos el país en nuestras manos: fábricas ocupadas, piqueteros, asambleístas, hombres y mujeres que están creando todo el tiempo para no resignarse a vivir arrodillados ante el Fondo Monetario. Todos los piqueteros, las fábricas tomadas, están preparando y trabajando también para esta Marcha. Todos van a confluír en esta Plaza. ¡No tenemos que pagar la deuda! ¡No les debemos nada! ¡No hay un peso que haya llegado a nuestro país ni a nuestras casas! Por lo tanto, ¡no hay que pagarla! Y el que la paga es el asesino de los niños que mueren todos los días.

Desde el año 2002 la combinación de enunciados que se establecen en los discursos de las Madres de Plaza de Mayo se relacionan directamente con las condiciones en las cuales se despliegan los colectivos en el campo social. En este caso, la situación de Argentina en el 2002 dibuja un marco epistemológico singular que agrega complejidad al entendimiento de la salud. Así entonces, cuando las Madres de Plaza de Mayo relacionan el pago de la deuda externa con la muerte de niños, se entretrejen por un lado la máquina social, en tanto que campo político de censura del deseo y configurador de los torrentes por donde circulan los flujos emanados desde las subjetividades conservadoras y, por otro, la máquina deseante que se instala desde las Madres de Plaza de Mayo, como excesos continuos de sobresaltar las relaciones posibles entre distintos diagramas sociales, en este caso salud y política.

19. Así que acá, en esta Plaza, se reivindica la revolución, se reivindica el amor al otro y sobre todo reivindicamos que no hay que abandonar un solo día la idea de la revolución, que no importa quién la logre. Otros la empezaron: nuestros

patriotas, nuestros hermanos, nuestros hijos, las Madres y ustedes y a lo mejor otros. Pero nunca hay que abandonar la idea.

En el año 2003, aunque se continúa con la idea de colectivizar las formas de emancipación social, el campo de salud queda aún implícito detrás de los enunciados políticos, no logrando establecer relación directa entre condiciones de materialidad de la enfermedad y las políticas que sostienen estas formas. Queda aún más segmentado el diagrama en la comparación con figuras históricas, comunes y cercanas a ellas que dan cuenta por un lado del funcionamiento político exterior de los enunciados y, por otro, de una base que se constituye desde este año para la comprensión de la salud desde un marco particular.

20. Este es un evento político que se construye con muchísimo esfuerzo desde una Universidad Popular, y que se construye, además, con la solidaridad, el compañerismo y el esfuerzo de una enorme cantidad de compañeros de América latina. Durante todo este año compañeros en todas partes de América latina han estado en precongresos, en organizaciones, en encuentros, en seminarios, en talleres, para que podamos llegar hoy aquí con conclusiones y con trabajos concretos.

En el año 2005 los enunciados se organizan de tal manera que presentan desde la plataforma de la Universidad Popular de Madres de Plaza de Mayo, la conjunción de los colectivos mediante actividades políticas en relación al devenir del concepto de salud.

21. Es en estos espacios, los espacios públicos, donde es posible intercambiar experiencias, encontrarse, ir fortaleciéndonos como colectivo con capacidad de transformación. Claro que este año para nosotros, aquí en Argentina es muy especial. Las Madres han ido pariendo no solo plazas sino luchas

y resistencias en todo el mundo, no solo aquí en Argentina, en toda América Latina han sido vínculos fraternos de transformación revolucionaria con distintos movimientos populares en distintos países de América Latina, de nuestra América Latina.

Ya, en el año 2009, se aprecian como los enunciados definitivamente se constituyen funcionando en la exterioridad, tanto física como simbólica, dando pie a la consolidación de la concepción de salud, siempre en referencia al campo social en el que se sitúan los sujetos. Si bien desde el año 2002 se nombran las características del contexto histórico en el que se ubican las Madres, en el año 2009 exceden las líneas segmentarias de las fronteras nacionales, ubicando el plus de goce en los discursos de los otros, aquellos que se agencian a los rizomas producidos en la historia de las Madres de Plaza de Mayo.

Por consiguiente, es posible señalar que, durante el trayecto de los congresos, los argumentos que sostienen su despliegue se han caracterizado por entramarse en los temas del funcionamiento del capitalismo en la cotidianidad, y los procesos de enfermedad y salud se han ido imbricando a través de los agenciamiento con colectivos específicos que trabajan desde esta dimensión, a su vez desde una interioridad primero y luego hacia la conexión con discursos fuera de los diagramas nacionales argentinos.

Transformaciones y cambios: Yo, nosotros y ellos con nosotros

Entre los años 2002 y 2009 el contexto político de Argentina sufrió transformaciones políticas y sociales de gran magnitud. Desde el denominado “corralito”, que afectó a la economía del país, hasta las formas de relaciones sociales que se establecían entre las comunidades; las formas de inserción de la gubernamentalidad cambiaron de tal manera que la normalización de los vínculos políticos se transformó,

redireccionando los flujos deseantes hacia capturas de otro tipo de formas capitalistas de consumo e idealidad de objetos de goce marcados por el mercado.

En este contexto, en el año 2002, el discurso de las Madres de Plaza de Mayo, en relación al Congreso de Salud Mental y Derechos Humanos, comienza a instalar las bases de apropiación de las circunstancias políticas de Argentina y, en efecto, surgen las primeras formaciones enunciativas relacionadas a los sustentos de este encuentro

22. Esta Plaza que está llena, como siempre, de amor, de ese amor revolucionario que nos tiene que inundar cada vez más. Porque solo con amor se puede hacer esto. Sin amor esto no sería posible, y las Madres, que parimos permanentemente otras historias, estamos pariendo este Congreso.

La constante discursiva que se establece, en relación al congreso, parte del tema de “parir”. Este concepto se imbrica dentro de una estructura enunciativa histórica que resiste a los embates de la revolución constante del capitalismo, y que se da justamente en el epicentro de este fenómeno en Argentina en el año 2002. Al “parir” el congreso, las Madres de Plaza de Mayo despliegan los ápices de nuevas desterritorializaciones que son desviaciones de las desplegadas por el sistema capitalista.

23. Para nosotros es sumamente importante que el Congreso crezca. Cada año hay más y este año hay miles. Estamos orgullosas de poder convocar a tanta gente que quiere discutir, que trae sus trabajos, que los presenta con tiempo, y que haya casi 500 mesas. Estamos orgullosas de esta convocatoria [...] Compañeros de todas partes del mundo que nos vienen a acompañar en esta marcha que no tendrá fin. Mientras haya un solo hombre y una sola mujer que no tengan trabajo, y un solo niño que no coma, esta Plaza existirá.

Aunque las Madres no estemos más habrá otros que la habiten y la caminen.

En el año 2005 ya es posible percibir intentos de descodificación agenciadas entre sí, que se movilizan en pos de producciones singulares masivas que siguen las bases rizomáticas desplegadas en años anteriores. Así, entonces despliegan en concreto las dimensiones imaginarias en tanto que construcción especular, descentrándose de líneas segmentarias y autorías estructurales, deviniendo en fuga de los dispositivos panópticos puestos en funcionamiento desde las lógicas disciplinarias.

24. ¿Qué convoca a la gente para venir a este Encuentro con las Madres? ¿La locura? ¿La osadía? ¿La entrega? ¿La revolución? ¿La resistencia? ¿La insistencia? ¿La coherencia? ¿El amor infinito a los hijos? ¿La pasión? La pasión desenfundada por lo que hacemos. Creo que todo eso es lo que convoca a que la gente venga a este Encuentro.

Ahora bien, las preguntas que plantean las Madres de Plaza de Mayo son isotópicas en su constitución específica. Sin embargo, en tanto que *a priori* histórico, las transformaciones globales de funcionamiento, es decir las combinaciones de inquietudes que se despliegan, conjugan diferencias que permiten visualizar la multiplicidad de bases desde donde asumen el congreso y, por ende, la salud. Expuesto esto, la idea de marginalidad, anormalidad y diferencia se conjuga mediante la necesidad de un saber que exceda los diagramas comunes de la institucionalidad, específicamente en relación a la locura.

25. Cada vez hay más expectativas por este congreso, cada vez viene más gente, cada vez hacemos más mesas. Ojala que todas las mesas y que todo lo que escuchemos nos sirva. Que nos sirva porque necesitamos este conocimiento que a veces nos falta. Y unos y otros aprendemos el uno del otro.

El conocimiento es indispensable para la libertad, para defendernos, para entender al otro, para entender al diferente. Ese diferente tan marginado, tan golpeado, tan dejado.

¿Cómo producir instancias de subjetivación, mediante saberes que cuestionen las dinámicas perversas del Amo capitalista? Cuando Lacan (1992) señala que la diferencia entre el Amo “antiguo y el Amo moderno o capitalista, se basa en el lugar que ocupa el significante *saber*, implica asumir que el Amo implementa la fuerza de su poder en el continuo reemplazo de la falta –movilizador del deseo– por objetos de goce del mercado, lo que a su vez genera un plus de goce o resto que se resiste a la codificación. Es en este punto en donde las Madres de Plaza de Mayo producen un saber que se encuentra histerizado, es decir que se resiste a la totalización; no se fija, circula; no establece absolutos, se mueve en espacios microfísicos.

Por consiguiente, cuando las Madres de Plaza de Mayo señalan que: “El conocimiento es indispensable para la libertad, para defendernos, para entender al otro, para entender al diferente. Ese diferente tan marginado, tan golpeado, tan dejado”, no es el saber que encapsula el deseo, sino más bien el saber que permite hacer circular los flujos des-codificadores en espacios de multiplicidad y producción de instancias de subjetivación e hiatos, donde la marginalidad y la anormalidad aparezcan de manera política como un reverso del capitalismo.

26. Y hoy quiero decirles que el Congreso está cada vez mejor, estos siete años han servido para mejorarlo. Gracias Gregorio, gracias la gente que trabajó porque realmente hoy se ha logrado, y ayer un trabajo increíble con cantidad de jóvenes. Y esto que tiene que ver con repudiar los manicomios.

Al producir el saber conjugado con el discurso histérico, el poder del Amo se ve puesto en movimiento. Siguiendo a Foucault (2007), el significante que captura la figura del anormal se pasa a constituir como

la forma de poder que el autor denomina poder de normalización. Frente a este significante, el colectivo de las Madres de Plaza de Mayo desmarca las representaciones segmentarias, a través de una continuidad e insistencia en la producción de espacios de circulación que permiten desfigurar discursos institucionales, como el del manicomio.

27. Las Madres siempre decimos que todos encuentran cosas en nosotras que nosotras mismas no sabemos, así que gracias por todo lo que encuentran en nuestro cuerpo, nuestra cabeza, nuestro corazón, en nuestra forma de luchar. A nosotros nos da mucha fuerza y nos hace pensar también, ¿no? y a veces decimos, bueno, tanto no porque no nos queremos creer lo que todo hacemos. Y estamos ahí, en esa. Y de repente cuando uno está acá en este Congreso tan preparado, tan trabajado; pasado mañana ya se empieza a trabajar el próximo Gregorio hablaba del sufrimiento, yo creo que las Madres conseguimos, no solo transformar el dolor en lucha, sino que ese sufrimiento, esa cosa que no tiene explicación de la desaparición de un hijo, o de dos, o de tres o de cuatro, no tiene explicación. Uno va viendo que ese sufrimiento, esa cosa horrible la va, no digo calmando, pero como que la vamos transfiriendo a otra madre y la otra nos la transfiere a nosotras. Y a medida que somos más Madres y más compañeros.

El concepto de síntoma trae consigo la idea de castigo y marginación. Los espacios en común que abren las Madres se ligan a la concepción de mal-estar. ¿Cómo ubicarse en distintos “lugares” a la vez, que permita hacer circular lo sintomático con otros? Cuando las Madres de Plaza de Mayo señalan que la desaparición de un hijo no tiene explicación, surgen los lugares comunes con la locura y la enfermedad como aquello que no tienen una explicación, una sustancia desde donde sujetarse. El discurso del otro aparece como el lugar de sujeción del

síntoma ¿Qué ocurre cuando el otro es un colectivo? Las instancias de sujeción se dispersan de tal manera que las imágenes especulares propician multiplicidad de transformaciones y sujetos. En efecto, convertir el dolor en lucha, ha constituido durante los 8 años de congresos, la continuidad de producción de líneas de fuga, singularidades colectivas y formaciones enunciativas en pos de las inquietudes políticas de la Asociación de Madres de Plaza de Mayo.

Reflexiones finales: Plaza de mayo, revolución y salud

Durante la conformación de las Madres de Plaza de Mayo, la Plaza de Mayo se sitúa como una de las constantes que sujeta las producciones singulares desde un inicio. Entre los años 2002 y 2009, las bases de apertura del Congreso de Salud Mental y Derechos Humanos continúa en esta senda, en tanto que el concepto de salud se encuentra ligado al plano de consistencia político que implica la plaza y la historia de la ligazón con las Madres de Plaza de Mayo.

Como señala el colectivo, en un inicio la elección de la plaza como lugar de encuentros se produjo en tanto que esta instancia propiciaba vínculos inmediatos entre ellas, sin la burocracia que implicaban las demás esferas organizativas.

Cuando Lacan (1992) señala que lo real es lo imposible, ese vínculo que se establece sin mediación de lo simbólico resulta en un excedente que conlleva a la esquizofrenia. Las Madres de Plaza de Mayo se ubican desde esta forma de relación desde un inicio, sin mediaciones, sin representaciones, sin interioridades, sino más bien funcionando desde la exterioridad y en derrames con otros colectivos. Sin embargo, la plaza se convierte en el plano de consistencia que agrupa, sin convertirse en un significante quieto, sino más bien en un trozo de tierra dentro del caos que asumen como propio.

En efecto, el cuerpo de las Madres de Plaza de Mayo como colectivo, traduce la concepción de salud en sí misma, mediante su sola presencia:

cuerpo enfermo en un inicio por la pérdida, malestar continuo de las extremidades y las almas. Posteriormente ubican las causas de la enfermedad y las transforman a través de la revolución colectiva. Además se apropian de los espacios públicos como quien se adueña de la enajenación del propio cuerpo patologizado, generando líneas de encuentro rizomáticas con colectivos diferentes.

En síntesis, la combinación de enunciados que despliegan las Madres de Plaza de Mayo, implica desfigurar las anatomopolíticas sociales mediante sus movimientos en ejes que parten de la plaza pero que se expanden hacia esferas desconocidas, generando transformaciones de las condiciones que producen cohortes de sujetos-patologías y, en efecto, construyendo la salud desde líneas alternativas a las propuestas por marcos institucionales.

Ahora bien, durante el transcurso del despliegue de los discursos, los enunciados referidos a la historia de Argentina producen contradicciones que ubican a las Madres de Plaza de Mayo en la periferia, desde donde dialogan y transforman la realidad social de este país. Por consiguiente, cuando las Madres no hablan de Argentina, a su vez se introducen en el seno mismo de las políticas institucionales. Cuando las Madres se avergüenzan de su país, lo hacen de los absolutos y se colectivizan en los espacios micro, desde donde se movilizan en colectivos que trascienden las fronteras.

Así entonces, las contradicciones que generan en su discurso, producen el efecto de descentralización del lugar del Amo y, en efecto, suscitan la interrupción de los canales de circulación del biopoder. Por consiguiente, al generar procesos críticos del campo social en el que se mueven, se desterritorializan hacia terrenos virtuales desde donde afectan en los agenciamientos constantes a otros colectivos, con quienes construyen otros diagramas momentáneos, singularizando las relaciones y subvirtiendo los discursos oficiales.

Finalmente, las transformaciones discursivas en relación al concepto de salud-enfermedad, se mantienen desde un inicio en entrelinas del discurso político, ligado a las condiciones sociales de existencia

de los sujetos. En efecto, a partir del año 2008 se puede observar la aparición en mayor grado de ligazones explícitas entre las concepciones de sujeto, sociedad y salud. Estas tres dimensiones se relacionan entre sí, al igual que su propia historia se relaciona con su devenir, es decir, en constante movimiento y conexiones con rizomas singulares que generan procesos de cierre y apertura.

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (2011). ¿Qué es un dispositivo? *Revista Sociológica*, 26, n° 73, 249-264.
- Agamben, G. (2007). "La inmanencia absoluta". En G. Giorgi & F. Rodríguez (Comp). *Ensayos sobre biopolítica: excesos de vida* (pp. 52-92). Buenos Aires: Paidós.
- Agamben, G. (1998). *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pretexto.
- Anz, T. (2006). Argumentos médicos e historias clínicas para la legitimación e institución de normas sociales. En Bongers, Wolfgang y Olbrich, Tanja (editores). *Literatura, cultura, enfermedad*. Buenos Aires: Paidós.
- Bongers, W y Olbrich, T. (2006). *Literatura, cultura y enfermedad*. Buenos Aires: Paidós.
- Deleuze, G. (2005). *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus.
- Foucault, M. (2000). *Los anormales. Curso en el Collège de France 1974-1975*. Buenos Aires: FCE.
- Foucault, M. (2007). *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France 1973-1974*. Buenos Aires: FCE.
- Foucault, M. (2005). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France 1977-1978*. Buenos Aires: FCE.
- Foucault, M. (1997). *La arqueología del saber*. Madrid: Siglo XXI editores.
- Horkheimer, M. (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta.
- Kazi, G. (2004). *Salud mental y derechos humanos. Subjetividad, sociedad e historicidad*. Buenos Aires: Ediciones Madres de Plaza de Mayo.
- Lacan, J. (1992). *Seminario 17: el reverso del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Saidón, O. (2002). *Clínica y sociedad. Esquizoanálisis*. Buenos Aires: Lumen.

Autores

Alcántara, Livia (Brasil)

Candidata a doctora en Sociología. Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (IESP/UERJ).

Bermúdez, Manuel José (Colombia)

Docente Universitario. Comunicador Social-Periodista de la Universidad de Antioquia y especialista en Docencia Investigativa Universitaria de la FUNLAM. Es activista desde 1991 y conocido como el ciudadano gay de Medellín. Correo electrónico: bermudezandrade@gmail.com

Castelao, Isaura (México)

Maestra en Estudios de Género por El Colegio de México y Licenciada en Ciencias de la Comunicación por la Universidad Nacional Autónoma de México. Cursó los seminarios “Construyendo prácticas docentes para la transformación en la Escuela Nacional de Antropología e Historia y Miradas de Género para una Cultura Jurídica de la Transversalidad” en el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM. Entre sus publicaciones están “Una mirada a las relaciones de género” en el Centro Universitario de Estudios Cinematográficos y en el Centro de Capacitación Cinematográfica, y “El uso de las redes sociales como instrumento de organización en movilizaciones sociales: el caso de #YoSoy132 en México”, en co-autoría. En agosto de 2012, facilitó el conversatorio “México: entre la democracia y la dictadura” ofrecido en el Iparm de la Universidad Nacional de Colombia (sede Bogotá). Participó en la Agencia Mexicana de Noticias, en TV UNAM y en Mestizas, Género y Gestión Cultural, AC. Durante dos años se desempeñó como docente en la Universidad del Distrito Federal. Actualmente colabora con la Universidad del Claustro de Sor Juana.

Díez, Diego Alejandro (Colombia)

Estudiante en formación del Pregrado en Comunicaciones de la Universidad de Antioquia. Ha investigado y escrito sobre comunicación y movimientos sociales. Correo electrónico: diez11diego@gmail.com

Domicó, Justico (Colombia)

Comunicador indígena del Cabildo Mayor Indígena de Chigorodó. Investigador del patrimonio inmaterial Embera en Chigorodó. Líder de la comunidad de Chigorodocito, Chigorodó, Antioquia, Colombia. Tecnólogo forestal del Servicio Nacional de aprendizaje (Sena).

Domicó, Sirley (Colombia)

Comunicadora e investigadora indígena del Cabildo Mayor Indígena de Chigorodó. Líder de la comunidad de Guapá, Chigorodó, Antioquia, Colombia. Delegada de la Alcaldía de Chigorodó para el trabajo con mujeres indígenas.

Guerrero, Arturo (México)

Colaborador de Unitierra de Oaxaca, Radio Tlayuda y Fundación Comunalidad. Ha participado en el establecimiento y acompañamiento de radios comunitarias y escolares, y procesos de comunicación en Oaxaca, Veracruz, DF y Tabasco, y también en el Cesar (Colombia). Radialista, docente e investigador de lo propio desde la comunalidad.

Esteva, Gustavo (México)

Intelectual público desprofesionalizado y escritor. Fue asesor de los zapatistas en las negociaciones con el gobierno mexicano en 1996 y participa en numerosos organismos civiles, redes locales, nacionales e internacionales y movimientos sociales. Es autor de más de treinta libros, cientos de ensayos y columnista del diario *La Jornada*.

García, María Elena (Perú)

Doctora de Brown University (2001). Catedrática en el departamento de Historia Comparada de las Ideas y en el departamento de Estudios Internacionales en la Universidad de Washington. Su libro, *Making Indigenous Citizens: Identities, Development, and Multicultural Activism in Peru* (Stanford, 2005), examina la política indígena y la política intercultural en el Perú. Una versión de este libro ha sido publicada en castellano bajo el nombre *Desafíos de la Interculturalidad: educación, desarrollo, e identidades indígenas en el Perú* (Instituto de Estudios

Peruanos, 2008). Su trabajo ha sido publicado en inglés y en español, en varios volúmenes editados y en revistas como *Latin American Perspectives*, *Anthropological Quarterly*, *Journal for Latin American and Caribbean Studies*, *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, y *The International Journal of Bilingual Education and Bilingualism*. Actualmente está investigando el impacto social, cultural, y político del boom gastronómico en el Perú. Su próximo proyecto de libro, *Dancing Guinea Pigs and Other Tales of Race in Peru*, explora la intersección entre raza, especie, y capital en el Perú contemporáneo.

León, Christian (Ecuador)

Docente, investigador, crítico cultural. Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y Magíster en Estudios de la Cultura mención Comunicación por la Universidad Andina Simón Bolívar (UASB). Sus líneas de investigación son visualidad, colonialidad y etnicidad; arte contemporáneo y diferencia cultural; medios y cultura popular. Se ha desempeñado como asesor y consultor en materia de políticas e industrias culturales en los campos del audiovisual y del arte. Es Presidente Ejecutivo de la Corporación Wacharnack, institución dedicada a trabajar en descolonización y derechos culturales. Es editor del libro *El documental en la era de la complejidad* (2014), autor de los siguientes libros: *El cine de la marginalidad: realismo sucio y violencia urbana* (2005), *Reinventando al otro. El documental indigenista en el Ecuador* (2010) y coautor de *Ecuador Bajo Tierra. Videografías en circulación paralela* (2009). Actualmente se desempeña como docente-investigador en la Universidad Andina Simón Bolívar (UASB) y profesor invitado en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso). Correo electrónico: christian.leon@uasb.edu.ec

Maldonado, Claudio (Chile)

Doctor en Comunicación por la Universidad Autónoma de Barcelona. Magíster en Ciencias de la Comunicación, Licenciado en Educación y Profesor de Estado en castellano y Comunicación por la Universidad de La Frontera, Temuco, Chile. Miembro del comité académico de la Cátedra Jesús Martín-Barbero de Estudios Culturales y Teoría de la Mediación de Ciespal. Actualmente es docente de la Facultad de Artes y Humanidades de la Universidad Católica de

Temuco e investigador responsable del proyecto Fondecyt n° 11140180. Correo electrónico: cmaldonado@uct.cl

Mayorga, Alberto (Chile)

Doctor en Comunicación de la Universidad Autónoma de Barcelona. Sus áreas de investigación son la Teoría Social y Política, Teoría del Discurso, Movimientos Sociales, Globalización e Imaginarios Sociales. Es profesor asociado de la Universidad de La Frontera, miembro del Centro de Investigación en Comunicación, Discurso y Poder y Coordinador Académico del Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad de La Frontera.

Mayorga, Mauricio (Chile)

Licenciado en Psicología por la Universidad Diego Portales, Diplomado en Movimientos Sociales Latinoamericanos y Autogestión Comunitaria por la Corporación Poblara del Movimiento de Pobladores en Lucha (MPL) y Magíster en Ciencias de la Comunicación por la Universidad de La Frontera. Actualmente cursa el Magíster en Psicología, mención Teoría y Clínica Psicoanalítica en la Universidad Diego Portales, donde desarrolla investigaciones en el campo de la filosofía política y el psicoanálisis.

Melo, Glenda (Brasil)

Doctora en Lingüística Aplicada y estudios del lenguaje de la Pontificia Universidade Católica de São Paulo. Hizo un postdoctorado en Lingüística Aplicada en la Universidade Federal do Rio de Janeiro (2014) investigando el lenguaje como un performance, raza, género y sexualidad, a partir de las teorías Queer. Es licenciada en Letras, portugués e inglés de la Universidade Federal de Uberlândia (1997) y magister en Estudios Lingüísticos de la Universidade Federal de Minas Gerais (2000). Actualmente es profesora asociada de portugués e inglés en la Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, específicamente en materias del área de Lingüística Aplicada. Es investigadora y explora temas como el lenguaje, la raza y el género en contextos *on/off-line*, el lenguaje como *performance*, el trabajo docente de los profesores de inglés y la autonomía de los docentes de idiomas.

Restrepo, Paula (Colombia)

Profesora del Departamento de Comunicación Social de la Universidad de Antioquia. Antropóloga de la Universidad de Antioquia. Magíster en Filosofía de la Universidad de Antioquia. Doctora en Filosofía de la Universidad del País Vasco con tesis sobre diálogo intercultural. Su trabajo de investigación gira en torno a cinco temas: las prácticas de comunicación tanto mediáticas como no mediáticas y su relación con los procesos socioculturales de nuestro tiempo; la comunicación intercultural; la comunicación como práctica social en los procesos de movilización social; y el análisis de perspectivas teóricas no occidentales sobre la Comunicación. Universidad de Antioquia, Calle 70 # 52-21, Medellín, Colombia. Correo electrónico: paularestrepohoyos@gmail.com

Rivera, Carmen Cecilia (Colombia)

Comunicadora social de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín. Obtuvo su Master of Arts de New Mexico State University y el doctorado en Educación del doctorado interinstitucional de la Universidad del Valle. Desde que se inició en la investigación ha explorado problemas de comunicación en el campo medio ambiental sobre el cual ha realizado varios proyectos, cuyos resultados han sido publicados en diferentes artículos. Producto de sus investigaciones son también el libro *De María a un mar de caña* donde explora los imaginarios de medio ambiente y conservación en el Valle del Cauca en las décadas comprendidas entre 1950 y 1970, época en la que tuvo lugar la mayor transformación ambiental de este territorio y *Por los bordes del conocimiento. El encuentro de saberes en el escenario agroecológico* que da cuenta del “otro” en el ámbito de una radical interculturalidad. Actualmente es profesora en la Facultad de comunicación de la Universidad Autónoma de Occidente, Cali, Colombia.

Temiahuatl (México)

Artivista independiente involucrada en la defensa de Derechos Humanos. Ha realizado arte callejero para distintas movilizaciones sociales, principalmente anti-Peña, a favor del Sindicato de Luz y Fuerza del Centro, en contra de las violencias machistas y por Ayotzinapa.

Valencia, Juan Carlos (Colombia)

Profesor de planta del Departamento de Comunicación de la Universidad Javeriana. Ingeniero Electrónico y Magíster en Comunicación de la Universidad Javeriana. Especialista en Estudios Culturales de la Universidad Javeriana. Doctor en Comunicación, Estudios Culturales y Música de Macquarie University (Sidney, Australia). Su trabajo de investigación gira en torno a los siguientes temas: la apropiación de la música y los sonidos en general en la vida cotidiana y su circulación por los medios de comunicación; la producción de contenidos de comunicación y publicidad dirigidos a audiencias segmentadas *on/off-line*; los estudios de audiencias, en particular, los sistemas de medición cuantitativa empleados por las industrias culturales contemporáneas, incluyendo la minería de datos; los Estudios Culturales en América Latina; y los actores colectivos de la región, sus prácticas comunicativas y su cercanía con el postdesarrollo. Correo electrónico: valencia.juan@javeriana.edu.co

Velásquez, Juan Fernando (Colombia)

Comunicador de la Universidad de Antioquia. Investigador interesado en el tema étnico y cultural, con trayectoria en el trabajo académico-práctico en las comunidades indígenas de Chigorodó, donde ha podido realizar una labor en torno al audiovisual, la comunicación y los procesos sociales en un ejercicio de coautoría. Ponente del XV Encuentro Latinoamericano de Facultades de Comunicación Felafacs y del Seminario Internacional Pensar lo Real de la Muestra Internacional Documental de Bogotá. Correo electrónico: jhuan.630@gmail.com

Este libro quiere ser parte de un aparato de esperanza, que sin desconocer la desigualdad de fuerzas en juego y las contradicciones internas de las movilizaciones sociales, enfatice la creatividad, la visión y las nuevas posibilidades que las acciones colectivas contemporáneas, crecientes en todo el mundo, vienen posibilitando y construyendo como alternativas a una modernidad fracasada y destructora de vida.

Los capítulos de este libro comprenden la comunicación como productora y transformadora de significados sociales, con un alcance que desborda las posibilidades mediocéntricas, y que ha sido central en las dinámicas activistas, tanto hacia adentro de los movimientos, como hacia afuera. América Latina, especialmente desde el paradigmático caso del movimiento zapatista y sus redes de comunicación transnacional, ha sido protagonista indiscutible en las nuevas dinámicas que posicionan a la comunicación más allá de sus alcances informacionales y la ponen en el centro de los procesos de transformación, recuperación y conservación, a los que suelen apuntar las acciones colectivas en esta región.

ISBN: 978-9978-55-169-1



EDICIONES
CIESPAL

Comunicación
para el Buen Vivir