



Comunicación, subalternidad y género:
Experiencias comunicativas comunitarias
de mujeres afrodescendientes e indígenas
en América Latina

Autora: **M^a Cruz Tornay Márquez**

Directora: Dra. María del Mar Ramírez Alvarado

**COMUNICACIÓN, SUBALTERNIDAD Y GÉNERO:
EXPERIENCIAS COMUNICATIVAS COMUNITARIAS DE
MUJERES AFRODESCENDIENTES E INDÍGENAS
EN AMERICA LATINA**

**Tesis doctoral
M^a Cruz Tornay Márquez**

**Directora
Dra. María del Mar Ramírez Alvarado**

**Doctorado Interuniversitario en Comunicación
Universidad de Sevilla**



Sevilla, 2017

Comunicación, subalternidad y género: Experiencias comunicativas comunitarias de mujeres afrodescendientes e indígenas en América Latina.

Autora: M^a Cruz Tornay Márquez

Directora: Dra. María del Mar Ramírez

Doctorado Interuniversitario en Comunicación

Línea de investigación: Comunicación Audiovisual

Universidad de Sevilla

Sevilla, 2017.

Agradecimientos

Esta investigación ha sido posible gracias al apoyo, solidaridad y aportaciones de aquellas personas a las que agradezco haber formado parte de un camino que nunca hubiera podido recorrer en solitario. De manera especial, agradezco a mi directora y decana de la Facultad de Comunicación de la Universidad de Sevilla, la dra. María del Mar Ramírez Alvarado, su acompañamiento, confianza y apoyo desde el inicio de mi carrera investigadora.

A las comunicadoras que han participado en esta investigación les agradezco en lo más profundo su sororidad por haberme permitido entrar en sus vidas, por compartir palabras, escuchas, anhelos y, ante todo, por ser un ejemplo de lucha y dignidad. Temiendo dejar fuera muchos nombres, dedico mi expreso agradecimiento y reconocimiento a Juana Gómez, directora de la emisora Avanzadoras de Yoco, y a Azucena Aucancela y Ana María Guacho, líderes de la Coordinadora Política de Mujeres de Chimborazo.

Agradezco a la Corporación Taitas y Mamas de Chimborazo su colaboración para llevar a cabo el proyecto de intervención comunicativa, y a su representante, Carmelo Guairacaja, el interés en que esta propuesta saliera adelante. Gracias a la emisora Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE) por permitir nuestra participación en la radio, y a su directora, Bélgica Chela, y a Rodrigo, técnico de la emisora, por su inestimable apoyo. Mi reconocimiento a la Escuela Politécnica Superior de Chimborazo (ESPOCH), y en especial, a la dra. Susana Abdo, subdecano de la Facultad de Ciencias, por facilitarme la realización del proyecto de intervención comunicativa en la ciudad de Riobamba.

Las reflexiones que se presentan en este texto están en deuda con los debates e intercambios que han enriquecido profundamente esta investigación. Especialmente,

agradezco al Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG) de la Universidad Nacional Autónoma de México que me acogiera como alumna de estancia doctoral, y a la Asociación Universitaria Iberoamericana de Postgrado el apoyo recibido a través de su Programa de Movilidad Académica. Gracias a la secretaria académica del PUEG, dra. Helena López; y a mi asesora de estancia doctoral, dra. Aimée Vega Montiel, por su acompañamiento y valiosas aportaciones. Del mismo modo, expreso mi gratitud a dra. Alethia Fernández de la Reguera por recibirme en su seminario de postgrado de Metodología Cualitativa y permitirme ser parte de aquellos fructíferos debates. De manera muy especial agradezco las aportaciones y la calidez de las doctoras Irma Colanzzini, Marisa Ruiz Trejo y Melody Fonseca, cuyo compromiso con la actividad investigadora se ha convertido en una gran fuente de inspiración.

Destaco y agradezco las contribuciones, orientaciones y sugerencias del dr. Claudio Maldonado, del dr. Alejandro Barranquero y del dr. Guillermo Castillo, que espero haber sido capaz de recoger con acierto.

Gracias a mi familia, y a todas aquellas personas que se convirtieron en mi familia en un continente al que debo tanta vida.

Sevilla, mayo de 2017.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	16
-------------------	----

CAPÍTULO I:

LA CONSTRUCCIÓN DE LA SUBALTERNIDAD: APROXIMACIONES TEÓRICAS DESDE LOS MÁRGENES.....26

1. Estudios subalternos, estudios postcoloniales y pensamiento decolonial: la construcción de la <i>otredad</i> subalterna.....	27
---	----

1.1. Grupo de Estudios Subalternos: “¿Puede hablar el subalterno?”.....	29
---	----

1.2 Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericano.....	36
--	----

1.3. Pensamiento y giro decolonial.....	41
---	----

1.3.1. Colonialidad del saber. Genocidios/epistemicidios y saberes inferiorizados.....	47
--	----

1.3.2. La invención de la raza: la deshumanización en la zona del no ser.....	51
---	----

2. La colonialidad de género: la <i>cara oculta</i> de la modernidad-colonial.....	61
--	----

2.1. División sexual del trabajo y creación de la nueva identidad femenina.....	62
---	----

2.2. La construcción del género racializado en la colonia.....	71
--	----

3. Feminismos desde los márgenes: las <i>otras inapropiables</i>	84
--	----

4. Propuestas epistémicas desde los márgenes: interseccionalidad y matriz de dominación.....	95
--	----

CAPÍTULO II:

COMUNICACIÓN, SUBALTERNIDAD Y VIOLENCIA DE LA REPRESENTACIÓN: CONSTRUCCIÓN DE LA *OTREDAD* EN LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN.....104

1. Apuntes sobre la representación del género en los medios de comunicación.....	110
--	-----

2. El imperialismo estético: la blanquitud occidental como canon de belleza.....	119
3. Representación de la subalternidad en los <i>mass media</i>	122
3.1. El indio permitido vs el indio insurrecto.....	124

CAPÍTULO III:

DEMOCRATIZAR LA COMUNICACIÓN: PERSPECTIVAS DESDE AMÉRICA LATINA DE UN TERRITORIO EN DISPUTA.....

1. Democratización de la comunicación y derecho a la comunicación en el debate latinoamericano.....	132
1.1. Libertad de expresión y derecho a la información.....	134
1.2. El derecho a la comunicación en el seno del Nuevo Orden Mundial de la Información y la Comunicación (NOMIC). El informe MacBride.....	136
1.3. La demanda de la sociedad civil: “Sin democratización de la comunicación, no hay democracia”.....	146
1.4. Democratizar la comunicación: el derecho a la comunicación, un nuevo derecho constitucional.....	151
1.4.1. Venezuela: derivación del derecho a la legislación.....	158
1.4.2. Bolivia: derecho a la comunicación y medios indígenas.....	160
1.4.3. Ecuador: De reconocimiento constitucional a servicio público.....	161
2. El derecho a comunicar de las mujeres: comunicación, empoderamiento y ciudadanía.....	165
3. Por una comunicología liberadora y transformadora: el pensamiento comunicacional latinoamericano.....	176
3.1. Hacia una comunicación para el Buen Vivir/ Sumak Kawsay desde Abya Yala.....	184

4. Comunicación, campo de batalla: conflictos y retos en la transición hacia nuevos escenarios mediáticos.....	188
4.1. Propiedad mediática en América Latina: ¿quién dice qué?.....	191
4.2. Venezuela: comunicación y poder popular.....	198
4.3. Ley Orgánica de Comunicación de Ecuador.....	202
4.4. La asignación de frecuencias comunitarias desde una perspectiva de género interseccional.....	210
4.5. Retos y desafíos para la autogestión de lo comunitario.....	214
5. Apropiedades comunicativas y tecnológicas para la transformación social.....	217
5.1. Comunicación indígena: “herramienta contrahegemónica y de lucha de los pueblos indígenas”.....	222
CAPÍTULO IV: CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS.....	233
1. Planteamiento de la investigación.....	238
2. Fases de la investigación.....	239
2.1. Fase 1, Venezuela: Avanzadoras de Yoco. Análisis de un proceso de empoderamiento.....	243
2.2. Fase 2, Ecuador: Programa <i>Alli Kawsaipak Jampikuna/ Medicina para el Buen Vivir</i>	245
3. Instrumentos de investigación.....	247
3.1. Fase I: Entrevista grupal semi-estructurada.....	247
3.2. Fase II: Diseño, implementación y sistematización de una intervención comunicativa.....	250
CAPÍTULO V:	
EXPERIENCIAS COMUNICATIVAS DE MUJERES AFRODESCENDIENTES E INDÍGENAS EN VENEZUELA Y ECUADOR.....	251

1. Radio Avanzadoras de Yoco, Venezuela.....	252
1.1. Contexto de la experiencia comunicativa.....	252
1.2. Radio Avanzadoras de Yoco.....	256
1.3. Justificación de selección de la experiencia comunicativa.....	259
1.4. Perfil de grupo.....	260
1.5. Entrevista grupal semi-estructurada.....	262
1.6. Rasgos de empoderamiento.....	263
2. Diseño, implementación y sistematización de una intervención comunicativa: Programa <i>Alli Kawsaiapak Jampikuna/ Medicina para el Buen Vivir</i>	274
2.1. Contexto de la experiencia comunicativa.....	278
2.2. Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE).....	285
2.3. Justificación de selección de la experiencia comunicativa.....	289
2.4. Perfil de grupo.....	291
2.5. Intervención participativa: taller de capacitación radiofónica. Implementación de la experiencia.....	293
2.6. Sistematización de la intervención comunicativa.....	317
CAPÍTULO VI: ANÁLISIS DE RESULTADOS.....	323
1. Elementos para el análisis relacional.....	324
2. Elementos que potencian y obstaculizan el proceso de apropiación comunicativa.....	341
CONCLUSIONES.....	350
BIBLIOGRAFÍA.....	367
ANEXOS.....	397

ÍNDICE DE FIGURAS Y TABLAS

Tabla 1. Elementos de poder.

Figura 1. Dimensiones del proceso de empoderamiento.

Tabla 2. Etapas y objetivos de sistematización.

Figura 2. Situación geográfica de Venezuela.

Figura 3. Situación geográfica del municipio de Yoco, península de Güiría, Estado Sucre.

Figura 4. Situación geográfica de Ecuador.

Figura 5. Situación geográfica de la provincia de Chimborazo y ciudad de Riobamba.

Figura 6. Emisora Avanzadoras de Yoco, municipio Yoco. Autora: M^a Cruz Tornay.

Figura 7. Comunicadoras en el interior de la emisora Avanzadoras de Yoco. Autora: M^a Cruz Tornay.

Figura 8. Momento de la entrevista grupal semi-estructurada. Domicilio de Juana Gómez. Autora: M^a Cruz Tornay.

Tabla 3. Perfil de participantes.

Tabla 4. Rasgos de empoderamiento individual y colectivo.

Tabla 5. Perfil de participantes.

Tabla 6. Contenidos de las sesiones de la intervención comunicativa.

Figura 9. Primera reunión con participantes. Domicilio de hermana Katty. Autora: M^a Cruz Tornay.

Figura 10. Diagnóstico situacional de las comunidades rurales de Chimborazo.

Figura 11. Árbol de problemas identificados en el diagnóstico situacional.

Figura 12. Árbol de soluciones para abordar los problemas de salud de las comunidades.

Figura 13. Estructura del programa radiofónico.

Figura 14. Visita a la sede de la emisora ERPE, Riobamba. Autoría: personal de ERPE.

Figura 15. Grabación de programa radiofónico en instalaciones de ERPE. Autoría: M^a Cruz Tornay.

Figura 16. Preparación y grabación del programa radiofónico. Autoría: M^a Cruz Tornay.

Figura 17. Anotaciones preparatorias del taller de una de las participantes. Autoría: M^a Cruz Tornay.

Tabla 7. Obstáculos y oportunidades encontrados en la intervención comunicativa.

Tabla 8. Elementos del proceso de la intervención comunicativa.

Tabla 9. Elementos de la percepción excluyente de los medios de comunicación.

Tabla 10. Elementos que obstaculizan el proceso de acceso y apropiación comunicativa.

Tabla 11. Elementos que potencian el proceso de acceso y apropiación comunicativa.

Figura 18. Proceso de apropiación comunicativa en la experiencia de Avanzadoras de Yoco.

Tabla 12. Elementos que obstaculizan el proceso de acceso y apropiación comunicativa.

Tabla 13. Elementos que potencian el proceso de acceso y apropiación comunicativa.

RESUMEN

En esta investigación se analizan las potencialidades del acceso al ejercicio del derecho a la comunicación a través de radios comunitarias en América Latina por parte de mujeres afrodescendientes e indígenas, poblaciones históricamente excluidas del acceso y representación en los medios de comunicación de masas, y se examinan los elementos que obstaculizan y potencian el proceso de apropiación comunicativa.

La investigación se construye y desarrolla a partir de dos ejes articuladores: como primer eje, se asume la construcción de la subalternidad como un producto de las relaciones de poder moderno-coloniales que es actualizada y legitimada por la representación que los medios de comunicación de masas realizan de la población subalternizada. El segundo eje aborda el reconocimiento del derecho a la comunicación en el contexto del debate latinoamericano con el que se abre una oportunidad histórica para el ejercicio del derecho a la comunicación de las poblaciones excluidas de los medios de comunicación de masas, tomando en cuenta las potencialidades de la comunicación para la transformación social.

A partir de lo anterior se toma como referencia el análisis de dos experiencias comunicativas que han permitido comprender y analizar los procesos y ejercicio del derecho a la comunicación de mujeres afrodescendientes e indígenas. La primera experiencia que se toma como estudio de caso es la emisora Avanzadoras de Yoco, una radio comunitaria gestionada de manera exclusiva por mujeres afrodescendientes sin experiencia previa en comunicación, situada en el Estado Sucre, en el Nororiente de Venezuela. Como segunda experiencia comunicativa se toma como objeto de análisis el diseño, implementación y sistematización de una intervención comunicativa con mujeres indígenas sanadoras de la provincia de Chimborazo, Ecuador, dirigida al desarrollo de habilidades comunicativas que permitieran un acercamiento al ejercicio del derecho a la comunicación a través de la grabación de un programa de radio en la emisora comunitaria Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE).

La investigación demuestra las potencialidades del ejercicio del derecho a la comunicación para mujeres excluidas de la representación y acceso de los medios de comunicación de masas, en relación al desarrollo de un proceso de empoderamiento y de transformación social en el entorno. Sin embargo, dada la multiplicidad de situaciones discriminatorias que colaboran en la subalternización de estas poblaciones, es necesaria la concurrencia de

diferentes circunstancias que permitan la superación de los obstáculos que encuentran en el acceso al disfrute general de sus derechos, incluido el derecho a la comunicación.

Palabras clave: comunicación, género, derecho a la comunicación, radios comunitarias, subalternidad, mujeres indígenas, mujeres afrodescendientes, América Latina.

ABSTRACT

This research analyzes the potential of access to the exercise of the right to communication through community radio stations in Latin America by Afro-descendant and indigenous women, populations historically excluded from access and representation in the mass media, and examined The elements that hinder and enhance the process of communicative appropriation.

Research is constructed and developed from two articulating axes: as the first axis, the construction of the subalternity is assumed as a product of the modern-colonial power relations that is updated and legitimized by the representation that the mass media Of the subalternized population. The second axis deals with the recognition of the right to communication in the context of the Latin American debate, which opens a historic opportunity for the exercise of the right to communication of populations excluded from the mass media, taking into account the potentialities of communication for social transformation.

Based on the above, the analysis of two communicative experiences that have allowed us to understand and analyze the processes and exercise of the right to the communication of Afro-descendant and indigenous women is taken as a reference. The first experience that is taken as a case study is the radio station Avanzadoras de Yoco, a community radio exclusively managed by Afro-descendant women with no previous experience in communication, located in the State of Sucre, in the Northeast of Venezuela. As a second communicative experience, the design, implementation and systematization of a communicative intervention with indigenous healing women in the province of Chimborazo, Ecuador, aimed at the development of communicative skills that allow an approach to the exercise of the right to communication Through the recording of a radio program on the community radio station Popular Radio Schools of Ecuador (ERPE).

The research demonstrates the potential of the exercise of the right to communication for women excluded from the representation and access of the mass media in relation to the development of a process of empowerment and social transformation in the environment. However, given the multiplicity of discriminatory situations that contribute to their subalternization of these populations, it is necessary the concurrence of different circumstances that allow them to overcome the obstacles they encounter in access to the general enjoyment of their rights, including the right to communication.

Key words: communication, gender, communication rights, community radio, subalternity, indigenous women, afrodescendant women, Latin America.

INTRODUCCIÓN

Esta investigación está sentida y pensada de manera íntegra en América Latina, incluso antes de que las preguntas y reflexiones realizadas en los últimos años tomaran forma de tesis doctoral. Los interrogantes que surgieron en largos viajes de autobús, en salas de espera para conseguir un visado, en tantas fronteras (reales y simbólicas), en la cotidianidad de los mercados populares, del transporte público, del trabajo en comunidades aisladas o en universidades, terminan trazando un camino recorrido durante varios años por parte de un continente en una época de tensiones, cambios y resistencias.

El camino sobre el que discurre esta investigación arranca en El Salvador, aún como estudiante del máster de Estudios de Género y Desarrollo Profesional de la Universidad de Sevilla (US) y en calidad de becaria de la Oficina de Cooperación al Desarrollo de la US. El recorrido hacia el Sur continúa como comunicadora e investigadora en la República Bolivariana de Venezuela (en adelante, Venezuela), y sigue como docente-investigadora en varias universidades de Ecuador, donde me pude desempeñar profesionalmente durante algunos semestres. Después de una temporada en la región central de la sierra ecuatoriana, la etapa en América Latina finaliza en la Ciudad de México, como alumna de estancia doctoral del Programa Universitario de Estudios de Género de la Universidad Nacional Autónoma de México y con el apoyo del Programa de Movilidad Académica entre Universidades Andaluzas e Iberoamericanas de la Asociación Universitaria Iberoamericana de Postgrado. Como sucede en los mejores viajes, no se trató nunca de un camino en línea recta, sino de una ruta marcada por idas y venidas entre la capital de México y el sur ecuatoriano.

El proyecto para el que había sido seleccionada por la Oficina de Cooperación al Desarrollo de la US supuso mi traslado a mediados de 2012 al país centroamericano para colaborar con Mujeres Transformando, organización dedicada a la promoción de derechos de uno de los colectivos más precarizados del continente: las trabajadoras de la maquila textil. El conocimiento de las experiencias de vidas de las más explotadas entre los explotados reforzó el ya existente compromiso con la defensa de los derechos y la vida digna de las mujeres, en este caso, en un país en el que ser mujer y ser pobre supone prácticamente una condena a muerte.

La finalización del proyecto de cooperación con obreras de la maquila salvadoreña dio paso al inicio de la primera fase de investigación de esta tesis doctoral. Interesada por las potencialidades de la comunicación desde un punto de vista de género, decidí fijar mi

residencia en Venezuela por un periodo de un año para conocer las experiencias de mujeres comunicadoras en medios comunitarios, alternativos y populares. En un contexto de promoción de estos medios, un grupo de mujeres afrovenezolanas del Estado Sucre, al Este del país, excluidas de los medios de comunicación de masas tanto en el acceso como en la representación, había accedido al ejercicio del derecho a la comunicación a través de la radio comunitaria Avanzadoras de Yoco. La emisora evidenciaba las potencialidades de una apropiación comunitativa para el empoderamiento personal y grupal y para la transformación social de una comunidad que reconocía el papel desempeñado por la radio y sus comunicadoras como motor de cambio en el municipio. Los testimonios de vida de estas poderosas mujeres afrodescendientes abrieron una grieta en mi propio pensamiento feminista construido en la experiencia blanca-europea: la universalización del género como categoría de opresión no puede ser pensada en cuerpos racializados donde se entretajan diferentes formas de violencia que no pueden ser comprendidas de manera aislada. Pero, más aún, la prevalencia de formas de dominación estructurales y de una historia vivida de exclusión y discriminación no debe conducir al reconocimiento paternalista de una supuesta condición de mujeres víctimas. Muy al contrario, el grupo de comunicadoras afrovenezolanas se identificaban como mujeres cimarronas, herederas y descendientes de aquellos trabajadores que lograron escapar de la situación de esclavitud huyendo a las montañas para ser libres.

La etapa en Venezuela llegó a su fin para continuar un viaje hacia el Sur que se detuvo en la sierra central de Ecuador. Allí, durante una estancia de dos años y medio, pude abordar la segunda fase de esta investigación en la que se incorporan nuevas perspectivas de análisis que coinciden con los planteamientos que desde un enfoque crítico están emergiendo en el continente. Pienso que se escribe y se piensa desde el territorio en el que se habita, y vivir en Chimborazo, la provincia con mayor tasa de población indígena del país, donde las relaciones de servidumbre entre indígenas y terratenientes pervivieron hasta hace escasos cincuenta años, significa pensar la exclusión y la discriminación como un producto de la huella colonial latente en la cotidianeidad de una sociedad fuertemente jerarquizada.

El reconocimiento del derecho a la comunicación en la Constitución de 2008 y la aprobación de la Ley Orgánica de Comunicación (LOC) supusieron un gran avance para la democratización de la comunicación en Ecuador y para la participación ciudadana en un ámbito copado desde hace décadas por el capital privado. La norma, aprobada en 2013,

reconoció por primera vez al sector comunitario como actor comunicativo y, al igual que la legislación argentina o boliviana, estableció la división de las frecuencias del espectro radioeléctrico entre tres tercios equitativos a repartir entre medios privados, públicos y comunitarios. El intento de transitar hacia un modelo de comunicación participativa, incluyente e intercultural ha sido una lucha de los movimientos sociales en América Latina que algunos de los gobiernos del continente han asumido como parte de sus reformas más importantes. En el caso de Ecuador, la obligación del Estado a promover medios comunitarios hasta lograr el reequilibrio de las frecuencias entre sectores, hacía prever un incremento de la participación ciudadana en el ámbito comunitario, fundamentalmente, a través del acceso a radios de señal comunitaria que en la región han tenido un largo recorrido demostrando las potencialidades de la comunicación para la transformación social.

Con el antecedente de la experiencia comunicativa de mujeres afrovenezolanas y la oportunidad abierta en el sector comunitario de Ecuador, decidí continuar la investigación sobre las potencialidades de la comunicación desde una perspectiva de género con el análisis de experiencias comunicativas desarrolladas por mujeres indígenas, coincidiendo con la residencia en la provincia con mayor tasa de población indígena y la relación con una organización de mujeres de Chimborazo. Las dificultades para encontrar experiencias comunicativas que tuvieran a mujeres como protagonistas, en un contexto de supuesta promoción del acceso a la comunicación de la ciudadanía, determinó las preguntas de esta segunda fase de investigación en la que no solo se cuestionó las potencialidades de la comunicación para poblaciones históricamente excluidas de los medios de comunicación de masas -como se había abordado en el caso venezolano-, sino, además, qué factores deben intervenir para que estas poblaciones puedan acceder al ejercicio del derecho a la comunicación, asumiendo las posibilidades de empoderamiento, construcción de ciudadanía y transformación social que se derivan de su acceso.

A partir de lo anterior, el objetivo general planteado en esta investigación ha sido comprender y analizar los procesos de acceso y ejercicio del derecho a la comunicación en dos experiencias comunicativas de mujeres afrodescendientes e indígenas en radios comunitarias e identificar aquellos elementos que puedan obstaculizar o potenciar el proceso de apropiación comunicativa.

Para dar respuesta a este objetivo general, la siguiente investigación se construye y desarrolla a partir de dos ejes articuladores:

- 1) La construcción de la subalternidad como un producto de las relaciones de poder moderno-coloniales que es actualizada y legitimada por la representación que los medios de comunicación de masas realizan de la población subalternizada.
- 2) El reconocimiento del derecho a la comunicación en el contexto del debate latinoamericano, que abre una oportunidad histórica a las poblaciones excluidas de los medios de comunicación de masas para el ejercicio del derecho a la comunicación, tomando en cuenta las potencialidades de la comunicación para la transformación social.

Como experiencias comunicativas que permiten comprender y analizar los procesos y ejercicio del derecho a la comunicación de mujeres afrodescendientes e indígenas, se han tomado dos estudios de caso. Por un lado, la emisora Avanzadoras de Yoco, una radio comunitaria gestionada de manera exclusiva por mujeres afrodescendientes¹ sin experiencia previa en comunicación, situada en el Estado Sucre, en el Nororiente de Venezuela. En la segunda etapa de la investigación, desarrollada en Ecuador, se ha tomado como objeto de análisis el diseño, implementación y sistematización de una intervención comunicativa propuesta por la autora de esta investigación con mujeres indígenas sanadoras de la provincia de Chimborazo, dirigida al desarrollo de habilidades comunicativas que permitieran un acercamiento al ejercicio del derecho a la comunicación a través de la grabación de un programa de radio en la emisora comunitaria Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE).

En relación al primer eje articulador de esta investigación, se considera que el concepto de *subalternidad* es el más oportuno para referirnos a las poblaciones de mujeres no blancas de territorios que formaron parte de la conquista de los imperios europeos. El concepto de subalternidad, pero más aún, la *subalternización*, condensa una relación binaria de dominación que se puede dar en diferentes categorías y a través de múltiples estrategias. Los Estudios Subalternos de la India y de América Latina, los estudios postcoloniales y el más reciente pensamiento decolonial comparten la teorización sobre el sujeto y las clases subalternas en

¹ A lo largo del texto se utiliza indistintamente afrodescendientes y afrovenezolanas, términos utilizados por las comunicadoras participantes en esta investigación para definirse a sí mismas.

las sociedades postcoloniales. Desde una perspectiva crítica y transformadora, interesa conocer y profundizar en los mecanismos de construcción de una subalternidad que evidencia unas relaciones de poder que han trascendido a la independencia político-administrativa de los antiguos territorios colonizados. Al preguntar por la violencia estructural, la exclusión y la discriminación sobre mujeres afrodescendientes e indígenas en todo el continente, se recuerda la interpelación de la pensadora feminista afrodominicana Ochy Curiel cuando expresa que “No se trata de describir que son negras, que son pobres y que son mujeres; se trata de entender por qué son negras, son pobres y son mujeres”.

En la construcción de la subalternidad de las mujeres de los territorios colonizados van a operar dos estrategias de *inferiorización*, palabra utilizada en este contexto para definir el proceso de sometimiento y subyugación del dominado por parte del dominador, en términos del pedagogo brasileño Paulo Freire. Estas dos estrategias se refieren, por un lado, a la construcción de unas relaciones de género que implican el sometimiento de la población femenina de las colonias tanto al grupo colonizador como a los mismos hombres colonizados; y por otro, a la construcción de una clasificación y jerarquía racial que el sociólogo peruano Aníbal Quijano ha identificado como una estrategia de poder colonial para justificar la clasificación de poblaciones y la división internacional del trabajo. Este proceso, por tanto, implica la *racialización* de las poblaciones conquistadas, es decir, la acción de clasificar y definir incluso la humanidad del otro en función de un color de piel.

La experiencia de la intersección de opresiones sobre mujeres racializadas fue objeto de análisis desde la década de los setenta y de manera inicial por parte de las activistas afroamericanas que se reconocían en un espacio olvidado por las luchas antirracistas, pero sexistas, de los compañeros negros, y por las feministas blancas que hacían del género una categoría hegemónica de opresión para todas las mujeres, sin tener en cuenta las múltiples formas de violencia que recaían sobre las mujeres negras, chicanas, asiáticas, inmigrantes o lesbianas. La complejidad de estas formas de violencia sobre mujeres no blancas comienza a ser expuesta por parte de activistas y pensadoras que conforman lo que se conoce como feminismos de color, antirracistas, postcoloniales, periféricos o del Tercer Mundo -tal y como se define desde el movimiento- pero que comparten un pensamiento crítico con los feminismos hegemónicos de “Occidente”, en palabras de la feminista india Chandra Talpade Mohanty (2008, p. 112), para situarse en los *márgenes* del pensamiento blanco, occidental, académico y heterosexual.

El silenciamiento de las voces de la población subalterna es una estrategia de dominación que ha centrado gran parte de la producción teórica de las corrientes de pensamiento postcolonial y decolonial. El silenciamiento y la invisibilización han sido estrategias dirigidas a lo que Maldonado Torres (2007) define como la sub-ontologización del sujeto colonial y que autores como el referencial escritor antillano Frantz Fanon abordaron desde la zona del ser que marca la línea divisoria de lo humano. A diferencia de otros autores de estas corrientes críticas, la pensadora feminista india Gayatri Spivak se ha preocupado específicamente por la construcción de la subalternidad en las mujeres de los antiguos territorios colonizados. La producción teórica de Spivak se reconoce por su carácter interdisciplinar, pero es una obra suya escrita hace treinta años, que continua siendo objeto de reflexión y debate, la que se ha convertido en uno de los motores de esta investigación. En *¿Puede hablar el subalterno?* (1988) [2003], Spivak cuestiona la capacidad de las clases subalternas, a partir del ejemplo de las viudas indias, de hablar y representarse a sí mismas, aunque más bien no es su capacidad de hablar lo que está puesto en duda, sino la posibilidad de ser escuchadas por otros.

La incapacidad de ser representados por sí mismos, la invisibilización del sujeto subalterno, al que no se escucha, al que no se ve, es advertida en la representación excluyente de las poblaciones racializadas en los medios de comunicación de masas. Incluso en aquellas sociedades caracterizadas por la diversidad étnico-racial, como son las latinoamericanas, los medios de comunicación realizan una sobrerrepresentación de la blanquitud occidental que se impone como estándar de belleza para millones de personas. Como dispositivos creadores de consensos, sentidos comunes, imaginarios e identidades, los medios de comunicación de masas poseen una enorme capacidad de influencia en las sociedades, más aún en una contemporaneidad caracterizada por la hipermediación y tecnologización. La reproducción de estereotipos sexistas y raciales que abundantes investigaciones vienen observando desde la década de los setenta del siglo pasado, se convierten en un obstáculo para avanzar hacia sociedades más equitativas y libres de discriminación.

El segundo eje articulador de esta investigación se presenta como una propuesta de acción para las clases subalternizadas excluidas del acceso y la representación de los medios de comunicación de masas y que, a partir del reconocimiento del derecho a la comunicación en varios países del continente, tienen la posibilidad de acceder a frecuencias del espectro radioeléctrico que de manera general han acaparado unos pocos grupos mediáticos en manos

de las familias más ricas e influyentes de la región. Partiendo de las potencialidades de la comunicación para la construcción de ciudadanía comunicativa, la participación social, la pluralidad de voces necesarias en sociedades democráticas y, de manera muy especial, para el desarrollo de las mujeres y el avance hacia la igualdad de género, tal como se estableció en el punto J de la Plataforma de Acción de Beijing, el intento de transitar hacia escenarios mediáticos más democráticos y el reconocimiento de nuevos actores comunicativos se convierten en una oportunidad para el ejercicio del derecho a la comunicación de poblaciones históricamente excluidas, en este caso, mujeres indígenas y afrodescendientes latinoamericanas.

Venezuela y Ecuador son dos de los países del continente que, en medio de polémicas y agudas tensiones, adaptaron sus marcos legales y reglamentos para favorecer la participación ciudadana en el sector comunicativo. Pero, a partir de las dificultades observadas en el caso ecuatoriano para encontrar experiencias de mujeres comunicadoras, se puede afirmar que la ley es necesaria pero no suficiente. En el análisis del ejercicio del derecho a la comunicación merecen ser contemplados otra serie de elementos que, en definitiva, colaboren para que las poblaciones con menor acceso a oportunidades y disfrute de derechos protagonicen una apropiación comunicativa que tenga como horizonte la transformación social.

El comunicador salvadoreño Carlos Ayala (1995) sostenía que no bastaba con hacer apología de los derechos, sino que era necesario examinar las circunstancias concretas para determinar si existen o no condiciones reales para su práctica colectiva. Conocer las oportunidades concretas para las poblaciones de mujeres racializadas se convierte en uno de los objetivos de esta investigación, al tratar de identificar los elementos que obstaculizan o potencian el proceso de apropiación comunicativa. Si solo se examina el reparto cuantitativo del espectro radioeléctrico pero no se atiende a las posibilidades reales del acceso a la comunicación tomando en cuenta la interseccionalidad de opresiones en poblaciones diversas, la oportunidad histórica del reconocimiento del derecho a la comunicación habrá perdido su enorme potencial para avanzar hacia sociedades más plurales, diversas y democráticas.

Superar las condiciones estructurales de violencia y exclusión legitimadas por siglos de historia no es tarea fácil, pero en este momento existe una posibilidad para que estas

apropiaciones comunicativas abran lo que Catherine Walsh define como fisuras y grietas en un territorio dominado históricamente por un orden blanco/mestizo moderno/colonial (2014). Audrey Lorde decía que las herramientas del amo no destruyen la casa del amo y, esto, en comunicación, significa que las estructuras de poder no pueden agrietarse con la repetición de discursos hegemónicos. Las poblaciones históricamente excluidas deben contar con oportunidades reales de acceso a la comunicación para representarse a sí mismas, con sus significantes, sus palabras y propias narrativas.

La feminista Pratibha Parmar apostaba por la construcción de espacios que permitieran oportunidades para una auto-identificación entendida como el primer paso para el empoderamiento, ya que “si un grupo no se define a sí mismo, entonces será definido por y en beneficio de otros”. Es necesario, por tanto, apropiarse de los espacios, disputar la palabra y liberarla en un sentido freiriano, escuchar lo que tiene que decir el otro, la otra, promover la reflexión y el debate y crear oportunidades reales que resquebrajen las estructuras de históricas de dominación.

Con la investigación que aquí se presenta, esperamos haber contribuido y colaborado en alguna medida a ese horizonte emancipador.

Esta tesis doctoral se divide en dos partes y seis capítulos. La primera parte se dedica al marco teórico sobre el que se construyen los dos ejes articuladores de la investigación. En el primer capítulo, titulado “La construcción de la subalternidad: aproximaciones teóricas desde los márgenes”, se aborda el concepto del subalterno y de la subalternidad desde las corrientes críticas postcoloniales y decoloniales para identificar las diferentes opresiones sobre las que se construye la *otredad subalternizada* como un producto de las relaciones de poder colonial que aún no han sido superadas. El segundo capítulo, “Comunicación, subalternidad y violencia de la representación: construcción de la *otredad* en los medios de comunicación”, examina la forma en la que los medios de comunicación representan a los sujetos subalternizados y que convierte a los medios, a partir de su capacidad como creadores de consenso, imaginarios y sentidos comunes, en dispositivos actualizadores y legitimadores del poder colonial de género. La primera parte finaliza con el capítulo “Democratizar la comunicación: perspectivas desde América Latina de un territorio en disputa”, en el que se profundiza en el debate sobre la democratización de la comunicación que inicia en la década de los sesenta y que continua en el momento actual con el reconocimiento del derecho a la

comunicación en las legislaciones de diversos países del continente. Como expresión de las potencialidades de la comunicación para la construcción de ciudadanía y la transformación social, especialmente para las mujeres, el capítulo analiza las experiencias comunicativas comunitarias que en América Latina han tenido un largo recorrido y que demuestran el importante papel social de los medios populares. En la segunda parte de la investigación se presentan los estudios de caso de la emisora Avanzadoras de Yoco (Venezuela), en la que se evidencia el desarrollo de un proceso de empoderamiento individual y grupal y que ha repercutido en la transformación social del municipio; y el diseño, implementación y sistematización de un proyecto de intervención comunicativa con mujeres indígenas sanadoras de la provincia de Chimborazo (Ecuador).

CAPÍTULO I

**LA CONSTRUCCIÓN DE LA SUBALTERNIDAD: APROXIMACIONES
TEÓRICAS DESDE LOS MÁRGENES**

*No se trata de describir que son negras,
que son pobres y que son mujeres;
se trata de entender por qué son negras, son pobres y son mujeres*
Ochy Curiel

1. Estudios subalternos, estudios postcoloniales y pensamiento decolonial: la construcción de la *otredad* subalterna

La crítica a lo que podemos denominar como pensamiento occidental discurrió de manera paralela y como forma de resistencia a la presencia del colonizador europeo. Ya desde el siglo XVI se identifican filósofos (Dussel, Mendieta, Bohórquez, 2009) que desde los territorios colonizados realizaron críticas al *modelo civilizatorio* mundializado desde Europa y que se constituyó a partir de la inferiorización de los pueblos no europeos. De manera más contemporánea, y ante un vacío intelectual y político como alternativas al marxismo (Bidaseca, 2010, p. 95), emergen diferentes líneas de pensamiento crítico que comparten el cuestionamiento de las relaciones centro-periferia sobre las que se han construido las diferentes disciplinas en el área de las Ciencias Sociales. Desde la década de los setenta del siglo pasado y como corrientes de teoría crítica, aparecen los *estudios subalternos*, *estudios postcoloniales*, *estudios culturales* y, más recientemente, el *pensamiento decolonial*. El prefijo “post” de las corrientes de pensamiento que se ubican en los estudios postcoloniales hace referencia a la etapa posterior a la descolonización político-administrativa de la India respecto a la metrópoli británica en 1947, pero también hacia una relectura crítica del pasado (Bhabha y Comaroff, 2002).

La mayor parte de los intelectuales que se ubican en estas corrientes son pensadores procedentes de países postcoloniales o descendientes de emigrantes de las ex colonias que han realizado su producción académica en universidades de Occidente² y que comienzan a cuestionar la historiografía oficial construida a partir de la experiencia de los colonizadores y de las élites coloniales, omitiendo el papel histórico de las clases campesinas en el proceso de independencia. Es en esta línea en la que se enmarca el Grupo de Estudios Subalternos de la India, fundado en la década de los ochenta por el historiador indio y profesor de la

² Ramón Grosfoguel reflexiona sobre cómo la incorporación de intelectuales procedentes de las excolonias de los imperios británico y francés en la década de los setenta se utilizó por parte de las universidades de prestigio de Estados Unidos para acallar las críticas del movimiento por los derechos civiles sobre el racismo y la exclusión de las minorías en el interior del país.

Universidad de Sussex, en Reino Unido, Ranajit Guha, y cuyas principales fuentes provienen del pensamiento crítico producido en Europa, principalmente, por autores como Marx, Gramsci, Lacan, Foucault o Derrida.

El Grupo de Estudios Subalternos tuvo una gran influencia en el ámbito crítico de la academia, coincidiendo con la caída de la Unión Soviética y el cuestionamiento y la relectura de paradigmas. El grupo del Sur asiático inspiró la creación del Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericano, constituido formalmente en 1992 y en el que participaron intelectuales orientados fundamentalmente a las áreas de las Humanidades y la teoría cultural sobre América Latina, incluidos aquellos que lo hacían desde universidades de Estados Unidos. Asumiendo la diferencia de los procesos históricos de ambas regiones –incluida la independencia político-administrativa de las colonias que en América Latina se logró con más de un siglo de diferencia- los intelectuales del continente americano se interesaron de la misma forma por el sujeto subalterno y por las tensiones del subalterno como pueblo –que para Guha es equivalente- en el marco del estado nación. La emergencia indígena posicionó en el debate público la demanda del reconocimiento de la plurinacionalidad y de la interculturalidad en el marco de las naciones postcoloniales que trataban de construir una única identidad nacional producto del mestizaje, escondiendo la multitud de estratos y jerarquías existentes en la heterogeneidad social sobre las que se construía la subalternidad de las poblaciones no blancas.

En la línea de la teoría crítica que toma las clases subalternas como objeto análisis también se sitúa el Centro de Estudios Culturales de Escuela de Birmingham, fundado, entre otros, por el jamaicano Stuart Hall, y dirigido al análisis del discurso y de la representación como prácticas de poder, con gran influencia en el área de los estudios de la comunicación. Aunque las aportaciones de Stuart Hall serán retomadas en el capítulo dedicado a la violencia de la representación, algunos de sus planteamientos sobre identidad cultural se relacionan con la construcción del subalterno y, por tanto, de la otredad estereotipificada en los medios como estrategia para el mantenimiento del orden social y simbólico.

El nexo fundamental que interesa establecer entre estos tres grupos de trabajo es la teorización acerca del sujeto y de las clases subalternas en las sociedades postcoloniales, el mismo, *la misma*, que nos ocupa en esta investigación. Como bien plantea Gayatri Spivak, la subalternidad no es una identidad, sino una posición. Una posición construida por otros,

añadimos, a partir de procesos de ordenamientos sociales históricos que han originado la subalternización de la inmensa mayoría de la humanidad. Para comprender, como sugiere Ochy Curiel, por qué las mujeres subalternizadas -en este caso, racializadas- lo son, consideramos oportuno recurrir a las categorías de análisis y poner en diálogo las aportaciones teóricas realizadas por estas corrientes de pensamiento.

El trabajo de la pensadora feminista india Gayatri Spivak titulado “*¿Puede hablar el subalterno?*” (2003) [1988] inspira y orienta parte de esta investigación. A diferencia de otros intelectuales postcoloniales, Spivak se ha preocupado específicamente por la construcción de la subalternidad de las mujeres de los territorios postcoloniales y realiza una serie de cuestionamientos y aportaciones sobre los que han seguido teorizando y problematizando desde el pensamiento crítico feminista latinoamericano, también presente en estas páginas.

Por otro lado, parte de las preguntas que guían esta investigación encuentran respuestas en la perspectiva de la colonialidad del poder asumida por el Grupo Modernidad/Colonialidad, que defiende la necesidad de una decolonialidad entendida como una segunda descolonización -la primera fue la política- que permita la superación de diferentes categorías de opresión, como el género y la raza, que fueron constitutivas de la modernidad colonial y que trascendieron a la independencia político-administrativa. Asumir el lugar de enunciación del pensamiento decolonial permite entender la construcción de esa otredad subalterna como un producto del proceso histórico que en 1492, como fecha emblemática, inicia en los territorios de América Latina.

Las diferencias entre estudios postcoloniales y pensamiento decolonial, que se expondrán en las siguientes líneas, no impide la conveniencia de establecer un diálogo entre las distintas corrientes de pensamiento crítico que emergen desde los territorios en los que perviven diferentes formas de colonialidad y entre las que no se pueden trazar líneas fronterizas. Más bien, apostamos al diálogo interdisciplinar y al conocimiento situado, tratando de aportar a la diversidad epistémica y a la transdisciplinariedad propuestas desde el pensamiento decolonial.

1.1. Grupo de Estudios Subalternos: “¿Puede hablar el subalterno?”

El colectivo de intelectuales indios que conformaron el Grupo de Estudios Subalternos procedían en su mayor parte del área de los estudios historiográficos: Ranajit Guha, Gayatri Spivak, Dipesh Chakrabarty y Partha Chatterje son algunos de sus integrantes más reconocidos. De influencia marxista, estos autores habían tomado como referencia *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, la obra en la que E.P. Thompson (1989) relata la historia británica desde el punto de vista de las clases populares y en la que se inspiran para realizar una crítica a la narración oficialista de la historia de la India construida a partir de la experiencia de las elites coloniales y la exclusión de las clases populares como sujeto histórico. Los *Subaltern Studies* se dirigieron a la investigación de la participación popular en los procesos políticos del dominio británico en la India, en la línea que los historiadores marxistas habían abierto para el estudio de la historia de la democracia inglesa, y preguntarse por las aportaciones de las clases subalternas a la política del nacionalismo y la democracia en su país. La representación de esas voces, “las voces bajas de la historia” en palabras de Guha (2002), es el elemento central sobre el que se construye el pensamiento crítico postcolonial de la India.

El grupo toma como fuente para sus análisis las obras de varios autores críticos europeos —esta será una de las diferencias con el pensamiento decolonial— como Marx, Lacan, Darrea, Foucault y Gramsci, del que rescatan el concepto del *subalterno*. Investigar el papel de las clases campesinas en el proceso de independencia implicaba estudiar a estos grupos de manera relacionada con la elite de poder colonial y analizar las estrategias de resistencia y los alzamientos protagonizados por el movimiento campesino, para lo que desarrollaron teóricamente la categoría de subalterno (Tenti, 2012, p. 323) sobre la que Gramsci había trabajado a principios del siglo XX, en un contexto de luchas y revoluciones obreras. Más preocupado por el papel de la subalternidad en el marco de la construcción de la hegemonía en contraposición al intelectual de vanguardia presente en la teoría leninista, el pensador marxista trabajó durante los años de encarcelamiento en la Italia fascista sobre la disputa de la hegemonía a las clases dominantes desde la subordinación y con el que traza un “correlato conceptual de la alienación en el terreno superestructural” que se concibe como “el equivalente socio-político en el plano de la dominación de lo que ésta indica en el plano socio-económico: el despojo relativo de la calidad subjetiva por medio de la subordinación” (Modonesi, 2012, p. 2). Los dos elementos claves de la teoría de Gramsci acerca de lo subalterno —el teórico italiano nunca llegó a utilizar el sustantivo *subalternidad*— se refieren a la “expresión de la experiencia y la condición subjetiva del subordinado, determinada por una

relación de dominación -en términos gramscianos, de hegemonía- y un bosquejo de una teoría de la subalternidad” (p. 4). La relación antagónica entre dominación y subalternidad en el pensamiento de Gramsci queda trazada en la nota *Historia de la clase dominante e historia de las clases subalternas* de los *Cuadernos de la cárcel*, entendiendo a los grupos subalternos o clases subalternas como aquellos sometidos a dominación en el contexto de la hegemonía y que se caracterizan por la asimilación de su subordinación impuesta de manera no violenta y por los valores “propuestos por los que dominan o conducen moral e intelectualmente el proceso histórico” (p. 5).

La teoría política de Gramsci se convierte en referencia para el grupo de Estudios Subalternos de la India, tomando del pensador italiano los seis puntos (Tenti, 2012) para el estudio de las clases subalternas recogidos en el sexto volumen de *Cuadernos de la cárcel*:

1). La formación objetiva de los grupos sociales subalternos por el desarrollo las transformaciones que se producen en el mundo de la producción económica, su difusión cuantitativa y su origen a partir de grupos sociales preexistentes; 2) su adhesión activa o pasiva a las formaciones políticas dominantes, los intentos de influir en los programas de estas formaciones para imponer reivindicaciones propias y sus consecuencias; 3) el nacimiento de partidos nuevos de los grupos dominantes para mantener el consentimiento y el control de los grupos subalternos; 4) las formaciones propias de los grupos subalternos para reivindicaciones de carácter reducido y parcial; 5) las nuevas formaciones que afirmen la autonomía de los grupos subalternos, pero dentro de los viejos marcos; 6) las formaciones que afirmen la autonomía integral (Gramsci, 2007 [1931], pp. 491-492).

La investigadora feminista Karina Bidaseca observa que el colectivo de intelectuales indios adopta la categoría del subalterno tanto en su “significación política, económica y cultural, como en su rango inferior, como agentes cuya voz omitida o hablada (la del subalterno) pueda ser recuperada en los textos históricos” (Bidaseca, 2010, p. 34). Es en términos políticos e intelectuales en los que el escritor de origen palestino Edward Said –a cuya obra *Orientalismo* (2008) se atribuye el origen de los estudios postcoloniales- piensa el concepto de subalterno: “la palabra subalterno indicaría la dinámica histórica, social y cultural entre la clase hegemónica y el conjunto de personas que, por medios tanto coercitivos como, sobre todo, ideológicos, se somete a ella” (Vega, 2003, cit. Bidaseca, 2010, p. 34). Por su parte, Ranajit Guha identifica la subalternidad como un atributo general de la subordinación caracterizada por una relación antagónica respecto a la dominación: “nosotros reconocemos,

por supuesto, que la subordinación no puede ser comprendida excepto como uno de los términos constitutivos de una relación binaria de la cual el otro término es la dominación” (1988, p. 35) y que se da en cualquiera de las experiencias en las que pudieran existir situaciones de dominio y discriminación, es decir, en términos de clase, casta, género, oficio, o de cualquier otra manera.

Uno de los principales debates en el marco de los *Subaltern Studies* y en relación al subalterno como sujeto político, se dirigía a determinar, como explica Chakrabarty, “si el subalterno se hacía político con el tiempo (a través de una especie de proceso pedagógico) o si la figura del subalterno era constitutivamente política” (2008, p. 152) lo que implicaría, por tanto, superar el desarrollismo etapista del pensamiento europeo, incluido el de Marx, y lograr el autogobierno sin más dilación. Para comprender el calado de estas reflexiones es necesario situar el contexto en el que se estaba produciendo este debate. Por una parte, la independencia de la India se había realizado formalmente en 1947, después de casi un siglo de luchas y revoluciones, pero, dos décadas después de la salida del ejército británico, las relaciones de poder continuaban fuertemente jerarquizadas y determinadas por la colonización, una dominación que se había extendido de manera simbólica a las narraciones y la literatura sobre la independencia del país. Por otro lado, en el contexto internacional de la década de los setenta, la presencia de la Unión Soviética y el maoísmo constituían más que una referencia en los procesos emancipatorios de los ahora países subdesarrollados que se preguntaban por el sujeto revolucionario que en los países industrializados se identificaba con el sujeto proletario. El pensamiento marxista, impregnado de fuertes tintes eurocéntricos, había teorizado acerca de un sujeto revolucionario para el interior de Europa, pero no dedicó la misma atención a las colonias. ¿Había que esperar entonces a que los países colonizados vivieran una revolución industrial para contar con un sujeto revolucionario?, ¿quién podría liderar los procesos emancipatorios: la clase campesina, las castas inferiorizadas de la India, los *damnés de la terre* de Frantz Fanon?, ¿y quién era en ese momento el subalterno, aquel que había sido silenciado, no escuchado, no representado? Chakrabarty reflexiona acerca de los debates del grupo en ese momento y apuesta por pensar las categorías propias más allá del pensamiento europeo: “Hay un sujeto de masas ahí. Pero sólo es posible aprehenderlo abordando conscientemente los límites del pensamiento europeo” (2008, p. 158).

Una de las autoras más relevantes del Grupo de Estudios Subalternos es la pensadora feminista Gayatri Spivak, quien defiende la heterogeneidad del sujeto subalterno y niega la conciencia de colectividad unitaria de la clase subalterna y de los grupos oprimidos. En su célebre texto “¿Puede hablar el subalterno?” (2003) [1988], Spivak se pregunta por la representación en el discurso occidental del sujeto del “tercer mundo” (*sic*) y profundiza sobre la ausencia de la identificación de la diferencia sexual en el subalterno, ya de por sí invisibilizado, lo que supone una crítica a la narrativa colonial, pero también al interior de la producción intelectual del grupo. Afirma Spivak:

Dentro del itinerario suprimido del sujeto subalterno, la pista de la diferencia sexual está doblemente suprimida (...) Si en el contexto de la producción colonial el subalterno no tiene historia y no puede hablar, el subalterno como femenino está aún más profundamente en tinieblas (Spivak, 2003, p. 328).

Spivak toma como referencia en su análisis la práctica de la autoinmolación de las viudas en la India para reflexionar acerca de las posturas “salvacionistas” representadas tanto por hombres blancos como por mujeres occidentales y que, asumiendo las distancias histórica y simbólica, nos sugieren determinadas conductas paternalistas-coloniales que continúan presentes en los discursos del feminismo occidental blanco burgués hacia las mujeres árabes o indígenas. Spivak describe el ritual de las viudas y la prohibición de esta práctica por parte de la élite británica, empleando en su texto la frase “Hombres blancos salvando mujeres cafés de hombres cafés” que será referenciada en abundante literatura crítica feminista:

La viuda hindú asciende a la pira del esposo muerto y se inmola a sí misma sobre ella. Este es el sacrificio de la viuda (...) El rito no era practicado universalmente y no tenía una fijación de casta o de clase. La abolición de este rito por los británicos ha sido entendida como un caso de “Hombres blancos salvando mujeres cafés de hombres cafés”. Las mujeres blancas –desde los registros misioneros británicos del siglo diecinueve hasta Mary Daly– no han producido una interpretación alternativa. Contra esto está el argumento indio nativo, una parodia de la nostalgia por los orígenes perdidos: “Las mujeres realmente deseaban morir” (Spivak, 2003, p. 328).

¿Deseaban morir realmente? ¿Se trataba de un acto insurgente, de rebelión contra la prohibición colonial? En todo caso, no es la mujer subalterna la que habla: otros hablan por ella. Pero, además, Spivak es escéptica con la posibilidad de que el subalterno pueda hablar.

Más bien, no es posible recuperar su voz porque esta ha sido eliminada de la historiografía oficial que solo ha registrado las voces de los “informantes nativos”, las élites, más no las de las clases subalternas, especialmente, las de las mujeres.

Spivak relata en su texto la historia de Bhuvaneswari Bhaduri, una joven de menos de diecisiete años que en 1926 se ahorcó en el apartamento paterno en la ciudad de Calcuta. La posibilidad de un embarazo ilícito, que hubiera podido motivar la decisión de la joven, fue descartado al conocer que la chica estaba menstruando en el momento de su muerte. Diez años después de que ocurrieran los hechos, se conoció que Bhuvaneswari pertenecía a un grupo armado que exigía la independencia de la India. Al no verse capaz de realizar una ejecución que le había sido encomendada, decidió suicidarse y esperó a la llegada de la menstruación para eliminar las sospechas de una pasión ilegítima que hubiera justificado su muerte. La pensadora india realiza una relectura de este relato para plantear que el hecho de cometer el suicidio durante la menstruación es un acto de “inversión de la prohibición” del derecho de las viudas menstruantes a inmolarse, ya que la “viuda impura debía esperar, públicamente, hasta el baño purificador del cuarto día, cuando ella ya no está menstruando, para reclamar su dudoso privilegio” (p. 361). Sin embargo, esta no fue la lectura realizada en la época, en la que se atribuyó el suicidio a un delirio de la joven, ni tampoco el mensaje interpretado por las mujeres descendientes de la familia de Bhuvaneswari que Spivak pudo localizar. Para la autora,

el suicidio de Bhuvaneswari Bhaduri es una reescritura no enfática, *ad hoc*, subalterna del texto social del *sati* tanto como el recuento hegemónico de la resplandeciente, luchadora y familiar Durga³. Las emergentes posibilidades discrepantes de esa relación hegemónica de la madre luchadora están bien documentadas y son popularmente bien recordadas por medio del discurso de los líderes masculinos participantes en el movimiento independentista. El subalterno como femenino no puede ser escuchado o leído (p. 361).

Las reflexiones de Spivak han sido objeto de análisis desde que el artículo se publicara por primera vez, hace casi treinta años. La transcendencia del texto no impide olvidar que, tanto Spivak como el resto de autores del Grupo de Estudios Subalternos, ubican su producción intelectual en el contexto postcolonial de la India donde prevalecía un sistema de castas que jerarquizaba fuertemente a la sociedad. Cabe cuestionarse entonces: ¿Tiene hoy

³ En la mitología hindú, “buena esposa” es una de las manifestaciones de la diosa Durga.

validez la teorización acerca de la subalternidad? Preguntada por su artículo referencial veinte años después de ser escrito, la autora plantea que, en realidad, cuando escribía el texto acerca del habla del subalterno, ella sí sabía que el subalterno podía hablar, pero era su propia condición de subalternidad la que le impedía ser escuchado. Mientras el subalterno lo sea, no dispondrá de espacios para que su voz sea escuchada. La lucha entonces, debe dirigirse a la desaparición de la propia subalternidad:

Era evidente que lo que yo quería decir es que no pueden hablar en el sentido de que no son escuchados, de que su discurso no está sancionado ni validado por la institución. Hoy digo que la palabra subalterno trata de una situación en la que alguien está apartado de cualquier línea de movilidad social. Diría, asimismo, que la subalternidad constituye un espacio de diferencia no homogéneo, que no es generalizable, que no configura una posición de identidad, lo cual hace imposible la formación de una base de acción política. La mujer, el hombre, los niños que permanecen en ciertos países africanos, que ni siquiera pueden pensar en atravesar el mar para llegar a Europa, condenados a muerte por falta de alimentos y medicinas, esos son los subalternos. Por supuesto, hay más clases de subalternos⁴.

En textos más recientes, Spivak traslada la construcción del sujeto subalterno en las naciones postcoloniales a la globalización contemporánea y a la división internacional del trabajo. Es en este contexto más contemporáneo, donde se diluyen las fronteras entre lo global y local y la mano de obra femenina se convierte en el pilar del comercio mundial en el que aparecen las “nuevas subalternas”, identificadas como las mujeres del subproletariado urbano. La autora retoma la inquietud sobre el habla de estas mujeres para afirmar que “encarar” al grupo de las nuevas subalternas supone, además de representarlas globalmente, “aprender a representarnos a nosotros mismos”, cuestionando “la existencia implícita, planteada por aquellos intelectuales que eligen el sujeto de opresión «dotado naturalmente de habla», de que este sujeto nos llegue a través de una historia que es un relato condensado del modo de producción (Spivak, 2105, p. 273).

Las nuevas subalternas de las que habla Spivak no son mujeres *colonizadas* en la acepción del término como súbditos de un imperio o metrópoli. Son sujetos políticos descolonizados, pero aún no se oyen sus voces. Karina Bidaseca reflexiona en este sentido: “el subalterno no necesariamente es un sujeto colonizado, excepto cuando es silenciado. El silenciamiento del

⁴ Asensi, M. (1 de marzo de 2006). Entrevista a Gayatri Spivak: “Ser socialista sin ser marxista es una quimera”. *La Vanguardia*, p. 3.

subalterno es, según mi tesis, otras de las formas que adoptaron el colonialismo y, contemporáneamente, la colonialidad” (2010, p. 36). Las subalternas, entonces, sí pueden hablar, pero aún no consiguen el espacio para ser escuchadas.

1.2. Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericano

La propuesta académica del Grupo de Estudios Subalternos de la India logró notoriedad en otras áreas geográficas del mundo. Influidos por el colectivo fundado por Guha en la década de los ochenta, se crea en 1992 el Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericano, conformado por investigadores e investigadoras del ámbito académico de los estudios latinoamericanos y cuya obra quedó recogida en las antologías *The Latin American Subaltern. Studies Reader* (2001) y *Convergencia de tiempos. Estudios subalternos / contextos latinoamericanos* (2001). John Beverly, Ileana Rodríguez, Robert Carr, José Rabasa, Patricia Seed y Javier San Ginés conformaron inicialmente un grupo que se mantuvo activo prácticamente durante una década, hasta su disolución formal en 2002.

El colectivo se presentó con la publicación del “Manifiesto inaugural” en 1995⁵, una época de cambios globales que invitaban a repensar paradigmas:

[E]l actual desmantelamiento de los regímenes autoritarios en Latinoamérica, el final del comunismo y el consecuente desplazamiento de proyectos revolucionarios, los procesos de redemocratización, las nuevas dinámicas creadas por el efecto de los mass media y el nuevo orden económico transnacional: todos estos son procesos que invitan a buscar nuevas formas de pensar y de actuar políticamente (...) La tendencia general hacia la democratización otorga prioridad a una reconceptualización del pluralismo y de las condiciones de subalternidad al interior de sociedades plurales.

El concepto del subalterno en los términos planteados por el grupo sudasiático ya había sido tomado en cuenta por el grupo latinoamericano, aunque en otros términos, desde la década de los sesenta. Para este grupo, el “problema del subalterno” debía ser abordado desde la reconceptualización entre “el estado, la nación y el «pueblo» que han inspirado y dado forma a los Estudios Latinoamericanos (y a la Latinoamérica misma): las revoluciones

⁵ Publicado inicialmente en la revista *Boundary 2*, Vol. 20, n° 3 y reimpresso en *The Posmodernism Debate in Latin America* (Beverly, J., Aronna, M., Oviedo, J., 1995).

mexicana, cubana y nicaragüense”⁶. A partir de esas emergencias populares en el siglo XX, el colectivo reconceptualiza la subalternidad en tres grandes etapas, desde 1960 hasta el momento en el que se publica el manifiesto:

1) Etapa primera: 1960-1968. Se toma la revolución mexicana como una desviación con respecto al “modelo blanco, patriarcal, oligárquico y eurocéntrico de desarrollo” que habían seguido las naciones gobernadas por blancos criollos, ya que los indios y mestizos formaron parte del levantamiento popular. No obstante, las clases altas mestizas lograron la “resubalternización” del sujeto indígena convertido en “el artefacto «cultural» vinculado al nuevo aparato estatal”. En esta etapa se incluye a la revolución cubana como una “recuperación parcial del impulso hacia el subalterno” en cuyo contexto se cuestionó la primacía de los paradigmas eurocéntricos y convirtió al “concepto del pueblo como «masa trabajadora» en el nuevo centro de la representación”. Con todo, el sujeto de clase trabajadora se unifica y se pierde la representación de la diversidad étnica, racial, sexual u opositora al estado revolucionario.

2) Segunda etapa: 1968-1979. Inicia con la crisis del modelo cubano, marcado por la pérdida de focos guerrilleros y por la falta de apoyo de las masas a estos proyectos de acción revolucionaria. Los partidos social-demócratas son desplazados por la emergencia del estudiantado como actor político. En el continente aparecen nuevas prácticas culturales vinculadas a las insurrecciones –nueva trova- y a la contracultura – reggae y rock; y nuevas formas de representación, como las formas documentales o testimoniales, desplazan a los novelistas del *boom* y sustituyen el “hablar por” América Latina por los textos en los que los sujetos subalternos representados se convierten en parte misma de la construcción textual, de “pequeñas historias” producidas “por mujeres, lumpen, homosexuales y prisioneros políticos, generándose en este proceso la pregunta de quién representa a quién”.

3) Tercera etapa: años ochenta. La revolución nicaragüense y la teología de la liberación se convierten en “fuentes primarias” de referencia. Desde el feminismo, los estudios negros y chicanos en los Estados Unidos se cuestionan las formas establecidas de la

⁶ En la edición de 2004 de *Subalternidad y representación*, publicada por primera vez en 1999, John Beverly (2004) reconoce que el libro “tiene su origen en una correspondiente derrota (...) la derrota del sandinismo en las elecciones de 1990 en Nicaragua”.

“cultura alta” y proponen una visión antropológica de la cultura como “experiencia vivida”. Los latinoamericanistas, en consonancia con proyectos como los del Grupo de Estudios Subalternos o el Centro de Estudios Culturales en Birmingham critican la persistencia de sistemas coloniales o neocoloniales de representación en América Latina. El desarrollo tecnológico permite la circulación de nuevas prácticas culturales que anteriormente pertenecían al mundo colonial.

El manifiesto concluye esta caracterización con dos observaciones entre los Estudios Latinoamericanos y “el problema de la subalternidad”. Por un lado, el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos no agota el campo de los estudios culturales latinoamericanos, mucho más amplio; y por otro, y como producto de procesos migratorios, el significante “Latinoamérica” no debe ser concebido solo como territorio, sino que se convierte en el término que hace referencia a “un conjunto de fuerzas sociales *al interior* de los Estados Unidos”, convertido en unas de las primeras naciones del mundo de habla hispana.

En su manifiesto inaugural, el grupo problematiza acerca de la construcción de la subalternidad en el marco de los estados-nación que se habían conformado en América Latina, como producto de la modernidad colonial, como se verá más adelante. Los autores sostienen que las configuraciones tradicionales de la democracia y el estado-nación impidieron a las clases sociales subalternas tomar “parte activa en los procesos políticos y en la constitución del saber académico, sin reconocer sus contribuciones potenciales como capital humano (excepto para explotarlo)”. Además, señalan a las élites de la burguesía nacional como responsables de la creación de la ideología y realidad del nacionalismo y le atribuyen una “forma de mirar las cosas” que se ubica “en el punto de intersección creado entre el antiguo poder colonial y el futuro sistema poscolonial del estado-nación, en donde ellas ocuparían un papel hegemónico”. La ideología construida por las élites dejó fuera de la historiografía oficial, al igual que en el caso de la India, a unas clases subalternas que, tanto allí como aquí, no son representadas, no tienen espacio de enunciación y, recordando a Spivak, no porque no puedan hablar, sino porque “si el subalterno pudiera hablar de una forma que realmente nos *causara problemas*, de una forma que nos hiciera sentir compelidos a escuchar, no sería subalterno” (Beverly, 2004, p. 104). La nación a la que hace referencia el grupo se caracteriza como un espacio dual construido sobre dicotomías estructurales: “élites metropolitanas/élites criollas; élites criollas/grupos subalternos” y también “múltiples

fracturas de lengua, raza, etnia, género, clase, y las tensiones resultantes entre asimilación (debilitamiento de las diferencias étnicas, homogenización) y confrontación (resistencia pasiva, insurgencia, manifestaciones de protesta, terrorismo)”.

En la tarea de identificar al sujeto subalterno en el contexto latinoamericano, el colectivo considera al subalterno no como “una sola cosa”, si no como un “sujeto mutante y migrante”, y se distancia del marxismo clásico en la relación entre masa de población trabajadora y subjetividad social: “Aún concordando básicamente con el concepto general del subalterno como masa de la población trabajadora y de los estratos intermedios (...) Necesitamos acceder al vasto y siempre cambiante espectro de las masas: campesinos, proletarios, sector formal e informal, subempleados, vendedores ambulantes, gentes al margen de la economía del dinero, lumpen y ex-lumpen de todo tipo, niños, desamparados, etc.”. La propuesta, afirman, no implica nuevos métodos de estudio sobre el subalterno, “sino de construir nuevas relaciones entre nosotros y aquellos seres humanos que tomamos como objeto de estudio”.

En la edición de 2004 de *Subalternidad y Representación*, John Beverly dirige unas páginas “al lector latinoamericano” en las que reflexiona, cinco años después de que el libro fuera publicado por primera vez, sobre el contexto del continente y sus relaciones con Estados Unidos, donde él mismo reside. En el marco de una emergente globalización y de hegemonía de estadounidense, Beverly propone una redefinición de América Latina que requiere “una intencionalidad política y cultural que nace propiamente de los “otros”, es decir, de lo subalterno” (Beverly, 2004, p. 17). Esta nueva conceptualización de América Latina debe ser articulada desde lo subalterno y tener en cuenta una serie de elementos que el autor sugiere: la originalidad teórica de lo producido por los movimientos sociales latinoamericanos; la superación de las formas de territoriales que van más allá de la nación oficial; el reconocimiento del agro, el campesinado y la fuerza de trabajo rural como base esencial del continente; la supervivencia y resurgimiento de los pueblos indígenas con sus formas lingüísticas, culturales y económicas, y el papel de éstas como elemento constitutivo de la identidad de esas naciones; la lucha contra el racismo, la plena incorporación de la población afro-latina, mulata y mestiza; la lucha contra el machismo y la misoginia; y la redefinición de la nación en los conceptos de estado “multinacional y multicultural”, que Beverly toma de Otto Bauer.

Esta nueva conceptualización de América Latina demuestra que el proyecto está interesado en la intervención sobre unas relaciones de dominación y subordinación que, teniendo su origen en un proceso histórico concreto, continúan produciéndose en la actualidad. En este sentido, plantea Beverly:

Los estudios subalternos no son solo una forma de pensar sobre un “otro” colonial o postcolonial (...). Pero aun en *esa* Latinoamérica (como en la misma Europa) todavía aparecen, verbigracia: el problema del machismo y la continua subordinación de la mujer; el crecimiento del sub-proletariado y la pauperización de sectores de los estratos medios; las continuas, y continuamente diferidas, reivindicaciones por la supervivencia de los pueblos indígenas; la persistencia de racismo y sexismo en todos los niveles de la sociedad; la discriminación en contra y la represión de las minorías sexuales; el problema de las poblaciones diaspóricas e inmigrantes; la arbitraria criminalización de grandes sectores de la población por parte del Estado (Beverly, 2004, pp. 44-45).

La caracterización del problema del subalterno en América Latina que realiza el grupo aporta diferentes elementos que se comparten en esta investigación. Por una parte, la identificación de las problemáticas descritas en un contexto postcolonial –más adelante debatiremos acerca de ese “post”- en las que se reproducen unas relaciones de dominación y de subalternidad, de acuerdo a la lógica de relaciones antagónicas planteada por Guha. Por otra parte, la problematización de las tensiones entre estado-nación y subalternidad que, actualmente, no terminan de resolverse, y que siguen siendo un elemento constitutivo de la “otredad” subalterna. El manifiesto del Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericano se publicó en una década de emergencia indígena que tuvo una de sus mayores demostraciones de fuerza en los levantamientos producidos en Ecuador con los que se lograron derribar a varios gobiernos de corte neoliberal. Para el caso del país andino, las luchas del movimiento indígena lograron el reconocimiento en la Constitución de 1998 del carácter “pluricultural y multiétnico”⁷ del Estado, dos conceptos de tendencia liberal que en ese momento estaban en boga, pero que posteriormente fueron criticados por corrientes que veían en esos términos la institucionalización de una diversidad que escondía la hegemonía de la cultura blanca criolla y la jerarquización y subalternización de los pueblos y nacionalidades indígenas y afros. Posteriormente, la victoria de Rafael Correa en las elecciones de 2008 supuso la apertura de

⁷ “El Ecuador es un estado social de derecho, soberano, unitario, independiente, democrático, pluricultural y multiétnico. Su gobierno es republicano, presidencial, electivo, representativo, responsable, alternativo, participativo y de administración descentralizada”, artículo 1, Constitución de Ecuador, 1998.

un proceso constitucional en el que se reconoció a Ecuador como un “Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico” (artículo 1, Constitución de 2008), siendo lo *intercultural* y lo *plurinacional* dos demandas históricas con las que el movimiento indígena aspiraba lograr cambios reales para pueblos y nacionalidades, como, por ejemplo, el reconocimiento de la justicia indígena y la validación de las formas tradicionales de representación en los procesos electorales. Sin embargo, y a pesar de que los principios constitucionales les amparan, los movimientos indígenas consideran que el estado aún privilegia los intereses de la burguesía frente a las demandas de los pueblos ancestrales, siendo el caso de la explotación energética el que genera mayor conflicto en la actualidad⁸.

En ese intento de superación del “hablar por” el subalterno, tanto los estudios postcoloniales como los estudios culturales proponen la escucha de las clases subalternas a las que se expropió el poder de la auto-representación. En este sentido, Beverly toma de la teología de la liberación el concepto de “escuchar al pobre”, planteado por el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, para afirmar que,

como la teología de la liberación, los estudios subalternos implican no solo una nueva forma de concebir o hablar sobre los subalternos, son también la posibilidad de construir relaciones de solidaridad entre nosotros y los seres sociales que usamos como nuestro objeto de estudio (p. 69).

1.3. Pensamiento y giro decolonial

Los estudios postcoloniales se interesaron por la representación del sujeto subalterno en contextos de países que habían logrado la independencia, pero lo cierto es que la subalternidad del colonizado trascendió a la descolonización política de la metrópoli. Edward Said se refiere al proceso ocurrido en el contexto de la India, independizada formalmente del Imperio Británico hace setenta años, pero cuya descripción nos remite a la

⁸ Tornay Márquez, M.C. (2015). Jorge Herrera, presidente de la Confederación de Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador (CONAIE): La firma del Tratado de Libre Comercio con la Unión Europea atenta contra la paz y seguridad de nuestros pueblos. *Pueblos- Revista de Información y Debate. Edición digital*. <http://www.revistapueblos.org/?p=19577>

postcolonialidad de naciones que lograron la emancipación con más de un siglo de diferencia, como fue el caso de los territorios de América Latina:

Por lo tanto, “el colonizado” no era un grupo histórico que había ganado soberanía nacional y estaba, por consiguiente, desmilitarizado, sino una categoría que incluía a los habitantes de estados recién independizados así como otros sometidos en territorios vecinos, aún ocupados por europeos. El racismo se hizo presente como una fuerza decisiva con efectos asesinos en las feroces guerras coloniales y las políticas rígidas e inflexibles que las siguieron. La experiencia de ser colonizado, por tanto, tuvo una gran significación en regiones y pueblos cuyas experiencias como dependientes, subalternos y sometidos a Occidente no terminaron –para parafrasear a Fanon-, cuando el último policía blanco fue licenciado y la última bandera europea cayó. Haber sido colonizado se convirtió en un destino duradero, incluso de resultados totalmente injustos, sobre todo después de que se había logrado la independencia nacional. Pobreza, dependencia, subdesarrollo, diferentes patologías del poder y la corrupción junto con, obviamente, importantes logros en las guerras de liberación, la alfabetización y el desarrollo económico: esta mezcla de rasgos caracterizó a los pueblos colonizados que, por un lado, fueron libres, pero, por otro siguieron siendo víctimas de su pasado. Lejos de ser una categoría confinada a expresar servilismo y autocompasión, la de «colonizado» se ha expandido desde entonces considerablemente para incluir a mujeres, clases sojuzgadas y oprimidas, minorías nacionales e, incluso, subespecialidades académicas marginadas o aún no del todo marginalizadas (...). El estatus de los pueblos colonizados ha quedado fijado en zonas de dependencia y periferia, estigmatizado en la categoría de subdesarrollados, menos desarrollados, Estados en desarrollo, gobernados por un colonizador europeo, desarrollado o metropolitano (Said, 1994, pp. 25-26).

¿Cómo se sostiene la subalternidad del colonizado? ¿Cómo es posible que después de casi dos siglos de descolonización, de independencia de las metrópolis, pervivan las estructuras que sostienen el racismo, la exclusión, la discriminación⁹? Para abordar la prevalencia de las estructuras de poder colonial en los territorios de América Latina –esto es, las estructuras que construyen la subalternidad de las mujeres racializadas-, acudimos al

⁹ Algunos de los muchos ejemplos que evidencian la prevalencia de las estructuras de poder colonial en la actualidad: “Nancy Kasai se convertirá en la primera doctora quechua en Bolivia”, publicado en *LaRed21*. Fecha de publicación: 03/10/2014. <http://www.lr21.com.uy/mujeres/1197297-nancy-kasai-se-convertira-en-la-primera-doctora-quechua-en-bolivia> [20/02/2017]. “Los indígenas siguen siendo la población más pobre del país”, publicado en *Diario La Hora*, Ecuador. Fecha de publicación: 02/03/2017. http://lahora.com.ec/index.php/noticias/show/1102035236/-1/Los_ind%C3%ADgenas_siguen_siendo_la_poblaci%C3%B3n_m%C3%A1s_pobre_del_pa%C3%ADs.html#.WSb7dWjyIW

pensamiento decolonial como lugar de enunciación para analizar las relaciones desde un pensamiento heterárquico, es decir, entendiendo el sistema como una imbricación de estructuras complejas de poder que se influyen entre sí en procesos heterogéneos, múltiples y con diferentes temporalidades (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 18).

El pensamiento decolonial, también, giro decolonial, es una propuesta transdisciplinar del autodenominado “Programa de Investigación Modernidad/Colonialidad” donde coinciden autores y autoras de América Latina (Ciudad de México, Colombia, Puerto Rico, Perú) y de Estados Unidos (Duke, Berkeley) que plantean un pensamiento y un paradigma *otro* (Escobar, 2003, p. 53). Ese *otro* hace referencia a la ruptura de la línea de continuidad respecto las narrativas de las ciencias sociales modernas -incluidos los estudios postcoloniales- para proponer

una manera diferente del pensamiento, en contravía de las grandes narrativas modernistas –la cristiandad, el liberalismo y el marxismo– localizando su propio pensamiento en los bordes mismos de los sistemas de pensamiento e investigaciones hacia la posibilidad de modos de pensamiento no-eurocéntricos (Escobar, 2003, p. 54).

El pensamiento decolonial encuentra su genealogía en el pensamiento crítico latinoamericano, la Teología de la Liberación, los proyectos de liberación del continente – como la pedagogía, la filosofía y la comunicación-, la Teoría de la Dependencia y, por supuesto, las corrientes de estudio de la subalternidad. La tesis fundamental de los pensadores que coinciden en este proyecto es la identificación del origen de la modernidad-colonial en la conquista de América, a partir de la llegada de Cristóbal Colón en 1492, como fecha emblemática. El reconocimiento de este hecho conlleva una serie de implicaciones teóricas y políticas, ya que identifica la colonialidad y la trata transatlántica de esclavos como producto constitutivo del moderno sistema-mundo y, por tanto, del proyecto hegemónico y universalista de Europa. En palabras de Arturo Escobar, “La conquista y colonización de América es el momento formativo en la creación del Otro de Europa” (Escobar, 2003, p. 60).

Aunque el pensamiento decolonial entra en diálogo con los estudios subalternos y postcoloniales, existen diferentes perspectivas que, a juicio del sociólogo puertorriqueño Grosfoguel, “nos dejaron en claro la necesidad de descolonizar no sólo los Estudios

Subalternos, sino también los Estudios Poscoloniales” (2006, p. 20). Grosfoguel¹⁰ caracteriza tres aspectos fundamentales que separan los estudios postcoloniales del pensamiento decolonial y que implican una serie de consecuencias teóricas, políticas y epistemológicas. En primer lugar, la situación del origen de la colonialidad: mientras que la crítica decolonial lo fecha en el siglo XV, a partir de la llegada de Cristóbal Colón al territorio de lo que hoy se conoce como América, los académicos postcoloniales pueden situarlo, o bien en el siglo XVIII con la ocupación británica de la India, o en el siglo XIX, con la ocupación británica y francesa en Medio Oriente. Se trata este de un elemento clave diferenciador, ya que, a partir de esta genealogía, autores como Spivak o Said entienden la colonialidad y la modernidad como procesos simultáneos, pero no constitutivos el uno del otro, como plantea el pensamiento decolonial. Pero, además, situar el inicio de la colonialidad a partir de la experiencia británica o francesa en los territorios de Oriente, impide conectar esos procesos con los tres siglos anteriores de colonialidad en América Latina y, a su vez, con los trescientos años anteriores a la conquista de América en relación al proceso de Al-Andalus. Para Grosfoguel, estas conexiones sí son importantes porque van a dar claves fundamentales para el análisis. Por ejemplo, el trabajo coercitivo de las encomiendas se inicia en Al-Andalus y más tarde es *exportado* como forma de trabajo y vinculación al territorio de las poblaciones indias, o el debate entre De las Casas y Sepúlveda acerca de la *humanidad* de los pueblos colonizados que sostendrá las narrativas racistas en siglos posteriores.

La segunda diferencia que plantea el sociólogo es la ausencia de una crítica eurocéntrica en los discursos postcoloniales que basan su pensamiento fundamentalmente a partir de la obra cinco autores: Gramsci, Lacan, Foucault, Marx y Derrida. Y aunque se trata de autores que elaboran un pensamiento crítico, olvidan a los intelectuales que están produciendo conocimiento desde fuera de Europa, adoleciendo diversidad epistémica. Precisamente, Grosfoguel critica la ausencia de diversidad epistémica en los estudios postcoloniales, que siguen reproduciendo el canon del pensamiento de varones, blancos, europeos, para explicar procesos coloniales, obviando el conocimiento que se está produciendo desde los territorios de la colonia. Por tanto, son reproductores del racismo y sexismo epistémico que se trata de superar desde el pensamiento decolonial.

¹⁰ Conferencia “De la crítica poscolonial a la crítica descolonial: similitudes y diferencias entre las dos perspectivas”, Ramón Grosfoguel. Seminario Internacional Pensamiento Contemporáneo. Universidad del Cauca.

La propuesta del pensamiento decolonial aborda las relaciones de dominación instauradas en las colonias a partir del concepto de colonialidad del poder del sociólogo peruano Aníbal Quijano:

La colonialidad es 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 social cotidiana y a escala societal. Se origina y mundializa a partir de América (Quijano, 2000, p. 342).

La tesis de la invención de la clasificación racial es una de las aportaciones fundamentales realizadas por Quijano. De manera previa a la conquista existía lo que diferentes autores han dado a llamar un “proto-racismo” o un racismo vinculado a la pureza de la sangre, para el caso de la Península Ibérica, donde el estatus estaba ligado al linaje y a la descendencia de cristianos, frente a judíos y musulmanes que, aunque hubieran aceptado la conversión religiosa, estaban “contaminados” por su sangre impura. A partir de la invención de la raza y la jerarquía de poblaciones, se construyeron categorías binarias que confrontaban lo “europeo-no europeo”. Esta categorización e invención de la alteridad dio lugar a la aparición de identidades sociales que no habían tenido antecedentes en la historia y que implicó la reducción de la diversidad y complejidad de los pueblos sometidos. Por supuesto, la categoría “indio” es una categoría moderno-colonial a la que se dio el nombre del territorio al que Colón, equivocadamente, creía haber llegado. Pero, además, en el territorio que los pueblos kuna denominaban como Abya Yala¹¹ habitaban multitud de poblaciones y existía una diversidad étnica y cultural que quedó reducida a la categoría “indio”. Lo mismo ocurrió para las poblaciones víctimas de la trata trasatlántica, procedentes de diferentes territorios del continente africano, que quedaron reducidos a la categoría “negro”. Tanto “negro” como “indio” se convirtieron en la “otredad”, lo que *no* era lo “blanco” como paradigma de desarrollo. En este proceso, la modernidad y la racionalidad se asociaron de manera exclusiva a la categoría de lo europeo:

Con acuerdo a esa perspectiva, la modernidad y la racionalidad fueron imaginadas como experiencias y productos exclusivamente europeos. Desde ese punto de vista, las relaciones

¹¹ Abya Yala: “tierra en plena madurez o tierra de sangre vital”, término utilizado por los indígenas kuna del Noroccidente de Colombia y Panamá, que significa “Tierra en plena madurez”, “Tierra de sangre vital” y se utiliza desde el mundo indígena para nombrar a todo el continente de América” (López, 2004, p.4).

intersubjetivas y culturales entre Europa, es decir Europa Occidental, y el resto del mundo, fueron codificadas en un juego entero de nuevas categorías: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno. En suma, Europa y no-Europa. Incluso así, la única categoría con el debido honor de ser reconocida como el Otro de Europa u “Occidente”, fue “Oriente”. No los “indios” de América, tampoco los “negros” del África. Estos eran simplemente “primitivos”. Por debajo de esa codificación de las relaciones entre europeo / no-europeo, raza es, sin duda, la categoría básica (Quijano, 2000, p. 211).

Esta clasificación racial, el hecho de que el fenotipo blanco-europeo permanezca como modelo de belleza o que el canon de pensamiento hegemónico proceda de hombres blancos, demuestra que la clasificación racial constitutiva de la modernidad colonial, ha demostrado ser el “más eficaz y perdurable instrumento de dominación social universal”, en tanto que de este pasa a depender otro instrumento de dominación, el inter-sexual o de género, ya que “los pueblos conquistados y dominados fueron situados en una posición natural de inferioridad y, en consecuencia, también sus rasgos fenotípicos, así como sus descubrimientos mentales y culturales (Quijano, 2000, p. 204).

La invención de la raza, la clasificación racial y su justificación biológica permitió la articulación “de todas las formas históricas de control de trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial” (Quijano, 2000, p. 202), es decir, la construcción de la nueva división internacional del trabajo que conectó Europa, África y América a través de la esclavitud, con la blanquitud del colonizador en la cima de la pirámide.

Las estructuras de poder moderno-colonial fueron a su vez constitutivas de las estructuras de poder en las repúblicas independizadas de las metrópolis, con la burguesía criolla en la cúspide social. Esto fue tan así, que diferentes autores han teorizado acerca de un *colonialismo interno* que prevalece en contextos en los que Pablo González Casanova identifica la conservación del carácter dual de la sociedad –dualidad ciudad/campo- y relaciones similares a las existentes en la sociedad colonial, es decir, una estructura de relaciones sociales de dominio y explotación entre grupos culturales heterogéneos (2006, p. 197). En *Sociología de la explotación*, Casanova expone tres formas de colonialismo interno: monopolio y dependencia; relaciones de producción y discriminación; y cultura y niveles de vida (p. 200), que a su vez se componen de 37 subpuntos. De ellos, exponemos algunos de lo que consideramos que aún no han desaparecido, en este caso, de las zonas rurales de sierra

de los países andinos: discriminación social; discriminación lingüística; explotación del artesano; economía de subsistencia, mínimo nivel monetario y de capitalización; tierras de acentuada pobreza agrícola o de baja calidad (cuando están comunicadas) o impropias para la agricultura (sierras) o de buena calidad (aisladas); agricultura y ganadería deficientes; técnicas atrasadas de explotación (prehispánicas o coloniales); bajo nivel de productividad; niveles de vida inferiores al campesino ladino (salubridad, mortalidad, mortalidad infantil, analfabetismo, subalimentación, raquitismo); carencia de servicios (escuelas, hospitales, agua, electricidad); cultura mágico-religiosa y manipulación económica (economía de prestigio) y política (elecciones colectivas); fomento del alcoholismo.

1.3.1. Colonialidad del saber. Genocidios/epistemicidios y saberes inferiorizados

La crítica a la episteme eurocéntrica constitutiva de la estructura triangular de la colonialidad del ser, poder y saber, es uno de los elementos centrales de las tesis del programa Modernidad/Colonialidad y en el que nos interesa detenernos por las consecuencias de esta colonialidad en las relaciones de poder y subordinación. Para el pensamiento decolonial, la constitución de Europa como centro de poder hegemónico se sostuvo y constituyó a partir de la universalización de la experiencia local europea como paradigma de desarrollo y modernidad¹², un acontecimiento que hay que poner en relación con la colonialidad del ser y la clasificación jerárquica de poblaciones. Si el sujeto blanco occidental constituía el paradigma de modernidad y desarrollo, también lo eran sus conocimientos, saberes, epistemología y religión. Todo lo demás pertenecía a la *otredad* bárbara y salvaje.

El filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel ha dedicado parte de su obra a elaborar una crítica de la filosofía cartesiana sobre la que se construyó el pensamiento científico moderno basado en los ideales de la objetividad, neutralidad y distanciamiento del objeto del estudio. Dussel rechaza la supuesta neutralidad que caracteriza a la “indeterminación cuantitativa de toda *cualidad*¹³” (2008), ya que, en realidad, se trataba del punto de vista del varón, blanco, europeo. Santiago Castro-Gómez define los ideales cartesianos como la

¹² Para otro contexto, pero con validez en este caso, dice el sociólogo Pierre Bourdieu: “Lo típico de los dominadores es ser capaces de hacer que se reconozca como universal su manera de ser particular” (2012, p. 82).

¹³ Cursiva del autor.

“hybris de punto cero” (2007) para referirse a un modelo epistémico en el que “el observador observa el mundo desde una plataforma inobservada de observación, con el fin de generar una observación veraz y fuera de toda duda” (p. 83). La ciencia moderna se construye sobre el mito del punto cero de observación con el que pretende parecerse a Dios, por eso, dice Castro-Gómez, cae en la *hybris*, el pecado de la desmesura en la Antigua Grecia:

Cuando los mortales quieren ser como los dioses, pero sin tener capacidad de serlo, incurren en el pecado de la *hybris*, y esto es, más o menos, lo que ocurre con la ciencia occidental de la modernidad. De hecho, la *hybris* es el gran pecado de Occidente: pretender hacerse un punto de vista sobre todos los demás puntos de vista, pero sin que de ese punto de vista pueda tenerse un punto de vista (p. 83).

La filosofía cartesiana se erigió como modelo epistémico, como canon de pensamiento hegemónico a partir del siglo XVIII. A la vez que se imponía el pensamiento europeo, se inferiorizaban y desplazaban los conocimientos, saberes y epistemologías de los pueblos colonizados, en una estrategia de conquista que debe ser entendida a partir de la triangulación de la colonialidad de poder, del ser y del saber. Decimos una nueva estrategia de conquista porque, también a través de la violencia epistemológica, se logró imponer el privilegio del varón, blanco, europeo y cristiano en todos los aspectos de la vida y, a su vez, se logró legitimar la dominación de los pueblos colonizados e inferiorizados, que, a tenor de la discursividad colonial, se encontraba en etapa de subdesarrollo que sería resuelta con la misión civilizadora del imperio ocupante.

El posicionamiento hegemónico de los saberes europeos implicó la minorización de los saberes de los pueblos colonizados, pero también la desaparición de sus conocimientos como consecuencia de la violencia física o de la destrucción de saberes y registros. La desaparición de conocimientos asociada a la violencia sobre las poblaciones permite a Grosfoguel hablar de los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI¹⁴ para referirse al proceso sobre el que se construyó lo que denomina como el “racismo/sexismo epistémico” (Grosfoguel 2011, 2013) que continua manteniendo el privilegio epistémico y que funciona como “único canon de pensamiento de la universidad occidentalizada” en contraposición a la inferioridad epistémica de los saberes procedentes del mundo “no-

¹⁴ Grosfoguel toma el concepto de “largo siglo XVI” del historiador francés de Fernand Braudel para referirse al periodo entre 1450 y 1650, en el que se forma el sistema-mundo moderno, economía-mundo europea o economía-mundo capitalista, según la denominación dada por Immanuel Wallerstein (Grosfoguel, 2013, p. 33; Wallerstein, 2013).

Occidental” (2013, p. 35). Con estos cuatro genocidios/epistemicidios Grosfoguel hace referencia a: 1) la conquista de Al-Andalus y el genocidio/epistemicidio contra musulmanes; 2) el genocidio/epistemicidio contra pueblos indígenas en la conquista de los territorios de América; 3) el genocidio/epistemicidio contra las poblaciones africanas víctimas de la trata transatlántica; 4) el genocidio/epistemicidio contra las mujeres indoeuropeas, la caza de brujas que Silvia Federici (2015) ha investigado y conectado con la esclavitud en los territorios de América en el marco de la fase de transición del feudalismo al capitalismo temprano y que Grosfoguel vincula a su vez con los tres genocidios/epistemicidios anteriores.

Los genocidios/epistemicidios crearon “estructuras de poder y epistémicas raciales/patriarcales a escala mundial imbricadas en los procesos de acumulación capitalista” (Grosfoguel, 2013, p. 51) que privilegiaron el conocimiento del varón, blanco, occidental y que, a juicio de Grosfoguel o de Boaventura de Sousa (2007, 2010), determina que el canon de pensamiento hegemónico en las ciencias sociales –y en el resto de áreas del conocimiento– se haya construido a partir del conocimiento de varones procedentes de cinco países (Estados Unidos, Inglaterra, Francia, Alemania, Italia), de manera que las diferentes áreas de conocimiento a nivel global se están construyendo a partir de la experiencia socio-histórica local europea de estos autores (Grosfoguel, 2013, p. 34).

La imposición del canon de pensamiento occidental y la inferiorización de los saberes de los pueblos colonizados siguen teniendo hoy consecuencias sobre el despojo y el expolio de las poblaciones subalternizadas. Denuncia la escritora y activista india Vandana Shiva:

A través de las patentes, el conocimiento indígena es objeto de piratería ejercida en el nombre de la protección del conocimiento y la prevención de la piratería. El conocimiento de nuestros ancestros, de nuestros campesinos, acerca de las semillas ha sido reclamado y patentado como invención de las corporaciones de los Estados Unidos y de los científicos estadounidenses. La única razón por la que semejante situación puede funcionar es que por debajo de todo esto existe un sistema racista que dice que el conocimiento del Tercer Mundo y el conocimiento de la gente de color no es conocimiento. Cuando los hombres blancos con capital se llevan el conocimiento, repentinamente comienza la creatividad... Las patentes son una reinstauración del colonialismo, que ahora se llama globalización y libre comercio (Shiva, Gordon y Wing 2000, p. 32)

Vandana Shiva denuncia una biopiratería que también ha sido practicada en América Latina, pero igualmente identificamos conflictos provocados por la presencia de empresas extractivas que amenazan los territorios de pueblos y nacionalidades indígenas y en los que el poder utiliza su privilegio del saber para decir al *otro*, el inferiorizado, qué es lo que le conviene, y, en todo caso, si no logra convencerlo, también tiene el privilegio del uso de la fuerza. Esto es algo que hemos venido observando en los últimos años en Ecuador, a partir de la decisión del gobierno de Rafael Correa de autorizar la explotación petrolera del Bloque ITT (Ishpingo, Tambococha y Tiputini) en el Parque Nacional Yasuní. El seguimiento de los medios de comunicación y del programa televisivo *Enlace Ciudadano*, en el que el presidente intervenía semanalmente ante la población, permitió reconocer discursos contra las poblaciones que rechazan la explotación energética en los que de manera más o menos sutil se construía una imagen de pueblos opuestos al desarrollo, a la llegada de carreteras, hospitales, educación, sin tener en cuenta que esas poblaciones ya cuentan con otro tipo de salud y de educación en el interior de sus comunidades que, precisamente, se ven amenazadas por la extracción de petróleo y minerales en sus territorios. En todo caso, desde el poder blanco o mestizo siempre hay alguien que, en situación de conflicto, utiliza la autoridad y el prestigio del conocimiento occidental para legitimar e imponer sus intereses. Más adelante se verá cómo esta *colonización epistémica*, denunciada por los feminismos periféricos, también tiene consecuencias prácticas en la relación entre las mujeres blancas occidentales y las mujeres indígenas o musulmanas.

Como se ha señalado, las estructuras de poder coloniales han prevalecido a la descolonización política, a la independencia político-administrativa de las metrópolis. Es por esto que el proyecto del pensamiento decolonial apuesta y propone una segunda descolonización que permita la superación de estas estructuras que sostienen las relaciones de subordinación y dominación:

La primera descolonización (iniciada en el siglo XIX por las colonias españolas y seguida en el XX por las colonias inglesas y francesas) fue incompleta, ya que se limitó a la independencia jurídico-política de las periferias. En cambio, la segunda descolonización –a la cual nosotros aludimos con la categoría decolonialidad– tendrá que dirigirse a la heterarquía de las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género que la primera descolonización dejó intactas. Como resultado, el mundo de comienzos del siglo XXI necesita una decolonialidad que complemente la descolonización llevada a cabo en los siglos XIX y XX (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p.17).

1.3.2. La invención de la raza: la deshumanización en la zona del no ser

La tesis defendida por Aníbal Quijano sobre la invención de la raza como producto moderno-colonial basada en la clasificación y jerarquización de poblaciones sostuvo la división internacional del trabajo y justificó la explotación de los pueblos colonizados, que fueron despojados de su *humanidad*, vistos como salvajes y bárbaros, es decir, sumidos en estados de subdesarrollo que legitimaban la misión civilizadora del colonizador blanco. La idea de la inferiorización del *otro* a partir de determinados rasgos y características establecidos desde el poder ha estado presente a lo largo de la historia, pudiéndose observar una mutabilidad del concepto de acuerdo al contexto histórico y, también, de las necesidades de las élites dominantes para mantener sus privilegios.

De manera previa a la *modernidad*, la discriminación, la exclusión o el exterminio del *otro*, estaban relacionados con el culto a una determinada religión que, en el caso de España, por ejemplo, se asoció al linaje y a la pureza de la sangre de quienes profesaban la religión católica. Su objetivo no era otro que

garantizar que las jerarquías de clase, políticas y religiosas estuviesen ocupadas únicamente por “viejos cristianos”, quienes demostraban que lo eran cuando eran capaces de probar que “la sangre” o la historia de su linaje, de sus antepasados, había estado totalmente limpia de judíos o de moros por varias generaciones (Gall, 2014, p. 21).

Es a partir de la conquista y de la constitución de las relaciones modernas de producción en el marco del sistema-mundo, bajo la hegemonía de Europa como centro de poder mundial, cuando las prácticas discriminatorias, incluido el exterminio, se justifica a partir de la inferioridad biológica del *otro* (Moreno Feliú, 1994). En la misma línea de Quijano y de las tesis de la modernidad-colonial, Peter Wade ubica el concepto de raza moderno en el siglo XV, a partir de la identificación de elementos claves que componen el nuevo concepto de raza:

diferencias mentales-corporales o físico-morales entre categorías de personas; diferencias definidas en un contexto de dominación y explotación colonial y como parte de una jerarquía social y política; y diferencias entendidas como elementos de un complejo de herencia y medio ambiente (Wade, 2014, pp. 40-41).

No obstante, aun coincidiendo con Quijano y otros autores respecto a la idea de la raza como “el lado oscuro de la modernidad”, es decir, la opresión y la explotación a partir de un racismo “codificado por el color”, Wade sugiere tener en cuenta otros elementos como “cuerpo, naturaleza, sangre y herencia, además de entender ideas contemporáneas sobre el comportamiento, la moral, la virtud y el honor” (p. 41).

Rodolfo Stavenhagen contempla de tres tipos de racismos: racismo institucional – manifestado a través de la operación y funcionamiento de instituciones; racismo subjetivo, referido al de los prejuicios; y un racismo estructural, más profundo, que el autor caracteriza para el caso de México como un racismo que inicia en el momento de la conquista pero que “no se acabó con la independencia y en el México independiente, sino que, por el contrario se fortaleció y se hizo más agudo en el México republicano y aún postrevolucionario, porque está vinculado al poder político y económico” (2014, p. 231). La aportación de Stavenhagen sobre el racismo estructural en México coincide con las tesis decoloniales al situar el origen del racismo moderno en el momento de la conquista europea y su subsistencia como elementos estructural más allá de la independencia de las metrópolis.

La construcción de las narrativas racistas modernas debe ser contextualizada en el marco del debate *polémica de los naturales* de la Escuela de Salamanca entre los teólogos dominicos Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda, en el que trataban de determinar la condición de humanidad de los indios de las Américas con el objetivo de autorizar su esclavitud ante los ojos del Dios católico. En la España del siglo XV la humanidad de aquellas poblaciones se había puesto en cuestionamiento por tratarse de hombres sin religión, es decir, hombres sin alma ni humanidad, más próximos a los animales (Grosfoguel, 2013, p. 45), lo que permitiría que su esclavización no fuera pecado. El imperio español aceptó la tesis de Bartolomé de las Casas, quien defendía la humanidad de los indios, que sí tenían alma, pero que se encontraban en un estado de barbarie que autorizaba a los europeos a su cristianización (Ibíd., p. 47). En todo caso, Grosfoguel plantea que ambas tesis –sí tienen alma/no tienen alma- sostuvieron las narrativas racistas de los siguientes siglos: en el caso de Sepúlveda, el concepto de “pueblos sin alma” se biologiza y seculariza para hablar de “pueblos sin ADN humano” en una lógica racista biologicista; mientras que la idea de “primitivos a civilizar” de De las Casas se actualiza en el discurso racista cultural.

La reducción de las poblaciones a unas pocas categorías y la supremacía de la raza blanca en relación a las *otras*, conformaron las narrativas biologicistas en el contexto de la

Ilustración europea, en un momento de auge del racionalismo y científicidad que colaboraban a la universalidad de las narraciones de las ciencias producidas desde Europa. Tzvetan Todorov (2013) hace una genealogía de los discursos racistas a partir del siglo XVII, cuando se produce la división y organización jerárquica de la humanidad en tres grandes razas: la blanca, la amarilla y la negra. Las narrativas racistas del cientifismo moderno se apoyaron en dos postulados que Todorov define como “el determinismo integral y la sumisión de la ética a la ciencia” (p. 140). En este momento, la ciencia ya se había convertido en el elemento que justificaba la supremacía del varón blanco occidental, creando una jerarquía racista, pero también clasista¹⁵ y sexista, porque, recordemos, el discurso científico también amparó la construcción de la identidad femenina sumisa y obediente al varón ante la incapacidad biológica de la mujer para razonar.

Autores de la época como Renan, clasifican a negros de África, indígenas de Australia e indios de América como la *raza inferior*, que, además de estar conformadas por poblaciones primitivas, no eran “civilizables ni capaces de progresar”, ya que se trata de “pueblos consagrados a la inmovilidad” y definidos por “la eterna infancia de estas razas no perfectibles” (Renan en Todorov, 2013, pp. 112-113). La *raza intermedia* estaría compuesta por la raza amarilla: chinos y japoneses, tártaros y mongoles, susceptibles de ser civilizados, pero solo hasta cierto punto. La *raza superior* es la blanca, conformada por la raza aria y semita, caracterizadas por el rasgo de la belleza y por no haber conocido el estado salvaje: la civilización sería innata en ellos. Todorov cita el comentario de Buffon sobre las habilidades de cada raza, en este caso, respecto a la razón, que relacionamos con la construcción de la colonialidad epistémica que veíamos en el apartado anterior:

“En las razas primitivas e inferiores [...] se comprueba siempre una incapacidad más o menos grande para razonar”; en las razas superiores, por el contrario, “grandes invenciones en las artes, las ciencias y la industria [...], el vapor y la electricidad han salido de sus manos” (p. 135).

La clasificación racial de la humanidad en grandes grupos se realizó en base a las cualidades con las que la naturaleza, supuestamente, había dotado a cada una de ellas. Para Renan, la raza china era una raza de obreros; la negra, de trabajadores de la tierra; y la raza

¹⁵ Todorov cita a Le Bon: “Los estratos más bajos de las sociedades europeas, son homólogos de los seres primitivos”; “Bastaría [...] con hacer intervenir el tiempo, para ver a los estratos superiores de una población separados intelectualmente de los estratos inferiores por una distancia tan grande como la que separa al blanco del negro o, incluso, al negro del mono” (p. 139).

blanca, una raza de amos y soldados, es decir, aquella que por *naturaleza* contaba con las cualidades innatas para dirigir el mundo, mientras que las otras debían asumir su función instrumental en el marco del proyecto imperial al que estaban predestinados los pueblos europeos. Esta clasificación, menciona Todorov, dotó de “dignidad de la persona humana” (p. 137) de manera exclusiva a la raza blanca, de forma que la taxonomía que se institucionalizó en la época no solo estaba conformando la división internacional del trabajo, sino también separando a la población mundial a partir de una *humanidad* que va a ser un elemento central en el discurso de pensadores anticoloniales, como Frantz Fanon, y en las luchas de los movimientos civiles que llevaron a las calles el lema “Soy un hombre”, como eco del *Ain't I a Woman?* pronunciado en el discurso de la ex esclava Sojourner Truth que se verá en otra parte de este capítulo.

En el contexto de las luchas anticoloniales de la primera mitad del siglo XX coinciden intelectuales y políticos que van a denunciar el racismo estructural sobre el que se ha sostenido el proyecto imperialista-colonial y que determinará la construcción de la identidad de millones de personas a las que les ha sido negada, precisamente, la condición de *humanidad*. Uno de los autores que centra su obra en este aspecto es el psiquiatra antillano Frantz Fanon, autor de *Piel negra, máscaras blancas* (2009) [1952], *Sociología de una revolución* (1976) [1959] y de *Los condenados de la tierra* (1983) [1961], quien basa su teoría de racismo en la “falta de reconocimiento, reducción a objeto, vaciamiento del «otro» de toda substancia humana” (Mezzadra, 2014, p. 11).

La obra de Fanon está impregnada de su experiencia autobiográfica, primero como joven de un territorio colonizado por el imperio francés, Martinica; como combatiente de las Fuerzas de Liberación Francesas contra la Alemania nazi; y, en su última etapa, antes de su prematura muerte en 1961, como médico psiquiatra en Argelia, época en la que se vincula al Frente de Liberación Nacional de Argelia y a otras organizaciones anticolonialistas de África. Su pensamiento y reflexiones respecto a las luchas de liberación –hablamos de las décadas de los años cincuenta y sesenta del siglo XX- tuvo una gran repercusión entre los movimientos emancipatorios del mundo, aunque lo que nos interesa aquí es su teoría del racismo en tanto estructura que divide y separa lo *humano* de lo *no humano*. Fanon comienza su *Piel negra, máscaras blancas* con una frase en la que se expone la idea de la zona del no-ser, la *zona* que corresponde a quienes han sido estigmatizados por el color de su piel:

Aunque me exponga al resentimiento de mis hermanos de color, diré que el negro no es un hombre. Hay una zona de no-ser, una región extraordinariamente estéril y árida, una rampa esencialmente despojada, desde la que puede nacer un auténtico surgimiento (2009, p. 42).

La experiencia de Fanon es la de un negro antillano de clase media en un mundo de blancos. Las *máscaras blancas* son las estrategias que ve adoptar a otros negros –caribeños, pero también africanos- para sobrevivir en el mundo del colonizador. “El negro quiere ser blanco” (p. 44), “trataremos de descubrir las distintas posiciones que adopta el negro frente a la civilización blanca” (p. 45), entre ellas, el uso de la lengua del colonizador francés: “Hablar una lengua es asumir un mundo, una cultura. El antillano que quiere ser blanco lo será más cuanto más haya hecho suyo ese instrumento cultural que es la lengua” (p. 62). En su observación, Fanon identifica una jerarquización entre la propia población negra, entre los compatriotas ofendidos por senegaleses que tratan de pasar por antillanos, más cercanos al europeo, al blanco. Fanon supera esos prejuicios, se rebela contra la estrategia racista divisionista europea y defiende un internacionalismo humanista que comparte con el *poeta de la negritud*, Aimé Césaire:

El antisemitismo me afecta en plena carne, me amotino, una contestación horrible me hace palidecer, se me niega la posibilidad de ser un hombre. No puedo no solidarizarme con la suerte destinada a mi hermano. Cada uno de mis actos implica al hombre. Cada una de mis reticencias, cada una de mis cobardías manifiesta al hombre. Nos parece también oír a Césaire: «Cuando aprieto el botón de mi radio y oigo que en Estados Unidos los *negros* son linchados digo que nos han mentado: Hitler no ha muerto; cuando enciendo la radio y me entero de que hay judíos insultados, despreciados, pogromizados, digo que nos han mentado: Hitler no ha muerto; cuando, en fin, enciendo la radio y me entero de que en África el trabajo forzado está instituido, legalizado, digo que, verdaderamente, nos han mentado: Hitler no ha muerto». (Pp. 96-97).

En su labor como psiquiatra, Fanon tiene la oportunidad de atender a numerosos pacientes negros a los que diagnostica trastornos en los que está presente un “sentimiento de inferioridad”, que él interpreta en una dimensión colectiva, como producto del racismo estructural, y no como una patología de un individuo:

el negro no debe volver a encontrarse ante este dilema: blanquearse o desaparecer, sino que debe poder tomar consciencia de una posibilidad de existir; dicho aun de otra manera, si la sociedad le plantea dificultades a causa de su color, si yo constato en sus sueños la expresión

de un deseo inconsciente de cambiar de color, mi objetivo no será disuadirlo aconsejándole «guardar las distancias»; mi objetivo, por el contrario, será, una vez aclarados los móviles, ponerle en disposición de *elegir* la acción (o la pasividad) frente a la verdadera fuente de conflictos, es decir, frente a las estructuras sociales (p. 104).

En el capítulo titulado “La experiencia vivida del negro”, Fanon relata de manera autobiográfica su experiencia en la zona del no ser, en la que vive la objetivación del negro: “Yo llegaba al mundo deseoso de desvelar un sentido a las cosas, mi alma plena del deseo de comprender el origen del mundo y he aquí que me descubro objeto en medio de otros objetos” (p. 111); la construcción del *yo* a partir de la mirada del blanco: “Lenta construcción de mí yo en tanto que cuerpo en el seno de un mundo espacial y temporal, así parece ser el esquema. No se me impone, es más bien una estructuración definitiva del yo y del mundo” (p. 112); la constante mirada y el desprecio del otro “La vergüenza. La vergüenza y el desprecio de mí mismo. La náusea. Cuando se me quiere, se me dice que es a pesar de mi color. Cuando se me odia, se añade que no es por mi color” (p. 116); “Era odio. Yo era odiado, detestado, despreciado, no por el vecino de enfrente o un primo materno, sino por toda una raza” (p. 117); la inferiorización, “Porque el *negro* en Francia, en su país, se sentirá diferente de los demás. Se dice muy pronto: el *negro* se inferioriza. La verdad es que se le inferioriza” (p. 138), pero, ante todo, la conciencia y el deseo de ser *humano*: “Me descubro un día en el mundo y me reconozco un único derecho: el de exigir al otro un comportamiento humano” (p. 189). Continúa Fanon:

Yo, hombre de color, solo quiero una cosa:

Que nunca el instrumento domine al hombre. Que cese para siempre el sometimiento del hombre por el hombre. Es decir, de mí por otro. Que se me permita descubrir y querer al hombre, allí donde se encuentre.

El *negro* no es. No más que el blanco.

Los dos tienen que apartar las voces inhumanas, que fueron las de sus respectivos ancestros, a fin de que nazca una auténtica comunicación. Antes de comprometerse en la voz positiva, hay un esfuerzo de desalienación para la libertad. Un hombre, al principio de su existencia, está siempre congestionado, ahogado en la contingencia. La desgracia del hombre es haber sido niño. (p. 190)

En el pensamiento de Frantz Fanon se observa cómo la inferiorización, la objetivación y la invisibilización son los elementos que inducen a la *deshumanización* del sujeto racializado.

Al igual que él, otros autores también han profundizado en la idea de la invisibilización, la misma que realizan los medios de comunicación y la industria cultural respecto a la representación de mujeres y hombres negros, como se verá en el siguiente capítulo. En la literatura, el afroestadounidense Ralph Ellison llevaba la denuncia de la *no-mirada* del otro al título de su obra *El hombre invisible*, publicada en 1952 y en la que retrata la experiencia del hombre negro en una sociedad que literalmente, no lo ve:

Soy un hombre invisible (...) La invisibilidad a que me refiero halla su razón de ser en el especial modo de mirar de aquellos con quienes trato. Es el resultado de su mirada mental, de esa mirada con la que ven la realidad, mediante el auxilio de los ojos. No me quejo, ni tampoco protesto. A veces es una ventaja pasar sin ser visto, aunque por lo general ataca los nervios. Quienes padecen aquel defecto visual están tropezando constantemente conmigo. Y también ocurre que uno duda muy a menudo de su propia existencia. Uno se pregunta si, en realidad, no es más que un fantasma en la mente del prójimo, algo así como una imagen de pesadilla que el durmiente procura, con todas sus fuerzas, desvanecer. Cuando uno siente eso, comienza a devolver, impulsado por el resentimiento, los empujones que la gente le propina. Y séame permitido confesar que ésta es una actitud casi constante. Uno experimenta la dolorosa necesidad de convencerse a sí mismo de que existe, de veras, en el mundo real (2016, p. 15).

Más recientemente, el filósofo camerunés Achille Mbembe hace referencia en su *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo* (2016) al poder del colonizador para decidir sobre la existencia del *otro*: “En la colonia, el soberano es aquel que decide quién es visible y quién debe permanecer invisible” (...) “la raza no existe si no a través de ‘eso que no vemos’” (...) “el poder racial se expresa en aquel al que se decide no ver o no escuchar, jamás podría existir o hablar por sí mismo. En su última instancia, hay que hacerlo callar” (2016, p. 186). Además de caracterizar la construcción de la diferencia racial en el periodo colonial y en el *apartheid*, Mbembe trabaja sobre el concepto del *devenir-negro del mundo*, que remite a la actualización de las formas de racismo y exclusión en la fase actual de desarrollo neoliberal. Afirma el filósofo:

En primer lugar, los riesgos sistémicos a los cuales solo los esclavos negros fueron expuestos durante el primer capitalismo constituyen de ahora en adelante, si no la norma, cuanto menos el destino que amenaza a todas las humanidades *subalternas*¹⁶. En segundo lugar, esta universalización tendencial de la condición negra es simultánea a prácticas imperiales inéditas,

¹⁶ Cursiva mía.

que adoptan elementos tanto de las lógicas esclavistas de captura y de depredación, como de las lógicas coloniales de ocupación y de extracción, e inclusive lógicas de guerras civiles y de razias de épocas anteriores (2016, p. 30).

En este momento histórico, Mbembe identifica una mutabilidad del concepto de raza y una reactualización que afecta a la población *sobrante* del sistema:

Por primera vez en la historia de la humanidad, la palabra negro no remite solamente a la condición que se les impuso a las personas de origen africano durante el primer capitalismo – depredaciones de distinta índole, desposesión de todo poder de autodeterminación y, sobre todo, del futuro y del tiempo, esas dos matrices de lo posible-. Es esta nueva característica fungible, esta solubilidad, su institucionalización como nueva forma de existencia y su propagación al resto del planeta, lo que llamamos *el devenir-negro del mundo* (p. 32).

Consideramos que el análisis de los discursos racistas y xenófobos que se están produciendo y naturalizando en distintas partes del mundo dan la razón a Achille Mbembe en ese concepto del *devenir-negro*. De manera muy peligrosa, el *devenir-negro* se acompaña de los discursos racistas que llevan a cabo una estrategia de la reactualización de diferentes narrativas que en su momento sirvieron para justificar la discriminación y la exclusión, como el tópico del peligro y de la amenaza (p. 142) que alimentan el discurso del *peligro racial*. Coincidiendo con el filósofo camerunés, la “universalización tendencial de la condición negra” ya no es exclusiva de la negritud racializada, sino también de toda la población flotante, *subalterna*, situada a los márgenes de la hegemonía del sistema-mundo occidentalista cristiano-céntrico capitalista/patriarcal moderno/colonial (Grosfoguel, 2006).

En el momento en el que se escriben estas líneas, el presidente actual de Estados Unidos, Donald Trump, cumple su promesa electoral de iniciar la deportación de millones de personas inmigrantes que no tienen reconocido su estatus legal. Las medidas en contra de la migración y la publicidad realizada por el propio Trump han permitido visibilizar en los medios de comunicación del mundo el drama que viven millones de emigrantes, una amenaza que sufren desde hace años y que comenzó con las deportaciones masivas realizadas durante el mandato de Barack Obama. Estas acciones llevadas a cabo desde el poder –con diferentes partidos políticos- han tenido su correlato en la actualización del discurso racista en el que se identifica una homogeneización racial y la asociación de la raza al estatus legal. En Estados Unidos –desde hace décadas- el mexicano ha sido asociado a todo lo latino, y lo latino, a la

inmigración ilegal y el crimen, de manera que la sombra de sospecha del estatus administrativo de *no residente* también recae sobre las personas que han nacido en territorio estadounidense y, por tanto, su criminalización como sujetos delictivos.

La investigadora Suzanne Oboler utiliza el término “extraños desechables” para hablar de los latinos residentes, de manera legal o no, en Estados Unidos. El concepto de *extraños desechables* de Oboler encuentra puntos de unión con el *devenir-negro* de Mbembe, ya que replantea el “significado del “extranjero” en la dinámica del mundo moderno –como aquel que es necesario en términos económicos, pero no deseado, ya sea como ciudadano-votante en potencia y/o como futuro miembro de un movimiento obrero organizado” (Oboler, 2014, p. 79). Paradójicamente, estos *extraños desechables* adoptan en este momento la invisibilización y el ocultamiento como estrategia -“A veces es una ventaja pasar sin ser visto”, escribía Ellison-, para evitar los controles que pueden desencadenar su deportación y la consiguiente separación de la familia.

En la actualización del discurso racista, Oboler observa un rechazo a los procesos migratorios que “están alimentando una forma particularmente virulenta de racismo”, un “racismo enraizado en una xenofobia que juega hoy un papel fundamental en la redefinición de los propios términos de la pertenencia nacional y su expresión política en la ciudadanía” (p. 77). Las narrativas actuales sobre la migración –a la que se están viendo forzadas millones de personas en el mundo- “se ha utilizado para estigmatizar y marginalizar a grupos minoritarios enteros” (p. 78), una discriminación que nos recuerda al Fanon de la época colonial: “Yo era odiado, detestado, despreciado, no por el vecino de enfrente o un primo materno, sino por toda una raza”.

La mutabilidad del racismo se evidencia en la resignificación de los discursos acerca de la biologización de la raza por los autores de los siglos XVIII y XIX y que, de nuevo, supone una naturalización de la división internacional del trabajo, en este caso, adaptada al contexto nacional de los Estados. Oboler recuerda que, de manera independiente a su estatus jurídico, las personas de ascendencia mexicana siempre han sido percibidas y denigradas como una “raza de obreros”¹⁷ y, ahora, como “parte de una fuerza de trabajo temporal, transnacional y desechable más que un ciudadano portador de derechos” (p. 82), una percepción que se

¹⁷ En el capítulo dedicado a la representación de la subalternidad, veremos la influencia de los medios de comunicación en la creación del estereotipo del latino en Estados Unidos, coincidente con el imaginario colectivo instalado en la sociedad.

inscribe en el “racismo de sentido común” que Ian Haney López (2003) utiliza para otro contexto. En el momento actual, la mirada inquisidora recae sobre la población migrante latina, que conforma la mayor parte de los once millones de inmigrantes indocumentados residentes en Estados Unidos. Pero ese “racismo de sentido común” también lo vemos instalado en el imaginario sobre la población afroestadounidense, aquella que se liberó de la esclavitud hace ciento cincuenta años¹⁸ pero sobre la que sigue pesando la discriminación y la estigmatización. El Estado abolió la esclavitud, pero hoy, más del 50 por ciento de la población reclusa es negra y uno de cada tres hombres negros pasará en algún momento de sus vidas por cárceles de Estados Unidos, actualmente controladas por la denominada industria penitenciaria donde marcas como Microsoft o IBM fabrican sus productos¹⁹.

Las redadas, la violencia policial, la criminalización de la inmigración y las deportaciones masivas en Estados Unidos son un hecho demostrado y denunciado por organizaciones internacionales de derechos humanos, pero se trata de prácticas que también identificamos en Europa. Al igual que las generaciones de chicanos nacidas en territorio estadounidense, la exclusión de las segundas generaciones de inmigrantes procedentes, fundamentalmente de las ex colonias, es un hecho. Ciudadanos de segunda, extraños desechables o población sobrante o flotante, termina siendo la condición de la nueva subalternidad expulsada de sus países de origen:

Los estragos de la globalización, del desplazamiento, del carácter de desechables de seres humanos, traen a la luz el verdadero rostro de la “economía de la depredación” del neoliberalismo profundamente enraizados en la “sombra de la esclavitud” como nos recuerda acertadamente Saket Soni. Es una economía que se inclina a la eliminación no solo de los derechos laborales y humanos, sino también de los derechos civiles básicos, históricamente asociados con la ciudadanía (...) De hecho, en este contexto actual de racialización y explotación, la situación jurídica en particular de las personas de piel negra o morena no ofrece necesariamente ni la más mínima protección de último recurso (...) Y así, a pesar de que los afroamericanos no son percibidos como “extranjeros”, ellos, al igual que los latinos, son miembros de una sociedad que ya no espera que la ciudadanía garantice ni sus derechos, ni la integridad política de su comunidad (Oboler, 2014, p. 87).

¹⁸ A través de la Proclamación de Emancipación de 1863, que entraría en efecto dos años después, una vez finalizada la Guerra Civil.

¹⁹ *Enmienda XIII*, Ava DuVernay, 2016.

Gran parte de los episodios de violencia contra la población afrodescendiente son perpetrados de manera impune y, a menudo, con la complicidad de la población. La afrovenezolana Esther Pineda alerta de la existencia de formas solapadas de racismo, entre las que identifica el lenguaje, chistes, refranes, apodos, los gestos, la evitación, la duda, la sospecha, la ridiculización, la condescendencia, el cuestionamiento, la omisión, la invisibilización, la desatención, la desmoralización, la minimización, naturalizadas y cotidianizadas que se convierten en formas *sútiles* de racismo, capaces de pasar inadvertidas y lograr, de este modo, que la discriminación se realice con total impunidad (Pineda, 2017, p. 252).

2. La colonialidad de género: la *cara oculta* de la modernidad-colonial

Una de las aportaciones más valiosas de la propuesta del pensamiento decolonial es comprender el sistema-mundo como una imbricación de estructuras complejas de poder, que, como se vio anteriormente, componen una heterarquía de múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007). En esta red compleja de estructuras, el género es una categoría fundamental de opresión que quizá no haya sido suficientemente problematizada como parte de las estructuras de poder y dominación de la modernidad colonial. Efectivamente, el reconocimiento del género como una “invención” colonial, en los mismos términos que la raza, es el eje que articula el pensamiento feminista decolonial, que mantiene muchos elementos en común con los feminismos del tercer mundo²⁰ (Mohanty, 2008) o feminismos antirracistas, y que trata de visibilizar las experiencias de las mujeres sobre las que interactúan diferentes formas de discriminación, más allá del género.

En este apartado trataremos de identificar la construcción de la identidad femenina como un producto de la modernidad colonial en el contexto de la división internacional del trabajo que se sostuvo en la división sexual del trabajo y de la vida. Como plantea la tesis de Silvia Federici (2015), la nueva identidad femenina impuesta a partir de formas extremas de

²⁰ A lo largo del texto se emplean indistintamente los términos utilizados por las autoras de estas corrientes para denominar a estos feminismos: black feminist, feminismo negro, feminismos de color, feminismos antirracistas, feminismos del Tercer Mundo, feminismos postcoloniales y feminismos periféricos son algunos de ellos. En todo caso, se refieren al pensamiento crítico con los feminismos hegemónicos de “Occidente”, como plantea Chandra Talpade Mohanty (2008, p. 112).

violencia en territorio europeo está conectada con la esclavitud en los territorios colonizados durante la fase de acumulación primitiva del capitalismo como estrategia para la creación de reserva de mano de obra barata. Conectar la construcción de la identidad femenina con la crítica decolonial permite comprender la funcionalidad del rol de la nueva mujer en un determinado contexto histórico, ya que los valores de fragilidad y candidez asociados a la mujer blanca occidental no aplicaron sobre las mujeres racializadas de las colonias, a las que fue asignado un papel muy diferente. La identificación de la construcción de nuevas identidades femeninas de una manera situada y relacionada con otras formas de opresión conduce a una conexión entre las identidades de género como eje constituyente de la modernidad colonial y su representación en los *mass media* que, en este caso, se convierten en actualizadores y legitimadores de la colonialidad de género.

2.1. División sexual del trabajo y creación de la nueva identidad femenina

Los denominados Estudios de la Mujer se abrieron paso en las academias occidentales coincidiendo con la Segunda Ola del Feminismo que inicia en la década de los sesenta, de acuerdo a la tradición anglosajona, y que otras autoras como Celia Amorós (2005) y Amelia Varcárcel (2009) identifican como Tercera Ola²¹. La apertura de esta disciplina permitió la incorporación de la perspectiva de género a diferentes ramas del conocimiento y la publicación de investigaciones que tuvieron como objeto de estudio el análisis del género como categoría de dominación. Desde el feminismo académico occidental se situó el origen de la opresión como una consecuencia de la división sexual del trabajo y de la vida en el marco de la construcción de los Estados modernos europeos, es decir, en torno al contrato social sobre el que habían teorizado los filósofos de la Ilustración, como Jean-Jaques Rousseau, que en *El Contrato Social* (2004) describía un nuevo Estado y un concepto de ciudadanía con el hombre burgués como sujeto protagonista del sistema. Para que fuera posible este contrato social de hombres libres, ciudadanos trabajadores con derecho a participar en la esfera pública, tuvo que ser necesario lo que Carole Pateman identificó como un “contrato sexual” (Pateman, 2015) por el que las mujeres fueron excluidas del ámbito del trabajo, remunerado y realizado en la esfera pública, a la vez que se producía su

²¹ Para evitar confusiones, en este texto se utilizará el término de *Segunda Ola*, ya que la mayor parte de referencias utilizadas en este capítulo proceden de pensadoras feministas de la escuela anglosajona.

confinamiento al ámbito doméstico/privado y la subordinación a los hombres. No de manera casual, fue Rousseau el autor de *Emilio, o De la Educación* (2011), la obra en la que se describen los ideales femenino y masculino, es decir, el *deber ser* de las mujeres y de los hombres en los estados modernos que sustituyeron a los antiguos regímenes tras el triunfo burgués. Sofía es el personaje en el que Rousseau concentra las cualidades de la mujer *moderna*: posee un fuerte instinto maternal que esencializa el papel cuidador la mujer, pero a su vez, es irracional y se deja llevar por las pasiones, por tanto, no tiene la capacidad intelectual para tomar iniciativas por sí misma. Su autonomía está limitada a las decisiones menores en el ámbito doméstico que permitan mantener la armonía del hogar, pero su incapacidad biológica para actuar de manera responsable y racional justifican y legitiman su eterna dependencia del varón, primero, de la figura paterna y, luego, del esposo.

La asociación de la nueva mujer doméstica y su vinculación a la maternidad fue la temática central de las narrativas sociales que lograron posicionar los discursos de género hegemónicos contemporáneos. Myriam Brito sitúa la conformación de la *ficción doméstica* a partir del siglo XVIII, en parte, como reacción al feminismo de aquella época que se alzó contra las desigualdades entre hombres y mujeres. Esa ficción doméstica –de la que participan autores como Rousseau–, se conforma a partir de un grupo de discursos y prácticas discursivas que tratan de posicionar que todas las mujeres –sin importar su origen social– son seres domésticos, es decir, esposas, madres y amas de casa, y exalta las virtudes que supuestamente corresponden a la naturaleza femenina: sensibilidad, dulzura, modestia, obediencia y abnegación (Brito, 2016, p. 71). La autora valora la eficacia del discurso del modelo de mujer doméstica por su supervivencia como modelo hegemónico hasta la actualidad, su capacidad como referente en la conformación de las identidades de género y por tratarse de un elemento central para la justificación moderna de la subordinación femenina. Además, considera que los discursos que a lo largo de tres siglos han persuadido a la mujer sobre su rol como sujeto doméstico y dócil, forman parte de una estrategia de reacción a las demandas y luchas del feminismo.

Sobre la construcción de la identidad femenina dócil y el sometimiento de la mujer al rol reproductivo se ha teorizado desde diferentes ángulos, como el planteado por Brito acerca de la reacción a las demandas del feminismo. Sin embargo, consideramos que traer aquí la obra de Silvia Federici nos permite comprender la construcción de esa nueva identidad femenina en el marco de un proceso histórico que comienza unos siglos antes de la

construcción de los estados modernos como un producto de las revoluciones burguesas y que se conecta con el proceso colonial, de tal manera, que dará pie a seguir abordando la construcción de la identidad femenina en Occidente y la imbricación de género y raza en los territorios colonizados.

Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpos y acumulación originaria es la obra en la que Silvia Federici reescribe la historia del desarrollo del capitalismo a través de la perspectiva de las mujeres y del trabajo de reproducción que le fue impuesto a través de la violencia extrema. La obra de Federici sobre el exterminio de mujeres en territorio europeo adquiere una relevancia fundamental para comprender la construcción de la nueva identidad femenina en la etapa de transición del feudalismo al capitalismo temprano –unos siglos antes del contrato social aducido por Pateman-, en conexión con el inicio de la trata trasatlántica de esclavos y el expolio de América. Su tesis a este respecto se sintetiza en dos puntos:

La expropiación de los medios de subsistencia de los trabajadores europeos y la esclavización de los pueblos originarios de América y África en las minas y plantaciones del «Nuevo Mundo» no fueron los únicos medios para la formación y «acumulación» del proletariado mundial [ya que este proceso] requirió la transformación del cuerpo en una máquina de trabajo y el sometimiento de las mujeres que, tanto en Europa como en América, se logró por el exterminio de las «brujas» (Federici, 2015, p. 94).

La privatización de las tierras comunales en la Europa de la Edad Media fue un gran golpe para la autonomía y subsistencia de las mujeres. Además, cuando las relaciones monetarias se impusieron en la vida económica, las mujeres tuvieron mayor dificultad que los hombres para mantenerse y quedaron relegadas a un trabajo doméstico cada vez menos valorado, en tanto que el único trabajo considerado como “actividad creadora de valor” era aquel que se dirigía a la producción para el mercado (p. 116). Para Federici, la redistribución del trabajo realizada por el capital se sostuvo en una división sexual del trabajo que además de relegar a las mujeres al trabajo reproductivo, “aumentó su dependencia respecto de los hombres, permitiendo al Estado y los empleadores usar el salario masculino como instrumento para gobernar el trabajo de las mujeres” (Íbid) lo que, en definitiva, las sumió en la dependencia económica del salario masculino y las invisibilizó como trabajadoras. Es significativo recordar que la pérdida de poder de la mujer se dio en todas las esferas sociales: mientras que en el ámbito de la familia burguesa la propiedad privada daba al marido el poder sobre la esposa y los hijos, en el caso de las clases populares fue la “exclusión de las mujeres

del salario” –por ello Federici habla del “patriarcado del salario”- lo que dio a los trabajadores un poder similar sobre las mujeres²² (p. 153).

En la transición de los siglos XVI a XVIII se produjo un proceso de degradación social de las mujeres en todas las esferas de la vida que había iniciado varios siglos atrás con el cercamiento de las tierras comunales, su devaluación como trabajadoras, la exclusión de determinados trabajos, la infantilización legal y, por supuesto, la criminalización de determinadas prácticas que habían dado a las mujeres un reconocimiento y estatus social en el ámbito de sus comunidades. La persecución, tortura y masacre de cientos de miles de mujeres en Europa es lo que Grosfoguel (2013) define como uno de los “genocidios/epistemicidios”, haciendo alusión a la pérdida de conocimientos a partir del exterminio de poblaciones. El desempoderamiento femenino a través de formas extremas de violencia se conecta con la necesidad de una identidad femenina que se consolidó en el siglo XIX con la figura de la ama de casa a tiempo completo, fruto de la división sexual del trabajo. De hecho, “fue precisamente en las cámaras de tortura y en las hogueras en las que murieron las brujas donde se forjaron los ideales burgueses de feminidad y domesticidad” (*Op. cit.*, p. 269). El reconocimiento de las nuevas identidades de género como un producto del contexto social y económico se clarifica al realizar una comparación de los discursos sobre la mujer con una diferencia de varios siglos. Mientras que en la Edad Media se podía observar una fuerte carga misógina -“La mujer es una bestia que no es sólida ni estable”, decía San Agustín en el siglo XVI-, en el siglo XIX se dulcifica la imagen de la mujer a la que se le atribuye una moralidad superior a la del varón, asexuada y carente de maldad. Frente a las mujeres perversas de lengua afilada que merecían el castigo público y la corrección en la época de la caza de brujas, la mujer convertida en la ama de casa ahora es el ángel del hogar a la que se confía la transmisión de los valores burgueses a las nuevas generaciones. La estrategia de disciplinamiento a través de formas extremas de violencia había sido exitosa.

Las nuevas identidades de género de los Estados modernos se apoyaron en un supuesto fundamento biológico para justificar la subordinación e inferiorización femenina y ha sido, precisamente, esa legitimación biológica la que ha permitido que las cualidades

²² Desde el movimiento ecofeminista de América Latina se ha documentado el impacto de lo que Federici identifica como “patriarcado del salario” en la vida de las mujeres de las poblaciones indígenas con la entrada de la minería en los territorios ancestrales: la ocupación del territorio por parte de las empresas extractivas provoca la pérdida del rol tradicional femenino en las comunidades, el reforzamiento de los roles de género y el incremento de la violencia a partir de la dependencia del salario masculino (Vázquez et al., 2014, p. 30).

asociadas a lo femenino y a lo masculino hayan permanecido ancladas por largo tiempo en el imaginario social. No obstante, este determinismo biológico sí llegó a ser criticado en la etapa en la que se construían la nueva ciudadanía basada en los principios de la libertad, la igualdad y la fraternidad. Mary Wollstonecraft respondió a la Declaración de los Derechos del Hombre publicada a partir del triunfo de la Revolución Francesa con la *Vindicación de los derechos de la mujer* (2012) y planteó que la supuesta incapacidad de la mujer que legitimaba la subordinación femenina podría corregirse a través de una educación universal y gratuita para niños y niñas, lo que suponía que la discriminación de las mujeres no era un asunto privado y familiar, sino un problema público que debía ser gestionado por los nuevos estados (Bermúdez, 2015).

En 1949, la publicación de *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir marcó un antes y un después en el pensamiento feminista al exponer que las conductas concebidas como típicamente femeninas, como la sumisión, la afectividad, la pasividad o la sensibilidad, eran producto de una construcción social y cultural, idea que Beauvoir resumió en la célebre frase “No se nace mujer: llega una a serlo”. Beauvoir denuncia en su ensayo la mirada androcéntrica del mundo: “La humanidad es masculina y el hombre define a la mujer, no en sí, sino en relación con él; la mujer no tiene consideración de ser autónoma” (2011, p. 50), lo que le llevará a preguntarse por qué la mujer es la alteridad (p. 99), una alteridad disminuida e inferiorizada en relación a todo lo simbólicamente masculino.

Las Ciencias Sociales deben al feminismo la incorporación del género como categoría de análisis. La inclusión de la perspectiva de género en diferentes áreas de investigación a partir de la década de los setenta fue una de las grandes aportaciones del feminismo de la academia anglosajona para comprender un “orden sociocultural configurado sobre la base de la sexualidad: la sexualidad a su vez definida y significada históricamente por el orden genérico” (Lagarde, 1996, p. 14). En un trabajo que forma parte de la literatura feminista de referencia, “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, Joan W. Scott planteó una definición de género compuesta por dos elementos, el género como “elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y el género (como) una forma primaria de significantes de poder” (2015, p. 272). En tanto elementos constitutivos de las relaciones sociales, la autora anglosajona distingue cuatro elementos interrelacionados: 1) símbolos culturalmente disponibles que evocan representaciones (como los mitos de Eva y María); 2) conceptos normativos que manifiestan

las interpretaciones de los significados de los símbolos, que afirman “categórica y unívocamente el significado de varón y mujer, masculino y femenino”; 3) las instituciones y organizaciones sociales de las relaciones de género; y 4) la identidad subjetiva (Íbid). La investigadora mexicana Marta Lamas resume los méritos del texto de Scott en las siguientes ideas: su cuestionamiento al esencialismo y la ahistoricidad; y el ordenamiento y clarificación del debate en torno al género y la propuesta de su vinculación con el poder (Lamas, 2015). La *ahistoricidad* a la que hace referencia Lamas tiene que ver con la crítica realizada por Scott sobre la ausencia del género como categoría analítica con estatus propio en el conjunto de teorías sociales, algo que no ocurre hasta finales del siglo XX (*Op. cit.* p. 270).

Como elemento constitutivo de las relaciones y de la estructura de poder, la construcción social de género se reconoce en las cualidades masculinas y femeninas que se articulan en los estereotipos que forman parte del orden patriarcal que privilegia lo simbólicamente masculino e inferioriza y desvaloriza –también en términos de valor económico- lo simbólicamente femenino. Siguiendo a Stuart Hall, la estereotipación forma parte del mantenimiento del orden social y simbólico y “tiende a ocurrir donde existen grandes desigualdades de poder, es por ello que el poder es usualmente dirigido contra el grupo subordinado o excluido (2010, p. 430).

Desde que en la década de los setenta el movimiento feminista denunciara que lo que el patriarcado atribuía a cualidades innatas de la mujer era en realidad una construcción social basada en relaciones de opresión, el lema “lo personal es político” se convirtió en la consigna para denunciar que los asuntos que ocurrían en el ámbito íntimo-doméstico tenían un impacto en la sociedad, y, por tanto, debían formar parte del debate público. Una de las grandes aportaciones del movimiento fue la denuncia del nuevo rol de la mujer, la que años atrás sostuvo la industria de un país que había enviado su mano de obra masculina a la Segunda Guerra Mundial. A partir de la década de los cincuenta y sesenta, una generación de mujeres blancas de clase media que había estudiado o formado parte del mercado del trabajo durante el conflicto bélico tenía un nuevo destino: convertirse en el prototipo de mujer del *American Way of Life* sobre el que se construyó la sociedad estadounidense de postguerra. Esposa, madre, ángel del hogar, ama de casa, consumidora cumplidora de los dictados sociales: esta era la nueva *mística de la feminidad* de la mujer blanca heterosexual que Betty Friedan describió en uno de los libros revolucionarios del movimiento feminista, *La mística de la feminidad*, publicado en 1963. La autora define como “el malestar que no tiene nombre”

a una “sensación de insatisfacción, un anhelo” que padecían las mujeres de los barrios residenciales y contra el que luchaban solas (Friedan, 2009, p. 51) porque les era difícil reconocer que la vida que habían soñado desde niñas no les traía la perfección y la felicidad prometidas: “¿Qué clase de mujer era ella si no sentía aquella misteriosa plenitud encerrando el suelo de la cocina? Estaba tan avergonzada de tener que reconocer su insatisfacción que nunca llegaba a saber cuántas mujeres más la compartían” (p. 55).

La generación de postguerra aprendió que las mujeres femeninas de verdad no podían aspirar a tener una carrera o estudios, ya que eso se podía convertir en un obstáculo para contraer matrimonio. En todo caso, el *college* se convertía en el espacio idóneo para encontrar a un buen esposo. Ellas habían sido persuadidas desde pequeñas en que la vida fuera del hogar era incompatible con el amor, el hogar y los hijos, por tanto, no era de extrañar que las mujeres escogieran el amor como único objetivo de sus vidas. Las revistas femeninas se llenaban de consejos para mantener vivo el amor en la pareja, aunque, en realidad, de lo que se trataba era de hacer feliz al marido. La buena presencia de la esposa, la educación de los hijos y el mantenimiento de la armonía doméstica componían la fórmula perfecta para que el padre de familia encontrara en su hogar todo lo necesario. Como plantea Fuster (2007), la mística de la perfección femenina se convirtió en el tema central de la cultura contemporánea en Estados Unidos que retrataba a un modelo de mujer, plena y feliz, que disfrutaba dedicando el día a lo que comenzó a denominarse como “sus labores”, aunque, en realidad, escondía ese sentimiento de vacío e insuficiencia captado por Friedan y en el que se reconocieron millones de mujeres a partir de la publicación de su exitoso libro.

En el marco de los debates en el interior del feminismo radical y de la Segunda Ola del Feminismo, se relacionó el mito del amor romántico como una estrategia de inferiorización de las mujeres y de la construcción de una identidad sumisa y subalterna transmitida durante siglos, desde los folletines y novelas románticas de los siglos XVIII y XIX, y, después, con los productos de la cultura de masas, que eligen el amor romántico y la pasión como vehículo para la realización personal. Las académicas de los setenta vieron en esa ideología del amor una estrategia relacionada con el desempoderamiento de las mujeres que, como Kate Millet (2010) [1970], denunciaban que

El amor ha sido el opio de las mujeres, como la religión el de las masas. Mientras nosotras amábamos, los hombres gobernaban. Tal vez no se trate de que el amor en sí sea malo, sino

de la manera en que se empleó para engatusar a la mujer y hacerla dependiente, en todos los sentidos. Entre seres libres es otra cosa²³.

Silvia Federici vio en el discurso del amor en el marco de la pareja una de las estrategias del capital para naturalizar el trabajado doméstico no pagado. En un texto escrito en 1975 titulado “Un trabajo por amor”, la autora califica el trabajo doméstico como la “manipulación más perversa y la violencia más sutil que el capitalismo ha perpetrado nunca contra cualquier segmento de la clase obrera” ya que ha sido impuesto a las mujeres y, lejos de ser reconocido como trabajo, “ha sido transformado en un atributo natural de nuestra psique y personalidad femenina, una necesidad interna, una aspiración, proveniente supuestamente de las profundidades de nuestro carácter de mujeres” (Federici, [1975] 2013, p. 36). Federici continúa desvelando el interés del capital en la denegación del trabajo doméstico y su “transformación en un acto de amor”:

Primero, ha obtenido una cantidad increíble de trabajo casi gratuito, y se ha asegurado de que las mujeres, lejos de rebelarse contra ello, busquen obtener ese trabajo como si fuese lo mejor de la vida (y las palabras mágicas: «Sí, cariño, eres una mujer de verdad»). Al mismo tiempo, también ha disciplinado al trabajador masculino, al hacer que «su» mujer dependa de su trabajo y de su salario, y le ha atrapado en la disciplina laboral proporcionándole una sirvienta por la cual él mismo se esfuerza trabajando en la fábrica o en la oficina. De hecho nuestro papel como mujeres es no tener salario pero ser felices y, sobre todo, amorosas sirvientas de la «clase obrera», es decir, esos estratos del proletariado a los cuales el capital se ha visto obligado a garantizar más poder social (p. 38).

El sociólogo y filósofo francés Guilles Lipovetsky también identificó el amor, en su vertiente romántica y sentimental, como un polo constitutivo de la identidad femenina (2007, p. 10) en consonancia con la irracionalidad y la pasionalidad que le fueron asignadas a la mujer en la nueva identidad femenina moderna. La división sexual de los roles afectivos, territorio simbólicamente femenino, está vinculado a la pérdida de autonomía y de poder, ya que se construye a partir de una representación de la feminidad

Cuya esencia consiste en entregarse, en existir para el otro, en dedicar su vida sobre a la felicidad del hombre. Al celebrar el poder del sentimiento sobre la mujer, al definirla en función

²³ Falcón, L. (21 de mayo de 1984). Kate Millet: “El amor ha sido el opio de las mujeres”. *El País*.

del amor, lo modernos han legitimado su confinamiento a la esfera privada; la ideología del amor ha contribuido a reproducir la representación social de la mujer dependiente del hombre por naturaleza, incapaz de acceder a la plena soberanía sobre sí (pp. 19-20).

Consideramos que es pertinente vincular el mito del amor romántico con la construcción de la identidad femenina y el desempoderamiento femenino, en tanto que el tipo de amor al que hacía referencia Millet sigue siendo sobredimensionado en los productos de la industria cultural, con graves consecuencias sobre la naturalización de la violencia machista, sobre todo, en parejas adolescentes. Aunque existe una percepción alta de igualdad de género en generaciones que han crecido en sociedades basadas en principios de equidad, justicia y no discriminación, lo cierto es que las investigaciones sobre violencia machista en parejas adolescentes alertan del reforzamiento de roles sexistas y conductas estereotipadas. Desde el ámbito de la cultura de masas se puede observar el éxito de las novelas y películas cinematográficas²⁴ basadas en relaciones pasionales que, en realidad, presentan actitudes de posesión, dominación y violencia que son pasadas por alto por el público juvenil. Aunque las jóvenes acceden a carreras tradicionalmente masculinizadas y han normalizado la presencia femenina en la esfera pública y el trabajo asalariado, la prevalencia de “papeles de estereotipos de género” en la juventud indica que la sobrededicación en el amor es, todavía, una conducta típicamente femenina (Samaniego & Freixas, 2010). La creencia en el amor como un “proyecto fundamental y sustancial de su existencia” y el valor dado a la relación con una misma pareja para toda la vida (p. 352) es altamente preocupante por las conductas asociadas: el deseo de permanencia con la otra persona justifica la aceptación de relaciones conflictivas basadas en los celos, la dominación y el control, ya que el concepto del amor para toda la vida implica aceptar y justificar el comportamiento de la pareja que, además, lejos de ser identificadas como conductas peligrosas, son percibidas y valoradas como signos de un determinado tipo de amor.

Los estereotipos de género, las conductas asociadas al *deber ser* femenino y masculino siguen teniendo plena actualidad, entre otros factores, por la legitimación que realizan los medios, como se expondrá en el siguiente capítulo. Que las relaciones de poder patriarcal están lejos de ser superadas se evidencia en las alarmantes cifras de feminicidios, de mujeres asesinadas a manos de sus compañeros o ex compañeros, la mayoría de las veces, cuando

²⁴ Como ejemplo, la colección de novelas de los escritores Federico Moccia y John Green, con millones de ejemplares vendidos en países de todo el mundo, o la taquillera saga de *Crepúsculo*.

decidieron acabar con la relación, además del ensañamiento y brutalidad que autoras como Rita Laura Segato (2013) han identificado. Pero, incluso, en los últimos años también se manifiesta la habilidad de la violencia machista para reconfigurarse, en este caso, en el área de las nuevas tecnologías, un espacio donde las mujeres, desde un ámbito privado, se convierten en productoras y emisoras de información y opinión, logrando la participación en el debate público. El anonimato que ofrecen las redes sociales ha favorecido la reproducción de la violencia en el espacio virtual, a través ataques misóginos, ciber acoso, intimidación y amenazas hacia mujeres que exponen sus opiniones (Gallagher, 2015).

2.2. La construcción del género racializado en la colonia

Hasta el momento se ha tratado de situar el origen de la construcción de la identidad femenina moderna como un producto de la división sexual del trabajo con la aparición de los Estados modernos en el periodo de la fase inicial de acumulación capitalista. La nueva identidad femenina supuso la inferiorización de la mujer en todos los ámbitos de la vida, la subordinación al hombre y su confinamiento al ámbito del hogar. Se puede estar de acuerdo en que esta fue la realidad de las mujeres en el territorio europeo, pero, coincidiendo con las críticas vertidas desde los feminismos del Tercer Mundo, la identidad de las mujeres de los territorios colonizados poco tenía que ver con la fragilidad y la pureza atribuidas a las mujeres blancas occidentales y también a las mujeres de la burguesía criolla. Más bien, la racialización de las mujeres de los territorios colonizados determinó su *humanidad* o, más correctamente, la ausencia de ella. Recordemos que la clasificación social descrita por Quijano establecía una jerarquía poblacional donde el color suponía un elemento de degradación social. La negritud de las esclavas y su papel como trabajadoras tenía como consecuencia que, más que mujeres, fueran consideradas como “hembras”, ya que en su corporalidad había más proximidad a lo animal que a lo humano. Desde un pensamiento fanoniano, la raza suponía la línea divisoria de la humanidad: ellas quedaron en la zona del no ser (Fanon, 1973), desprovistas de humanidad y consideradas como salvajes.

Para los feminismos periféricos, la explicación de la identidad femenina en los términos planteados por las académicas occidentales no se podía extrapolar al análisis de la opresión de mujeres no-blancas, no-occidentales, no-heterosexuales. Su experiencia debía ser comprendida en clave colonial, es decir, en el contexto de un proceso de imposición de

estructuras de poder que implicaron la subordinación de las mujeres de múltiples maneras. La propuesta que aquí se trae, por considerarla como la más completa en relación a la construcción de opresiones en territorios periféricos, es la del pensamiento feminista decolonial, cuyas autoras identifican una mutualidad entre la construcción de la colonialidad del poder examinada por Aníbal Quijano y el sistema de género moderno-colonial. Algunas de las autoras que aquí se citan se enmarcan en la corriente de pensamiento feminista decolonial -otras, no tan abiertamente-, pero, en todo caso, les unen varios elementos que consideramos relevante matizar: en primer lugar, sitúan el orden de género como una imposición colonial que no puede ser aislada de la dominación racial, y que supuso el reordenamiento social de las poblaciones conquistadas; en segundo lugar, sus análisis parten de una perspectiva *interseccional* de situaciones de dominación o de una *matriz de dominación colonial* que se imbrican en los cuerpos y vidas de las mujeres racializadas; en tercer lugar, se trata de académicas latinoamericanas que reivindican el sur como lugar de enunciación y que, en algunos casos, politizan su racialidad o lesbianismo. Otras autoras que se presentan aquí no se pueden asociar a la corriente del pensamiento decolonial, más contemporánea, pero sí se enmarcan en los feminismos antirracistas que surgieron en la década de los setenta y ochenta en Estados Unidos y que realizaron grandes aportaciones teóricas, como, por ejemplo, el mencionado concepto de interseccionalidad, por parte de la afroamericana Kimberlé Crenshaw. Se trata de pensadoras afroamericanas y chicanas que criticaron el racismo, el clasismo y la heterosexualidad del feminismo blanco, que no estaba reconociendo otras formas de dominación, más allá de la discriminación de género, y, a la par, el sexismo de los movimientos de derechos civiles que ignoraban las problemáticas específicas de las mujeres subalternas.

Por otro lado, deseamos enfatizar la elección de esta corriente de pensamiento como lugar de enunciación y apuesta epistémica. Coincidiendo con la crítica al eurocentrismo de las Ciencias Sociales, más aún en América Latina, y también con la crítica al feminismo académico blanco que invisibiliza las experiencias de las mujeres no-blancas, consideramos que traer aquí el pensamiento de las autoras latinoamericanas, chicanas, negras, afroamericanas, indígenas o lesbianas, es una apuesta política en tanto práctica descolonizadora del pensamiento. Pero, además de ser una elección política y ética, convengo con Grosfoguel (2013) en la apuesta por llevar “la diversidad epistémica al canon de pensamiento para crear un pluri-verso de significados y conceptos” (p. 55). Entiendo que las respuestas se encuentran donde se hacen las preguntas, y eso, en la práctica investigadora,

significa que la investigación social que se presenta en estas páginas debe ser interpretada a través de la mirada, epistemologías y conocimientos de este Sur global, sin que ello suponga un rechazo a las aportaciones de las feministas blancas occidentales que, precisamente, teorizaron sobre mujeres, blancas, occidentales. Se puede considerar que esta aproximación a la construcción de la identidad de las mujeres blancas y de las mujeres racializadas es una oportunidad para poner en diálogo las valiosas aportaciones de las diferentes corrientes de pensamiento feminista que comparten un mismo horizonte emancipador.

El pensamiento feminista que se aborda aquí parte del concepto de colonialidad del poder planteado por Aníbal Quijano y otros autores, pero profundiza en un análisis de la categoría de género que el sociólogo peruano aborda de manera muy superficial y en la que asume el carácter biológico del género en las disputas por el control del sexo y sus recursos y productos (Quijano, 2000b, p. 378). Una de las autoras que ha desarrollado esta idea es María Lugones, quien sostiene que las relaciones de género son constitutivas de la colonialidad del poder, el saber, el ser, la naturaleza y el lenguaje, de manera que también se puede hablar de una “colonialidad de género” con la que define al “análisis de la opresión de género racializada y capitalista” (Lugones, 2011, p. 110). Coincidiendo con Lugones y con la propuesta de pensamiento heterárquico, hablar de colonialidad de género enriquece un análisis de las estructuras de poder en los territorios periféricos, ya que

La colonialidad del género me permite comprender la imposición opresiva como una interacción compleja de sistemas económicos, racializantes y generizantes, en los cuales cada persona en el encuentro colonial puede ser vista como un ser vivo, histórico, plenamente descrito (Íbid.).

El análisis del proceso colonizador permite desentrañar el papel del género como elemento configurador y constituyente de las estructuras de poder, impuestas, además, a través de formas de violencia extrema. Raewyn Connell dimensiona a la violencia de género como un papel formativo en la configuración de las sociedades coloniales y poscoloniales, donde la violación de las mujeres de estas poblaciones formaba parte de la escena de conquista. La reestructuración de las relaciones de género en las sociedades colonizadas es un elemento en el que coinciden diversas autoras desde el análisis feminista. Connell dibuja un escenario mundial que permite valorar justamente el impacto de las relaciones de género a nivel global:

(...) la incorporación de los hombres a las economías imperiales como esclavos, sirvientes o mano de obra migrante en las plantaciones y minas. Añádasele a eso la incorporación de las mujeres como trabajadoras domésticas, del campo o de las fábricas y, a su debido tiempo, como consumidoras y amas de casa (Mies, 1986), y tendremos una idea de la magnitud de las consecuencias del poder colonial en la historia mundial de las relaciones de género (Connell, 2015, p. 30).

La pensadora argentina Karina Bidaseca recuerda algunos análisis que sugieren una igualdad de género en las relaciones sociales prehispanicas “cuya matriz era una equitativa valoración de las tareas realizadas por ambos sexos indispensables para la continuidad de la vida campesina y el cumplimiento de las obligaciones imperiales” (2011, p. 68). Más tarde, como plantea Barragán (1996), el control sobre las relaciones de género por parte de los poderes coloniales, como el de la Iglesia católica y el Estado, sustituyeron a los poderes que existían en las sociedades de los territorios colonizados de manera previa a la conquista. Rita Laura Segato habla de un “patriarcado de baja intensidad” para referirse a las organización patriarcal existente en las sociedades indígenas y afroamericanas de manera previa a la incursión colonial. La autora defiende que diferentes fuentes documentales muestran la existencia de estructuras semejantes a las relaciones de género, con jerarquías de prestigio entre la masculinidad y la feminidad representadas por lo que puede entenderse como hombres y mujeres, aunque sin la rigidez que caracteriza a esta construcción de género en las sociedades modernas (2016, p. 112). En el ámbito del feminismo comunitario, la boliviana Julieta Paredes (2010) habla de un “entronque patriarcal” que significa que “había una propia versión de la opresión de género en las culturales y sociedades precoloniales, y que cuando legaron los españoles se juntaron ambas visiones para desgracia de las mujeres que habitamos Bolivia” (p. 72).

Tomando como elemento de análisis las investigaciones de Oyéronké Oyewùmi sobre la sociedad Yoruba y de Paula Gunn Allen sobre nativos americanos en el periodo previo a la colonización, Lugones identifica la existencia de relaciones de género que no se caracterizaban por la jerarquía y el binarismo sexo-genérico de las relaciones de género de la modernidad que se impusieron a partir de la conquista. Las nuevas identidades y relaciones de género, por tanto, fueron una imposición colonial que supuso la dominación, el desplazamiento de las cosmovisiones indígenas y sus formas de organización. La autora cita a Oyewùmi para concluir que, para las mujeres, “la colonización fue un proceso dual de inferiorización racial y subordinación de género” (1997, p. 123, en Lugones, 2008),

experiencia que, por ejemplo, no tuvieron que sufrir las mujeres blancas de territorio europeo²⁵.

Estos análisis forman parte del sostén argumentativo de las pensadoras del feminismo decolonial que, literalmente, identifican el género como una invención colonial, de la misma manera que Aníbal Quijano lo plantea para el caso de la raza. No se trata de que en las sociedades prehispánicas no existieran relaciones de género o situaciones de poder, lo que se defiende es la imposición de unas determinadas órdenes de género como producto de la colonización que se caracterizaron por el binarismo, el bimorfismo, la inferiorización y la subordinación de las hembras en todos los aspectos de la vida (Íbid, p. 86). Por tanto, afirma Lugones, “la raza no es ni más mítica ni más ficticia que el género”, se trata de “ficciones poderosas” (p. 94) que permiten identificar “una mutualidad de la construcción de la colonialidad del poder y del sistema de género colonial/moderno”.

A diferencia de lo planteado por Quijano, y por la mayor de autores que se sitúan en esta línea de pensamiento, las feministas decoloniales dimensionan el género desde una perspectiva más amplia y lo conectan con la raza, de tal manera que interpretan la existencia de una articulación entre el trabajo, el sexo y la colonialidad del poder, que, como sostienen Oyewùmi y Allen, permiten entender la magnitud del “sistema de género colonial/moderno en la construcción de la autoridad colectiva, de todos los aspectos de la relación entre capital y trabajo, y en la construcción del conocimiento” (p. 99), así como la “interconexión profunda entre estructuras de dominación, en particular la relación entre la mirada androcéntrica, el racismo, la modernidad y la colonialidad”, según plantea Yuderkys Espinosa (2014, p. 11).

La dicotomía de género impuesta en las colonias formó parte de la construcción de categorías duales, antagónicas y jerarquizadas sobre la que se acomodó el privilegio europeo: blanco/indio; blanco/negro; humano/salvaje. Reconocer la colonialidad, afirma Lugones, permite

²⁵ En este sentido, Silvia Federici recuerda que la clasificación racial permitió a las mujeres europeas que habían emigrado a los territorios de América elevar su estatus social y beneficiarse del privilegio social económico, aunque fueran huyendo de la pobreza o de la prostitución en Europa. Su llegada a las colonias les supuso una promoción social como parte de las estructuras del poder blanco, sobre todo, a partir de la institucionalización de la esclavitud y la prohibición de los matrimonios interraciales (Federici, 2015, pp. 168-169).

ver la poderosa reducción de seres humanos a animales, inferiores por naturaleza, en una comprensión esquizoide de la realidad que dicotomiza lo humano de la naturaleza, lo humano de lo no-humano, y que impone una ontología y cosmología que, en su poder y su constitución, no permite toda la humanidad, toda posibilidad de comprensión, toda posibilidad de comunicación humana, a los seres deshumanizados (Lugones, 2011, p. 114).

El sujeto colonizado era un ser desprovisto de una humanidad que justificaba su dominación, tal y como se vio en el debate de la Escuela de Salamanca, con la que se justificó ante Dios la esclavitud y dominación de las poblaciones conquistadas con el fin de lograr su cristianización. Es importante detenerse en este punto porque fue a partir de la no-humanidad de las mujeres conquistadas y esclavizadas sobre la que se construyó su identidad. Las mujeres pertenecientes a las poblaciones indígenas y a los esclavos traídos de África entraban en la clasificación de no humanos, es decir, “animales, incontrolablemente sexuales y salvajes”, a diferencia de la “pureza sexual, su pasividad, y su atadura al hogar en servicio al hombre blanco europeo burgués” de las mujeres blancas occidentales destinadas a reproducir la raza y el capital (p. 106).

El análisis de la reproducción y la sexualidad es clave para identificar la funcionalidad de ambas identidades para el sistema construido a partir de la división internacional sexual del trabajo: las mujeres blancas occidentales debían asegurar la pureza de la raza y la transmisión de los valores que garantizarían la perpetuidad del sistema y, por tanto, del privilegio blanco. La nueva identidad femenina blanca fue capaz de unir dos elementos aparentemente contradictorios: la pureza sexual y la capacidad para procrear. Esta idea es interesante, ya que la sexualidad fue otro factor de constreñimiento para la ama de casa burguesa que, como se sabe, no fue puesto en tela de juicio hasta la revolución feminista de la década de los sesenta del pasado siglo. Contrariamente, las mujeres racializadas eran juzgadas, al igual que sus compañeros, por unas “conductas y personalidades/almas” consideradas “como bestiales y por lo tanto no-generizadas, promiscuas, grotescamente sexuales, y pecaminosas” (Lugones, 2011, p. 107). En un texto titulado “El legado de la esclavitud: modelos para una nueva feminidad” (2005) la histórica feminista afroamericana Angela Davis recuerda cómo la idea de la “promiscuidad sexual” de las mujeres esclavas estaba asentada incluso entre académicos que investigaban este periodo, a pesar de la existencia de abundante información que revelaba comportamientos más tradicionales. En todo caso, el rol de la mujer negra como trabajadora determinaba su existencia. Según

manifiesta Davis, las personas negras eran consideradas como “bienes muebles” en el marco del sistema esclavista, de manera que eran tratadas como “unidades de fuerza de trabajo económicamente rentables”, sin que importara el género de la persona esclavizada en tanto que hombres y mujeres sufrían una opresión idéntica (p. 14). El matiz no se dirigía tanto hacia una cuestión de género sino de sexo, que se convertía en una nueva forma de brutalidad y dominación añadida para las mujeres frente a sus compañeros:

La actitud de los propietarios de esclavos hacia las esclavas estaba regida por un criterio de conveniencia: cuando interesaba explotarlas como si fueran hombres, eran contempladas, a todos los efectos, como si no tuvieran género; pero, cuando podían ser explotadas, castigadas y reprimidas de maneras únicamente aptas para las mujeres, eran reducidas a su papel exclusivamente femenino (p. 15).

La violencia sexual hacia las mujeres formaba parte de las estrategias de conquista y, en este caso, de dominio y humillación –también hacia los hombres- en el marco de las relaciones de poder. En este sentido, continúa Davis,

Si los castigos más violentos impuestos a los hombres consistían en flagelaciones y mutilaciones, las mujeres, además de flageladas y mutiladas, eran violadas. De hecho, la violación era una expresión descamada del dominio económico del propietario y del control de las mujeres negras como trabajadoras por parte del capataz (p. 16).

Si veíamos que uno de los mitos sobre los que se construyó la identidad femenina en Europa era la maternidad como instinto y como vía de realización personal para la mujer, las trabajadoras negras nunca fueron vistas en ese rol maternal, sino como “instrumentos para garantizar el crecimiento de la fuerza de trabajo esclava. Eran consideradas “paridoras”, es decir, “animales cuyo valor monetario podía ser calculado de manera precisa en función de su capacidad para multiplicar su número” (p. 15), pero, recordemos, esta fue una práctica que se introdujo a partir de la abolición del tráfico de esclavos desde África, lo que obligó a recurrir a nuevas formas de reproducción de la mano de obra, en este caso, a través de la reproducción en las mismas plantaciones o en los denominados “criaderos de esclavos”.

La construcción de la identidad de las mujeres negras a partir del siglo XIX debe ser entendida en conexión a la raza y a la clase. Mara Viveros recuerda la investigación sobre la génesis de la feminidad moderna llevada a cabo por Elsa Dorlin para afirmar que

la feminidad de las amas de casa (*house wife*), definida en términos de piedad, pureza, sumisión y domesticidad, no se oponía a la masculinidad del jefe del hogar, sino a la feminidad de la sirvienta doméstica negra (*house gold*), reputada por ser lúbrica, amoral, rústica y sucia. Dicho, de otra manera, lo que constituyó el reservo de lo femenino fue una norma racializada de la domesticidad y no una hipotética masculinidad preexistente (Viveros, 2016, p. 11).

El antagonismo entre la feminidad de las mujeres blancas y de las trabajadoras esclavas negras quedó implícito en el discurso de la exesclava Sojourner Truth en la Convención de los Derechos de la Mujer en Akron de 1851, que fue conocido por la interrogación que lanzó al público: “¿Acaso no soy una mujer?”. Después de que un hombre denigrara la capacidad de las mujeres para realizar actividades sin la ayuda masculina, Sojourner Truth intervino para desarmar la idea del sexo débil mostrando lo que eran capaces de hacer las esclavas, que, además de ser trabajadoras, también eran mujeres. Reproducimos aquí el discurso que marcó un hito en el movimiento y que Mercedes Jabardo (2012) califica como “«texto» fundacional del feminismo negro” (p. 28).

Bueno hijos, cuando hay mucho alboroto es porque algo está pasando. Creo que tanto los negros del Sur como las mujeres del Norte están todos hablando de derechos y a los hombres blancos no les queda más que ceder muy pronto. Pero, ¿de qué se trata lo estamos hablando aquí? Los caballeros dicen que las mujeres necesitan ayuda para subir a las carretas y para pasar sobre los huecos en la calle y que deben tener el mejor puesto en todas partes. ¡Pero a mí nadie nunca me ha ayudado a subir a las carretas o a saltar charcos de lodo o me ha dado el mejor puesto! Y ¿Acaso no soy una mujer? ¡Mírenme! ¡Miren mis brazos! ¡He arado y sembrado, y trabajado en los establos y ningún hombre lo hizo nunca mejor que yo! Y ¿Acaso no soy una mujer? ¡Puedo trabajar y comer tanto como un hombre -si es que consigo alimento-y puedo aguantar el latigazo también! Y ¿Acaso no soy una mujer? Parí trece hijos y vi como todos fueron vendidos como esclavos, cuando lloré junto a las penas de mi madre nadie, excepto Jesús Cristo, me escuchó y ¿Acaso no soy una mujer? Entonces se preguntan ¿Qué es lo que tiene en la cabeza? ¿Qué significa esto? (Un miembro de la audiencia sugiere “Intelecto”) - ¡Exacto! ¿Qué tiene a que ver todo esto con los derechos de las mujeres y de los negros? Si mi cántaro solamente puede contener una pinta y el de ustedes un cuarto, ¿no sería muy egoísta de parte de ustedes no dejarme tener mi pequeña mitad llena? Entonces el pequeño hombre vestido de negro dice que las mujeres no pueden tener tantos derechos como los hombres, porque Cristo no era una mujer. ¿De dónde vino Cristo? ¿De dónde vino Cristo? ¡De Dios y de una mujer! ¡El hombre no tuvo nada que ver con Él! Gracias por haberme escuchado, ahora

la vieja Sojourner no tiene más nada que añadir. (Sojourner Truth, Convención de los Derechos de la Mujer, Akron, 1851).

Con su “¿Acaso no soy una mujer?”, Truth está reivindicando una identidad que le ha sido negada: la de mujer. Está mostrando al público que hay *otras* mujeres más allá de la blanquitud de la categoría hegemónica de *mujer* que ha construido el discurso colonial. En este texto ya podemos apreciar la identificación de opresiones interseccionadas que mucho más tarde serán conceptualizadas desde la teoría feminista, pero que las abolicionistas-sufrajistas ya estaban reconociendo en sus experiencias de vidas. Frente a un discurso colonial que deshumaniza la racialidad, Truth defiende la intersección de raza y género en unos términos inclusivos que Jabardo interpreta como “un “anhelo que pugna por re-significar el término mujer. Su aspiración era ser libres, no sólo de la opresión racista, sino también de la dominación sexista” (Jabardo, 2012, p. 29). Angela Davis atribuye a Sojourner Truth la contribución histórica de infundir “un espíritu combativo a la campaña por los derechos de las mujeres al representar a sus hermanas negras, tanto esclavas como «libres»”, ya que “las mujeres blancas tendían a olvidarse de que las mujeres negras no eran menos mujeres que ellas” (2004, p. 72) de manera que la presencia de antiguas esclavas en las convenciones de las sufragistas servía para recordar que las mujeres negras también obtendrían sus derechos. Jabardo va más allá y ve en este texto algunos de los rasgos contra-hegemónicos que caracterizarán al *black feminist* de la década de los setenta en Estados Unidos y que se reivindica heredero de las líderes abolicionistas, como un tipo de oralidad aprendida en los púlpitos de las iglesias, frente a los textos escritos de las feministas ilustradas (2012, p. 29).

A diferencia de las poblaciones indígenas colonizadas, el sistema esclavista no se dotó de relaciones de género que dieran al hombre negro el privilegio patriarcal, ya que todos, hombres y mujeres, eran propiedad del amo y estaban sometidos a su autoridad. Davis explica este hecho mediante dos argumentos: por una parte, el ejercicio del dominio masculino de los hombres negros podría amenazar la cadena de mando y autoridad en las plantaciones; y por otra, la subordinación de las esclavas a los hombres negros implicaría un reconocimiento tácito de la debilidad de las mujeres. Ellas, trabajadoras con niveles de exigencia similares a los masculinos, de ninguna manera podían convertirse en el “sexo débil” ni en “amas de casa” de una familia a cargo de un trabajador esclavo. Todo ello determinó que las relaciones de género en el marco del orden económico de la esclavitud –también la

masculinidad de los hombres negros- se construyeran al margen del modelo hegemónico impuesto en Occidente, y, por Occidente, en el resto de territorios colonizados.

Contrariamente a lo ocurrido en la institución de la esclavitud negra, las mujeres indígenas sí sufrieron la subordinación a sus compañeros y, de hecho, la inferiorización de las mujeres indígenas se ramificó ampliamente, desde la exclusión en roles de liderazgo, la pérdida de propiedad de la tierra y de otros espacios de poder. Según relata Oyewùmi, los machos yorubas aceptaron la imposición de un sistema de género occidental que claramente les privilegiaba, de tal manera, que el colonizador europeo contó con la complicidad de los machos que confabularon con la inferiorización de las anahembras²⁶:

cuando pensamos en la indiferencia de los hombres no-blancos a la violencia contra las mujeres no-blancas, podemos comenzar a comprender parte de lo que sucede a través de la colaboración entre anamachos y colonizadores Occidentales contra las anahembras (Lugones, 2008, p. 88).

La investigación de Oyewùmi concluyó que sí hubo un proceso de resistencia de la sociedad Yoruba a los cambios culturales introducidos por el conquistador, de modo que resulta contradictoria la aceptación de un sistema de género que, definitivamente, resignificaba las relaciones tradicionales que habían caracterizado a esta sociedad. Los machos yorubas se rebelaron contra determinadas imposiciones occidentales, pero no lo hicieron con la imposición de un orden que les dio el derecho sobre las mujeres de su comunidad, es decir, aceptaron sin resistencia la forma de compensación que le ofrecía el colonizador por la pérdida de poder social. Aunque la antropóloga Rita Segato llega a conclusiones diferentes que Oyewùmi en la investigación de los yorubas, en lo que sí coinciden es en la transformación de la posición masculina ancestral intermediada por las agencias productoras y reproductoras de colonialidad o, incluso, con la invención de nuevas estructuras con el objetivo de lograr aliados en lo que Segato define como “mundo-aldea”, en referencia a las relaciones sociales anteriores a la intrusión colonial (Segato, 2016, p. 115).

La feminista chicana Gloria Anzaldúa reflejó en un texto publicado originalmente en 1987, “Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan”, su experiencia como inmigrante lesbiana y el temor que le producía la idea de regresar a su hogar en México, en

²⁶ Oyewùmi utiliza el concepto *anahembra* y *anamacho* para referirse a los sujetos anatómicamente considerados como hembras y anatómicamente considerados como machos.

una familia y contexto tradicionales donde se juzgaba duramente a las mujeres que transgredían los mandatos de género. Anzaldúa reivindica su identidad chicana “forjada en la resistencia de la mujer india” e interpreta los rituales de luto de las mujeres aztecas como “ritos de desafío para protestar contra los cambios culturales que rompieron la igualdad y el equilibrio entre mujeres y varones, y protestar contra su desplazamiento a un estatus inferior, su denigración. Como la *Llorona* el único medio de protesta de la mujer india era el lamento” (Anzaldúa, 2004 [1987], p. 78). La escritora se apoya en el mito de Malintzin²⁷ -la india colaboradora del ejército de Hernán Cortés y convertida en un símbolo de traición- para resignificar la inferiorización de las mujeres indígenas, una subordinación que trascendió a la colonización extranjera:

No fui yo quien vendió a mi gente sino ellos a mí. Me traicionaron por el color de mi piel. La mujer de piel oscura ha sido silenciada, burlada, enjaulada, atada a la servidumbre con el matrimonio, apaleada a lo largo de 300 años, esterilizada y castrada en el siglo XX. Durante 300 años ha sido una esclava, mano de obra barata, colonizada por los españoles, los anglos, por su propio pueblo —y en Mesoamérica su destino bajo los patriarcas indios no se ha librado de ser herido. Durante 300 años fue invisible, no fue escuchada, muchas veces deseó hablar, actuar, protestar, desafiar. La suerte estuvo fuertemente en su contra (p. 80).

La conclusión que plantea Oyewùmi en relación al pacto y complicidad entre los machos yorubas y los hombres blancos nos remite al contrato sexual expuesto por Pateman como la cara oculta sobre la que se construyó el Estado moderno, y que Federici vio como una compensación por la pérdida de las tierras comunales en el periodo de transición del feudalismo al capitalismo temprano. Este hilo de argumentación nos lleva a comprender la dimensión del género como elemento constitutivo de las relaciones de poder de manera estructural y cómo, para el caso de los territorios colonizados, supuso una sexualización de la raza que multiplicó las formas de dominación sobre los cuerpos y las vidas de las mujeres racializadas que fueron doblemente inferiorizadas y subordinadas. Pero, recogiendo la propuesta de la investigadora australiana Raewyn Connell,

un examen de la colonialidad del género debe tomar en cuenta las continuidades históricas en el poder global entre la época colonial y presente, pero no puede hacer eso suponiendo que las relaciones de poder son las mismas. Es necesario considerar la colonialidad del género tal y

²⁷ El mito de Malintzin ha sido reinterpretado desde el feminismo mexicano, aunque no sabemos si esa es la intención de Anzaldúa en este texto. Sobre la reinterpretación del mito: Alarcón, N. (1988), “Una revisión a través de Malintzin o Malintzin: Devolver la carne al objeto”.

como opera en la era de las corporaciones transnacionales, el internet y las políticas neoliberales globales (Connell, 2015, pp. 37-38).

Consideramos que la idea de complicidad entre hombres blancos y no-blancos –en definitiva, dominadores y dominados- para que el cuerpo de las mujeres sea tomado como forma de compensación, es un aporte preciso y determinante para trazar la continuidad histórica sugerida por Connell y abordar las formas de discriminación, exclusión y violencia que son planteadas e identificadas en esta investigación y que de manera determinante continúan siendo parte estructural de Estados que a nivel formal se rigen bajo principios de igualdad y no discriminación entre hombres y mujeres. En una entrevista realizada por quien escribe estas líneas a Silvia Federici y publicada en *Revista Pueblos*²⁸, la escritora feminista identifica la violencia hacia las mujeres en el contexto actual como una forma de compensación a la pérdida de poder social de los hombres, de manera similar a lo ocurrido en la etapa postfeudal descrita en *Calibán y la bruja*:

Está la violencia de los hombres, de la familia, porque los hombres descargan sobre las mujeres las frustraciones que llegan de su pérdida de poder social, y hombres que intentan recuperar a través del cuerpo de las mujeres lo que han perdido perdiendo el salario. Yo decía que en el periodo de acumulación originaria el capitalismo dio las mujeres a los hombres como compensación por la tierra que habían perdido. Hoy, el cuerpo de las mujeres es sustituto del salario y el empleo que han perdido. Hay hombres que venden a su pareja para el trabajo sexual, que es otro tipo de violencia, pero todas ellas están conectadas porque tienen sus raíces en la desestructuración del trabajo impulsado por el neoliberalismo, por la relación capitalista.

La complicidad masculina de los hombres no blancos con la imposición colonial también es señalada por Lugones, quien busca “problematizar su indiferencia hacia las violencias que el Estado, el patriarcado blanco, y que ellos mismos perpetúan contra las mujeres de nuestras comunidades, en todo el mundo” y que ella conecta como “una indiferencia hacia transformaciones sociales profundas en las estructuras comunales y por lo tanto totalmente relevantes al rechazo de la imposición colonial” (2008, p. 76).

Como se indicó en puntos anteriores, Quijano defiende cómo la raza –en su vertiente moderno-colonial- fue un invento del conquistador que permitió la clasificación social y el

²⁸ Tornay Márquez, M.C. (29 de septiembre de 2016). Entrevista a Silvia Federici: “La muerte de mujeres en las maquilas recuerda a la fase del periodo de acumulación originaria”. *Revista Pueblos. Edición Digital*.

orden jerárquico de poblaciones con la *blanquitud* europea como paradigma de desarrollo. La moderna taxonomía buscaba legitimar la división internacional del trabajo que conectó los territorios de Europa, África y América, pero, para que el nuevo sistema pudiera universalizarse, también se necesitó la imposición de un mandato de género que permitió la acumulación originaria de capital, de manera que consideramos más acertado hablar de una división internacional sexual del trabajo con el objetivo de identificar la *cara oculta* sobre la que se constituyó el nuevo sistema-mundo y, por otro lado, dimensionar la importancia del género como elemento constituyente y articulador, lo que a menudo es olvidado por las Ciencias Sociales, una deuda compartida por diferentes doctrinas ideológicas. A partir de lo visto hasta ahora, se plantean los siguientes elementos que servirán para conectar la construcción de identidades de la mujer blanca occidental y de las mujeres racializadas en territorios colonizados, pero cómo ambas fueron funcionales a la división sexual internacional del trabajo y al nuevo sistema mundo que se trataba de imponer:

1) La división internacional del trabajo se sostuvo en un nuevo mandato de género que implicó la inferiorización de las mujeres en todos los ámbitos de la vida y su encasillamiento al trabajo doméstico, desvalorizado, gratuito, vinculado a la naturaleza femenina y justificado en el amor romántico. La parcelación del trabajo productivo y reproductivo en dos esferas antagónicas es lo que nos permite hablar de la división internacional sexual del trabajo.

2) La construcción de la nueva mujer en territorio europeo se logró a partir de formas extremas de violencia y dio como resultado la nueva identidad femenina de mujer: dócil, frágil, maternal y subordinada a la figura masculina.

3) El género fue un elemento constituyente a lo largo del proceso de conquista: desde la violación de mujeres como forma de dominación hasta la imposición de nuevos mandatos de género que implicaron la reorganización social de las poblaciones conquistadas y la doble subordinación de las mujeres de estos territorios –por cuestión de raza y de género- que, de manera paralela, quedaron subordinadas al hombre blanco colonizador y al hombre no-blanco colonizado.

4) La doble subordinación de las mujeres racializadas determinó la construcción de una identidad opuesta a la de las mujeres blancas occidentales: asociada al trabajo, pero también a la sexualidad, lo salvaje y lo exótico.

5) Ambas identidades y construcciones de género comparten su funcionalidad al nuevo sistema mundo moderno colonial: las mujeres blancas realizaron de manera gratuita el trabajo que sostuvo la reproducción del capital y educaron a las nuevas generaciones en los valores burgueses, mientras que las mujeres racializadas permitieron la reproducción de mano de obra gratuita en los criaderos de esclavos o se convirtieron en la *compensación* a los hombres no blancos por la pérdida de su poder social.

3. Feminismos desde los márgenes: las *otras* inapropiables²⁹

La principal conclusión a la que se llegaba en el debate acerca de la posibilidad del habla del subalterno es que éste sí podía hablar, pero carecía de espacio de enunciación. Puede hablar, pero no hay quien le escuche, debido, precisamente a su condición de clase subalterna. El debate sobre el habla del subalterno que Spivak inició para las clases subalternas de la India postcolonial ha seguido vigente hasta la actualidad, momento en el que las voces de estos sujetos continúan disputando espacios de enunciación para ser escuchadas, para hablar por sí mismas y dejar de ser representadas por otros. Con ese objetivo, el de escuchar las voces que hablan desde los *márgenes* del pensamiento blanco, occidental, académico, heterosexual, realizamos una aproximación a las narrativas discursivas de las feministas que se han definido a partir de lo que ellas mismas consideran como una multiplicidad de opresiones. También nos interesa conocer las propuestas de los movimientos feministas del continente e identificar los conflictos y amenazas que enfrentan las mujeres en América Latina en un momento en el que se identifica un incremento de la violencia hacia las mujeres caracterizada por el ensañamiento y la brutalidad de los crímenes.

La crítica a la universalización de las experiencias locales europeas que se veía en el apartado de la crítica al eurocentrismo epistémico fue asumida por diferentes movimientos feministas a partir de la década de los 70. La experiencia de las feministas negras, chicanas, latinas y lesbianas en Estados Unidos nada tenía que ver con la opresión sobre la que estaban teorizando las académicas blancas occidentales a las que acusaban de un claro sesgo racista y sexista. Cuando Betty Friedan revolucionaba el movimiento feminista haciendo visible el

²⁹ “Otras inapropiables” en referencia a la antología *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (2004), en el que se recogen textos de feministas chicanas, negras y asiáticas, como bell hooks, Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa o Avtar Brah.

malestar de las mujeres blancas heterosexuales de barrios residenciales, aún faltaban dos años para que el congreso de Estados Unidos aboliera las leyes Jim Crow que legalizaban la segregación racial desde el último cuarto del siglo XIX; y todavía faltarían muchos años más para que las mujeres negras pudieran acceder a los institutos y a las universidades públicas sin ser agredidas, de tal modo que renunciar a sus carreras profesionales para dedicar el tiempo completo a sus familia ni siquiera era una opción para las jóvenes negras.

En el mismo año en el que *La mística de la feminidad* era publicado, se convocaba en Washington la marcha por los derechos civiles de la población afroamericana, logrando que un año después pudiera ser aprobada la Ley de Derechos Civiles, y más tarde, la Ley del Derecho al Voto dirigida a eliminar las discriminaciones que en la práctica impedían votar a la población negra. En este contexto de lucha por la igualdad racial aparecieron diferentes organizaciones que exigían el reconocimiento de los derechos de la ciudadanía afroamericana. Se trataba de movimientos donde coinciden activistas negras que no se sentían incluidas en los discursos sobre la opresión de género que planteaba un feminismo blanco y elitista, ni tampoco en las demandas del movimiento afroamericano de derechos civiles al que criticaban su marcado carácter sexista. Es entonces cuando estas activistas que se definieron como *feministas negras* comienzan a identificar la multiplicidad de opresiones que se acumulan sobre sus cuerpos y vidas y que hasta entonces habían estado diluidas en las luchas de los compañeros negros y de las mujeres blancas.

El origen fundacional del feminismo negro en un contexto esclavista y de lucha por el abolicionismo va a determinar las lógicas y sentidos en el interior del movimiento *black feminist*. Como plantea Mercedes Jabardo, el feminismo blanco tiene su momento fundacional en el periodo de la Ilustración y “reproduce la racionalidad del pensamiento ilustrado”, pero el contexto fundacional del pensamiento negro determina la ruptura “con la construcción individual del pensamiento filosófico ilustrado, apostando por la inclusión de distintos saberes, lógicas, actrices sociales” (Jabardo, 2012, p. 28).

Combahee River Collective fue una de las organizaciones del denominado *black feminist* que posicionó la interconexión del sexismo, el racismo y el clasismo. La colectiva tomó el nombre de un grupo feminista negro que se inspiró en la acción guerrillera planeada y dirigida en 1873 por Harriet Tubman en el Estado de Carolina del Sur, y con la que se logró liberar a más de 750 esclavos. La organización rendía homenaje de esta manera a la única mujer que

logró la liberación de esclavos en una acción militar y que, además, formó parte del movimiento sufragista que exigía el reconocimiento del derecho a voto de las mujeres³⁰. La colectiva Combahee River aglutinó en la ciudad de Boston a lesbianas, feministas no-blancas e inmigrantes para realizar un trabajo que tenía como objetivo “desarrollar una relación de principios para hacer un cambio político y finalmente una revolución” (Smith, 1988, p. 172). Su posicionamiento de raza, género y clase quedó recogido en la célebre Declaración Feminista Negra de la Colectiva del Río Combahee publicada en 1977:

La declaración más general de nuestra política en este momento sería que estamos comprometidas a luchar contra la opresión racial, sexual, heterosexual y clasista, y que nuestra tarea específica es el desarrollo de un análisis y una práctica integrados basados en el hecho de que los sistemas mayores de la opresión se eslabonan. La síntesis de estas opresiones crean las condiciones de nuestras vidas. Como Negras vemos el feminismo Negro como el lógico movimiento político para combatir las opresiones simultáneas y múltiples a las que se enfrentan todas las mujeres de color. Una combinada posición antirracista y antisexista nos juntó inicialmente, y mientras nos desarrollábamos políticamente nos dirigimos al heterosexismo y la opresión económica del capitalismo (Moraga, 1988, p. 172).

Parte del movimiento *black feminist* encontró su espacio de producción en el ámbito literario y académico anglosajón. Escritoras como Gloria Jean Watkins, conocida como bell hooks³¹, la poeta Audre Lorde, junto a Angela Davis, Patricia Hill Collins, Barbara Smith y Alice Walker, forman parte del pensamiento feminista negro que denunció la multiplicidad de dominaciones constitutivas de las relaciones de subordinación. La antología *Todas las mujeres son blancas, todos los negros son varones, pero algunas de nosotras somos valientes* (1982) permitió visibilizar la diversidad de opresiones en las experiencias de vidas de las mujeres negras que habían sufrido desde niñas la violencia y el racismo que seguía instalado en la sociedad estadounidense. Algunas de ellas, como Angela Davis (2005) y bell hooks (1984, 1989), pusieron en diálogo el feminismo, el marxismo y el movimiento de liberación negro (Traficantes de Sueños, 2004), y a otras, como Kimberly Crenshaw (2012) [1991] y Patricia

³⁰ *El Black Feminist* de la década de los setenta tuvo como antecedente a las líderes históricas que se posicionaron en contra de la esclavitud de la población negra y a favor de los derechos de las mujeres en el marco del movimiento sufragista. Una de las mujeres negras que hicieron historia fue María Stewart, que en 1831 se convirtió en la primera mujer negra en denunciar públicamente el racismo y sexismo en Estados Unidos. Otra figura de referencia fue Sojourner Truth, autora del discurso “¡Acaso no soy una Mujer!”, en el que llamaba a unificar la lucha de las mujeres sufragistas con las demandas de la población negra (Curiel, 2007, p. 95).

³¹ La autora escribe este nombre en minúsculas.

Hill Collins (2000) le debemos aportaciones fundamentales para la investigación y el análisis de la multiplicidad de opresiones, como son los conceptos de interseccionalidad y de matriz de dominación.

En la crítica a los sesgos del feminismo blanco y burgués también se posicionaron las feministas chicanas, mujeres descendientes de familias mexicanas nacidas en territorio estadounidense. De la experiencia de estas autoras surgen conceptos tan sugerentes como el de “frontera” y “márgenes”, con los que hacen alusión al *between* que las sitúa entre dos mundos, dos tradiciones, y que Stuart Hall –jamaicano residente en Reino Unido- define como “la diáspora negra —«en el vientre de la bestia»” (Hall, 2010, p. 349). Este concepto de la frontera geográfica, pero también simbólica –y ahora, aquí, epistémica- aparece en una obra referencial de este feminismo, *Borderlands, La Frontera. The New Mestiza* de Gloria Anzaldúa (1981), un texto que mezcla inglés y español, prosa y poesía, para hablar de las historias de migrantes, religión y mitología azteca y mexicana, entre otros temas que evocan un mundo que ha sido narrado por otros. Es interesante mencionar que Anzaldúa formaba parte de la sexta generación de su familia que había nacido en territorio estadounidense – estado de Texas-, sin embargo, su identidad estaba atravesada por la no pertenencia o, más bien, por la pertenencia a multitud de mundos, como se verá más adelante en el texto en el que se define como una Shiva de múltiples brazos.

Otras de las obras que permitió la *visibilización* de las feministas no-blancas en Estados Unidos fue *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, una valiosa recopilación de ensayos, textos y poesía editado en la década de los ochenta por las feministas chicanas Cherríe Moraga y Ana Castillo (1988). En ella aparecen los escritos de feministas chicanas, negras, lesbianas, asiáticas, inmigrantes, consiguiendo desvelar la complejidad de sus experiencias de vida frente a la universalización de la opresión de género que postulaban las feministas blancas occidentales. La obra tomó su título del poema *Esta puente, mi espalda*, en el que la poeta negra Kate Rushin expresa el desasosiego de no sentirse parte de ningún lugar y, a la vez, ser la conexión, el *puente*, entre esos mundos:

Estoy harta
enferma de ver y tocar
ambos lados de las cosas

enferma de ser la condenada puente de todos.

Nadie

se puede hablar

sin mí

¿No es cierto?

Explico mi madre a mi padre

mi padre a mi hermanita

mi hermanita a mi hermano

mi hermano a las feministas blancas

las feministas blancas a la gente de la iglesia Negra

la gente de la iglesia Negra a los ex – jipis

los ex – jipis a los separatistas Negros

los separatistas Negros a los padres de mis amigos.

Después

tengo que explicarme a mí misma

a todos.

Hago más traducciones

que las malditas Naciones Unidas.

Olvidense

me enferman.

Estoy enferma de llenar sus huecos.

Enferma de ser su seguro contra

el aislamiento de sus autoimpuestas limitaciones

Enferma de ser la loca de sus cenas festivas

Enferma de ser la rara de sus meriendas de domingo

Enferma de ser la única amiga Negra de 34 individuos blancos.

Encuéntrense otra conexión con el resto del mundo

Encuéntrense otra cosa que los legitime

Encuéntrense otra manera de ser políticas y estar a la moda.

No seré su puente a su femineidad
su masculinidad
su humani- dad.

Estoy enferma de recordarles que no
se ensimismen tanto por mucho tiempo.

Estoy enferma de mediar sus peores cualidades
de parte de sus mejores.

Estoy enferma
de recordarles
que respiren
antes de que se asfixien
con sus propias tarugadas.

Olvídense
crezcan o ahóguense
evolucionen o muéranse.

La puente que tengo que ser
es la puente a mi propio poder
Tengo que traducir
mis propios temores
Mediar
mis propias debilidades.

Tengo que ser la puente a ningún lado
más que a mi verdadero ser.
Y después
seré útil.

El feminismo negro y el feminismo de color producido en Estados Unidos compartieron la crítica a las académicas occidentales y al feminismo blanco por ejercer una

colonización discursiva incapaz de captar los sesgos de raza y de clase que existían en su universalización de la opresión de género, además de no reconocer que sus discursos partían de un lugar de enunciación privilegiado (Espinosa, 2014). El feminismo blanco hegemónico estaba teorizando sobre una mujer blanca, heterosexual de clase media que excluía a millones de mujeres. Obras como la citada *La mística de la feminidad*, pero también *El contrato sexual* de Pateman y hasta la referencial obra de Beauvoir, *El segundo sexo*, fueron criticadas por las limitaciones del *sujeto mujer* que estaba siendo analizado y, además, porque consiguieron posicionar el perfil de mujer blanca heterosexual de clase media como el canon hegemónico de *mujer*, ocultando las discriminaciones por cuestión de raza, de clase o de sexualidad que ocurrían en la sociedad estadounidense. Las tres obras citadas, por ejemplo, teorizan sobre el mito doméstico que feminizó las actividades reproductivas, y, Beauvoir, incluso, proponía el acceso de las mujeres al trabajo asalariado como vía de emancipación. Pero el rol materno y las labores del hogar no habían sido una opción para las mujeres negras que participaban en el espacio doméstico en calidad de sirvientas, es decir, trabajadoras. Como sostiene bell hooks en relación al “malestar” problematizado por Friedman, “aunque muchas mujeres deseaban ser amas de casa, sólo quienes tenían tiempo libre y dinero podían formar sus identidades a partir del modelo de la mística femenina” (hooks, 2004, p. 34). Más aún, para ellas, el regreso a la casa se convertía en una labor humanizadora:

Históricamente, las mujeres negras han identificado el trabajo en el contexto de la familia como una labor humanizadora, como un trabajo que afirma su identidad como mujeres, como seres humanos que muestran amor y cuidado, los mismos gestos de humanidad que, según afirmaba la ideología de la supremacía blanca, los negros eran incapaces de expresar. A diferencia del trabajo realizado dentro de la casa en un ambiente de cuidado, el trabajo fuera del hogar era considerado como estresante, degradante y deshumanizante (hooks, 1984, pp. 133-134).

Las feministas de América Latina también se sumaron a estas críticas. En términos similares, la escritora y activista brasileña Sueli Carneiro advertía del error de la extrapolación de las opresiones de mujeres blancas que habían construido una identidad femenina en la que no se reconocían las mujeres negras:

Somos parte de un contingente de mujeres que trabajaron durante siglos como esclavas labrando la tierra o en las calles como vendedoras o prostitutas. Mujeres que no entendían nada cuando las feministas decían que las mujeres debían ganar las calles y trabajar (Carneiro, 2005, p. 22).

Si la identidad de la mujer blanca se había construido en relación a la capacidad para dar vida, la calidez y en la exaltación de su rol maternal, las mujeres racializadas de los territorios colonizados sufrieron en la segunda mitad del siglo XX una de las formas más terribles de brutalidad y despojo en su propio cuerpo con las prácticas de esterilización a las que fueron sometidas mujeres indígenas, sin su consentimiento, y como estrategia eugenésica de purificación social, o con el objetivo de reducir a una futura población subersiva³².

La imbricación de opresiones ha estado presente en los discursos de mujeres para las que es imposible fragmentar y disociar el género de la raza, de la clase o de la sexualidad, en sus experiencias de vida. De hecho, el concepto de interseccionalidad, que continúa teniendo eco en Estados Unidos y en Europa, no logró convertirse en un término de referencia en América Latina, donde la multiplicidad de opresiones se identifica en su origen colonial y se analiza a través de categorías de dominación que se abordarán en el siguiente epígrafe. En esta corriente de pensamiento se enmarca el feminismo decolonial desde el que se enunció la construcción de la colonialidad de género como cara oculta de la modernidad-colonial. La propuesta de este pensamiento se dirige al análisis del concepto “mujer” desde la pluralidad de ejes y diferencias, de tal manera que “el género sea una variable teórica más, que no debe ser separada de otros ejes de opresión” (Marcos, 2014, p. 20). Desde esta perspectiva feminista se coincide con el giro decolonial en la necesidad de descolonizar las epistemologías de un pensamiento hegemónico que ha excluido e inferiorizado los conocimientos y saberes de los pueblos colonizados, más aún, los de las mujeres pertenecientes a estas poblaciones. La apuesta por descolonizar las epistemologías feministas obliga a mirar las prácticas de los movimientos de las mujeres indígenas, cuyas “referencias «teóricas» (...) se nutren de raíces milenarias” (p. 23).

Las feministas académicas Sylvia Marcos y Francesca Gargallo han estudiado en profundidad las propuestas de las mujeres indígenas. En el caso de las luchas de las mujeres zapatistas, Marcos habla de una “encarnación o «corporización» de la «teoría»:

³² El cineasta boliviano Jorge Sanjinés denunció las campañas de esterilización forzada y clandestina en Bolivia en la película *Yavar Mallku/ la sangre del cóndor* de 1969; para la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, las películas de este cineasta “nos revelaron súbitamente que aquí no sólo había indios, sino racismo, violencia y negación cultural” (2012, p. 15). En 1971, el escrito Eduardo Galeano se refería a la estrategia de esterilización en *Las venas abiertas de América Latina* con la frase “En América Latina resulta más higiénico y eficaz matar a los guerrilleros en los úteros que en las sierras o en las calles” ([1971] 2004, p. 21).

Las formas de concebir lo que podría llamarse su “teoría” feminista, se encuentran arraigadas en sus cuerpos y en la materia, materia que forma un conjunto inestable y fluido con la naturaleza y con todos los seres que la integran. No es “teoría” de ideas y de conceptos abstractos, de lenguaje simbólico y de semiótico. Es teoría hablada, vivida, sentida, bailada, olida, tocada (Marcos, 2014, p. 23).

En su investigación titulada *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*, Francesca Gargallo (2014a) recorre el pensamiento de los feminismos no occidentales de América Latina y aborda conceptos presentes en las cosmovisiones de los pueblos ancestrales. En esta propuesta de descolonizar las epistemologías feministas, la obra de Gargallo adquiere un gran valor en tanto permite una aproximación a pensamientos *otros* en los que no identificamos el género como categoría de opresión en los términos occidentales, ni tampoco el reconocimiento de la lucha de las mujeres bajo el significante “feminismo”³³, pero que igualmente se corresponden con estrategias de las mujeres de los pueblos del continente para el buen vivir.

Uno de los conceptos claves para comprender la cosmovisión en pueblos no occidentales y que va a determinar el significante del *género* es la dualidad/complementariedad (Gargallo, 2014a, 2014b; Marcos, 2014; Paredes, 2010; Segato, 2016) que no es equivalente al dualismo, binariedad y jerarquización de las categorías occidentales *masculino/femenino*. Sylvia Marcos explica este referente filosófico identificado por ella en la estructuración del cosmos mesoamericano/maya como la “coexistencia de múltiples dualidades que se desdoblan, se empalman y se retroalimentan sin cesar” (Marcos, 2014, p. 25). Se trata de una dualidad que la autora reconoce como un “dispositivo perceptual mesoamericano” y, en tanto que constituye la cosmovisión de estos pueblos, va mucho más allá del género como categoría académica. Se trata de una *dualidad* tan presente en las propuestas y documentos de las mujeres indígenas que a menudo es descalificada por teóricas feministas instaladas en una tradición del sujeto-liberal que proponen “la independencia del sujeto «mujer» como ideal de

³³ En las organizaciones y movimientos de mujeres indígenas no siempre —en zonas rurales, difícilmente— existe un autorreconocimiento o autoidentificación como “feministas”, ya que el feminismo como tal se concibe como un concepto más urbano y mestizo, y sobre el que también cabe confusión ideológica. En todo caso, no consideramos necesario etiquetar las luchas de las mujeres indígenas y, siguiendo a la boliviana Julieta Paredes citada por Gargallo, “(...) son reconocibles otras formas de trabajar entre mujeres para la buena vida de las mujeres, lo cual, en palabras de Julieta Paredes, feminista comunitaria de la Asamblea de Mujeres de Bolivia, se traduce al castellano como feminismo” (Gargallo, 2014, p. 374). Julieta Paredes, en el marco del feminismo comunitario, habla de la definición de feminismo propuesta por su colectivo: “feminismo es la lucha y la propuesta política de vida de cualquier mujer en cualquier lugar del mundo, en cualquier etapa de la historia que se haya revelado ante el patriarcado que la oprime” (Paredes, 2010, p. 75).

realización personal al margen de lo colectivo”³⁴, de manera opuesta a la idea de dualidad indígena que supone que, en estos entornos, no sea “contradictorio exigir a la vez los derechos de las mujeres y los derechos colectivos de los pueblos” (p. 25).

Aunque Marcos identifica la perspectiva de la complementariedad en el entorno mesoamericano, Rita Laura Segato y Julieta Paredes reconocen términos muy similares en la cosmovisión andina. Segato habla del género en el mundo andino como “una dualidad jerárquica” donde, en este caso, lo público y lo privado tienen plenitud ontológica y política, a diferencia del binarismo moderno-occidental:

Mientras en la dualidad la relación es de complementariedad, la relación binaria es suplementar, un término suplementa –y no complementa- el otro. Cuando no de uno de esos términos se torna «universal», es decir, de representatividad general, lo que era jerarquía se transforma en abismo, y el segundo término se vuelve resto: ésta es la estructura binaria, diferente de la dual (Segato, 2016, p. 118).

La boliviana Julieta Paredes es identificada como un referente del denominado *feminismo comunitario*, el feminismo en el que podemos reconocer algunos de los elementos de las cosmovisiones de los pueblos andinos. No por casualidad hace referencia a lo colectivo y a lo comunitario que caracteriza a los pueblos y nacionalidades ancestrales, frente al sujeto-liberal del pensamiento occidental hegemónico. La idea de complementariedad es explicada por Paredes como el *chacha-warmi*³⁵, el par complementario y representación simbólica de las comunidades que ha sido tergiversado y confundido con el par de pareja heterosexual. Desde el feminismo comunitario, afirman,

lo replanteamos en un par complementario de iguales *warmi-chacha*, mujer-hombre, *warmikari*, *kuña-cuimbaé* que no es un simple cambio de lugar de las palabras, es la reconceptualización del par complementario desde las mujeres, porque las mujeres somos las que estamos

³⁴ La confrontación entre feminismo académico y luchas indígenas tuvo un episodio público en las discusiones entre el Subcomandante Marcos (EZLN) y la académica Marta Lamas, en este caso, acerca de los derechos sexuales y reproductivos (Lamas, 1994; Subcomandante Marcos, 1994; Millán, 2011).

³⁵ “Chacha-Warmi: Desde una perspectiva biológica es: *Chacha*=hombre. *Warmi*=mujer. Desde una perspectiva sociocultural es matrimonio: Unión de dos seres humanos opuestos, que rigen el modelo aymara como esposa y esposo. Es un cuerpo dual complementario en el que sus componentes se vinculan e interactúan en concordancia a modelos aymara. Desde una perspectiva antropológico-cultural, esta idea concibe la igualdad de estatus y posición de los componentes, para acentuar el equilibrio conyugal” (Paredes, 2010, p. 123).

subordinadas y construir un equilibrio, una armonía en la comunidad y en la sociedad, viene a partir de las mujeres (pp. 82-83).

Se considera pertinente hacer referencia a cómo el concepto del género es entendido en las poblaciones indígenas, ya que diversas autoras plantean el fracaso de las estrategias de género de los programas de cooperación que parten de una definición eurocéntrica y occidental del género. Siguiendo a Segato, la dualidad define las comunidades y las relaciones de género, distribuye y organiza los espacios, los derechos y los deberes (2016, p. 119), de manera que, la intervención en estos espacios con presupuestos y formulaciones exógenas suele ser motivo de fracaso de los programas de apoyo y, creemos, tensión en las comunidades. Más aún, Paredes critica el discurso neoliberal de género impuesto por las agencias no gubernamentales, instituciones y cooperación internacional durante la etapa neoliberal en Bolivia por parte de mujeres que, “en una actitud de mediadoras, elaboraron las tareas de contención y neutralización del descontento y la frustración popular” (p. 67).

El feminismo comunitario propuesto por la Asamblea de Mujeres de Bolivia, del que forma parte Julieta Paredes, concibe el feminismo en el contexto de las luchas contra las políticas neoliberales y contra el entronque patriarcal entre el patriarcado precolonial y el occidental:

Para entender este entronque histórico entre los intereses patriarcales, nos es útil recuperar la denuncia del género para descolonizarlo en su entendido que las relaciones injustas entre hombres y mujeres sólo fueran fruto de la colonia, y superarlo, como concepto ambiguo fruto del neoliberalismo. Superarlo, decíamos, en la reconceptualización que desde el feminismo comunitario hoy hacemos, y trascenderlo como tarea revolucionaria a la que hoy el proceso de cambios nos convoca, especialmente a las mujeres (p. 71).

En este camino para *desneoliberalizar* y *descolonizar* el concepto del género, el feminismo comunitario propone una “ruptura epistemológica con el feminismo occidental”, construido para explicar la subordinación de las mujeres occidentales, pero que, “al instaurarse en el mundo de relaciones coloniales, imperialistas y transnacionales, estas teorías se convierten en hegemónicas en el ámbito internacional invisibilizando así otras realidades y otros aportes” (p. 75). Frente a ello, se propone la reconceptualización del género desde la perspectiva de la complementariedad del *chacha-warmi* y cinco campos de acción y lucha dirigidos al

fortalecimiento de las organizaciones de mujeres: movimiento, memoria, cuerpo, espacio y tiempo (p. 95).

En estas líneas se ha tratado de *escuchar* las voces de las mujeres que construyen pensamiento y acción desde los márgenes, en un contexto –si es posible homogeneizar y caracterizar un continente– en el que millones de mujeres, especialmente las mujeres racializadas, indígenas y afroamericanas, sufren la violencia, despojo, desplazamiento, el asesinato impune de mujeres líderes³⁶ y el abuso de las autoridades mestizas. Sin embargo, lejos de *victimizar* y tratar de representar a las “mujeres del tercer mundo”, en lo que Mohanty identifica como una “jugada colonialista” (2008 [1988], p. 135), se desea reconocer la capacidad de acción y cambio de las *subalternas* y recordar a las mujeres afrodescendientes e indígenas de América Latina que *han hablado*, recordando a Spivak. Aquí mencionaremos algunas de ellas: las líderes kichwa Dolores Cacuango y Tránsito Amaguaña, referentes en el feminismo ecuatoriano, y quienes a lo largo del siglo XX lucharon por los derechos de los pueblos indígenas, la supresión del régimen de haciendas y la educación bilingüe en Ecuador; Domitila Barrios, líder de la lucha minera en Bolivia (1985, 2005); Rigoberta Menchú (2007), líder maya quiché y defensora de derechos humanos; la comandanta Ramona, indígena tzotzil miembro del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y primera representante del pueblo zapatista ante el pueblo de México³⁷; y la afrovenezolana Argelia Laya (2014), defensora de los derechos de las mujeres negras e indígenas en Venezuela, son solo algunas de la mujeres que pelearon espacios de enunciación y que utilizaron su voz para luchar por la transformación de las poblaciones a las que representaban.

4. Propuestas epistémicas desde los márgenes: interseccionalidad y matriz de dominación

Las aportaciones de las feministas de color no heterosexuales que veíamos en el epígrafe de feminismos desde los *márgenes* permitieron visibilizar la multiplicidad de categorías que podían conformar la alteridad de la hegemonía blanca. La escritora chicana y lesbiana

³⁶ Como es el caso de los asesinatos de las líderes lenca Berta Cáceres y Lesbia Urquía en Honduras, activistas por la defensa del territorio, o líderes sociales como Emilsen Manyoma, asesinada en Colombia tras la firma de los Acuerdos de Paz de La Habana.

³⁷ Mensaje del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en la celebración del 12 de octubre de 1996, a cargo de la comandante Ramona: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/10/12/comandanta-ramona-soy-el-primer-de-muchos-pasos-de-los-zapatistas-al-districto-federal-y-a-todos-los-lugares-de-mexico/> [28/02/2017]

Gloria Anzaldúa relata las múltiples transgresiones normativas que enfrentaban las lesbianas de color educadas en la religión católica: “Para las lesbianas de color, la máxima rebelión que pueden emprender contra su cultura nativa es a través de su conducta sexual. La lesbiana va en contra de dos prohibiciones morales: sexualidad y homosexualidad” (1988, p. 76). Esa *otredad* construida a partir de la heteronormatividad blanca, afirma, “es un camino interesante que se desliza continuamente dentro y fuera de lo blanco, de lo católico, lo mexicano, lo indígena, los instintos” (Íbid). En *Esta puente, mi espalda*, Anzaldúa se describe a sí misma como una Shiva que se extiende en diferentes mundos, “gente que no pertenece a ningún sitio, ni al mundo dominante, ni completamente a nuestra propia cultura. Todos abarcamos tantas opresiones” (1988, p. 168). En el texto “La Prieta”, la poeta chicana define su multiplicidad de identidades dentro de un epígrafe que titula “Quién es mi gente”:

Soy una puente columpiada por el viento, un crucero habitado por torbellinos, Gloria, la facilitadora, Gloria, la mediadora, montada a horcajadas en el abismo. “Tu lealtad es a La Raza, al Movimiento Chicano”, me dicen los de mi raza. “Tu lealtad es al Tercer Mundo”; me dicen mis amigos negros y asiáticos. “Tu lealtad es tu género, a las mujeres” me dicen las feministas”. También existe mi lealtad al movimiento gay, a la revolución socialista, a la Época Nueva, a la magia y lo oculto. Y existe mi afinidad a la literatura, al mundo artístico. ¿Qué soy? *Una lesbiana feminista tercermundista inclinada al marxismo y al misticismo*. Me fragmentarían y a cada pequeño pedazo le pondrán una etiqueta.

¿Me dices que mi nombre es la ambivalencia? Piensa en mí como Shiva, con un cuerpo de muchos brazos y piernas, con un pie en la tierra color café, otro en lo blanco, otro en la sociedad heterosexual, otro en el mundo gay, otro en el mundo de los hombres, de las mujeres, un brazo en la clase obrera, los mundos socialistas y ocultos. Un tipo de mujer araña colgando por un hilo de su telaraña (Anzaldúa, 1988, p. 165).

La visibilización de la multiplicidad de opresiones aportada desde el movimiento feminista dio pie a que se comenzara a teorizar sobre una imbricación de opresiones que ya había sido problematizada por autoras como Anzaldúa, pero que ahora se concretará en un concepto que puede ser abordado desde una perspectiva epistémica y metodológica: la *interseccionalidad*, quizá el más extendido, y *matriz de dominación*, construido desde la experiencia colonial.

El concepto de *interseccionalidad* –*intersectionality*– fue definido por la abogada afroestadounidense Kimberlé Crenshaw a final de la década de los ochenta a partir del

acercamiento a las experiencias de mujeres negras víctimas de violencia y la invisibilidad de la multiplicidad de las dimensiones de dominación en el ámbito jurídico. En el texto titulado *Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias y violencia contra las mujeres de color* (2012) [1991], Crenshaw llama la atención sobre las políticas identitarias que en ese momento se estaban conformando desde las políticas públicas, pero que no estaban teniendo en cuenta la conformación de la identidad desde varias dimensiones, como la raza o la clase. La autora analizó la experiencia de las mujeres negras víctimas de “malos tratos y violación” para concluir cómo las situaciones de discriminación que sufrían frecuentemente eran el producto de la intersección de patrones racistas y sexistas, que no eran tenidos en cuenta ni por los movimientos feministas ni antirracistas. La interseccionalidad estructural provocaba que la “violencia doméstica, la violación y la recuperación sean cualitativamente distintas de aquellas que sufren las mujeres blancas” (p. 90).

El análisis de la situación de las mujeres solicitantes de asilo en un centro de acogida de Los Ángeles permitió a Crenshaw identificar que la agresión física solo era la manifestación más inmediata de la multiplicidad de subordinaciones, a su vez, ligadas con la clase o con la raza: la pobreza, el desempleo o la dificultad en el acceso a la vivienda, que revelaban la discriminación social de la que eran víctimas, debían ser tenidas en cuenta para abordar el problema de la violencia. En las mujeres inmigrantes se sumaban nuevos elementos desempoderadores, como el desconocimiento del idioma, la convivencia con la familia del maltratador o la ausencia de un estatus legal, lo que provocaba que, en caso de agresión, las mujeres evitaran llamar a la policía por miedo a ser deportadas.

Crenshaw hace referencia al concepto de *interseccionalidad política* para subrayar el hecho de que las mujeres de color pertenecen al menos a dos grupos subordinados con agendas políticas enfrentadas que terminan perjudicando los intereses de las mujeres negras y que devela que su voz no es tenida en cuenta por ninguno de los dos grupos:

El feminismo no se pregunta por las implicaciones raciales, y esto implica que las estrategias de resistencia que adopta el feminismo pueden reproducir y reforzar la subordinación de la gente de color; y el antirracismo no se pregunta por las implicaciones del patriarcado y frecuentemente este antirracismo redundará en que se reproduzca la subordinación de las mujeres (Crenshaw, 2012 [1991], p. 98).

Una consecuencia práctica de la confrontación de intereses era la gestión de la violencia machista en los barrios mayoritariamente afros. En la justificada lucha por acabar con estereotipos raciales que provocaban prácticas policiales discriminatorias, las organizaciones antirracistas prefirieron suprimir la información acerca de la violencia hacia las mujeres negras en el contexto familiar, de manera que no existían datos que permitieran proponer estrategias a partir de información objetiva. Pero, además, la violencia policial en los barrios de mayoría negra –que, lamentablemente, aún se mantiene- disuadía a las mujeres que estaban siendo víctimas de una agresión de solicitar auxilio por temor a que un miembro de la familia o de la comunidad fuera atacado o asesinado por la policía. Crenshaw plantea la idea del hogar como refugio en diferentes términos, por un lado, el hogar como “castillo del hombre en términos patriarcales”, pero también como “refugio seguro contra las humillaciones de una sociedad racista” (p. 104) y donde se reproducía el ciclo de violencia del exterior (de nuevo, el cuerpo de las mujeres como forma de compensación).

La autora defiende que el reconocimiento de las interseccionalidades es un problema “específicamente político”, ya que “las narrativas de género se basan en la experiencia de las mujeres blancas de clase media, y las narrativas de raza se basan en la experiencia de los hombres negros” (p. 119) y sugiere el concepto de interseccionalidad como “una forma de mediar entre la tensión que se da entre reafirmar una identidad múltiple y la necesidad de desarrollar políticas identitarias”, y “ofrece una base para reconceptualizar la raza como una coalición entre los hombres y las mujeres de color” y los medios “para enfrentarnos también con otras marginaciones” (p. 120).

El concepto de interseccionalidad tuvo gran eco y aceptación entre los feminismos anglófonos y también en el pensamiento queer, postcolonialismo, antirracismo o ecofeminismo, con el objetivo de cuestionar el sujeto plural mujeres y su esencialismo, y entender el género como una categoría dinámica interrelacionada con otras desigualdades (Platero, 2014). Para Mara Viveros, los análisis interseccionales ponen de manifiesto dos aspectos: “la multiplicidad de experiencias de sexismo vividas por mujeres”, y “la existencia de posiciones sociales que no padecen ni la marginación ni la discriminación, porque encarnan la norma misma, como la masculinidad, la heteronormatividad o la blanquitud” (Viveros, 2016, p. 8).

Mara Viveros cita a Martha Zapata Galindo (2011, cit. en Viveros, 2016) para sostener que, a diferencia de Estados Unidos y Europa, en América Latina el concepto de interseccionalidad no ha alcanzado un estatus hegemónico ni es considerado como un elemento novedoso para muchas de las feministas. Efectivamente, el debate en América Latina se ha decantado más por la crítica decolonial y por la identificación del origen común de la multiplicidad de opresiones como un producto moderno colonial. María Lugones entiende que en la intersección entre “mujer” y “negro” revela la ausencia en la que debería estar la mujer negra porque, precisamente, ni “mujer” ni “negro” la incluyen. Y este problema deviene de una lógica categorial que construye categorías como “términos atómicos, separables, y contruidos dicotómicamente”, en coherencia con la “presencia generalizada de dicotomías jerárquicas en la lógica de la modernidad y de las instituciones modernas” (Lugones, 2011, p. 111). Es por ello que propone una “reconceptualización de la lógica de la intersección” para “evitar la separabilidad de las categorías dadas y el pensamiento categorial. Solo al percibir género y raza como entretramados o fusionados indisolublemente, podemos realmente ver a las mujeres de color” (Lugones, 2008, p. 82).

El pensamiento feminista decolonial ha tomado como referencia las aportaciones de la feminista negra estadounidense Patricia Hill Collins, cuya obra *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment* (2000) reconceptualiza las lógicas interseccionales en lo que denomina como una *matriz de dominación*. Hill Collins realiza una interconexión de los conceptos de conocimiento, (auto)conciencia y empoderamiento que le permiten marcar el horizonte del pensamiento feminista negro cuando afirma que las mujeres afroamericanas, en un contexto de injusticia social sostenida por opresiones interseccionales, “no pueden estar totalmente empoderadas a menos que las propias opresiones interseccionales sean eliminadas”, por tanto, “el pensamiento feminista negro apoya principios generales de justicia social que trascienden las necesidades particulares de este grupo” (Hill Collins, 2012, pp. 101-102).

Para algunas autoras del feminismo decolonial, el concepto de interseccionalidad ve las formas de dominación de forma aislada, mientras que la *matriz de dominación* que propone Hill Collins permite visibilizar las formas de opresión pero, además, entenderlas de manera conectada como elementos constitutivos del sistema moderno/colonial de género. La feminista dominicana Ochy Curiel valora la propuesta de Collins porque permite entender

cómo interactúan el racismo, la heterosexualidad, el colonialismo y el clasismo, e integra cuatro características: *elementos estructurales*, como leyes y políticas institucionales; *aspectos disciplinarios*, como jerarquías burocráticas y técnicas de vigilancia; *elementos hegemónicos o ideas e ideologías*; y *aspectos interpersonales*, prácticas discriminatorias usuales en la experiencia cotidiana” (Curiel, 2014, p. 54).

Este enfoque conduce a dos elementos: en primer lugar, que la conciencia feminista surge de la experiencia, lo que a su vez deviene en la aceptación de la experiencia vivida como fuente de conocimiento, es decir, la autoridad de las mujeres negras como productoras de epistemologías; y, en segundo lugar, cómo la autoconciencia sobre su realidad les permite entender cómo actúa la matriz de opresión sobre sus propias vidas, esto es, “cómo les afectan opresiones como el racismo, la heterosexualidad, el colonialismo y el clasismo, con sus expresiones estructurales, ideologías y aspectos interpersonales” (p. 54), que dejan de ser categorías analíticas para convertirse en realidad vividas, como plantea Lugones (2008). Y algo que aquí nos parece transcendental: “No se trata de describir que son negras, que son pobres y que son mujeres; se trata de entender por qué son negras, son pobres y son mujeres” (p. 54).

La crítica del pensamiento decolonial al concepto de interseccionalidad se fundamenta en lo que Curiel considera como un “problema político y teórico” que impide cuestionar el origen de las formas de dominación que se identifican en las mujeres no blancas. Para las feministas decoloniales, la raza y el género no se pueden entender como ejes de diferencias, sino como “diferenciaciones producidas por las opresiones que, a su vez, produjo el colonialismo, y que continúa produciendo en la colonialidad contemporánea” (p. 57). Para estas pensadoras, la parcelación categorial de la que da cuenta el concepto de interseccionalidad es una consecuencia del paradigma moderno occidental eurocéntrico y, como propuesta, Curiel propone una metodología feminista decolonial que aborde las siguientes preguntas:

¿Qué están significando los puntos de vista en las investigaciones feministas? ¿Qué tanto imponemos género en los procesos investigativos y epistemológicos cuando estudiamos a mujeres racializadas, fundamentalmente negras e indígenas? ¿Qué tanto reproducimos la colonialidad del poder, del saber y del ser cuando la raza, la clase, la sexualidad se nos convierten solo en categorías analíticas o descriptivas que no nos permiten establecer una

relación entre esas realidades y el orden mundial capitalista moderno-colonial hoy? (Curiel, 2014, p. 54).

El debate sobre la propuesta de intersección de opresiones y categorías de dominación debe ser entendido desde una perspectiva epistémica y metodológica como respuesta hacia un saber y unas lógicas instituidas, no solo a nivel académico, sino también en lo que respecta a las agencias internacionales o a la acción feminista hegemónica, como sostiene Mágina Millán (2011, p. 29), y que tanto han influido en los movimientos de mujeres en América Latina y el Caribe. La propuesta de la matriz de dominación es una respuesta por parte de los feminismos no hegemónicos a los saberes instituidos, pero también hay que entender que esta propuesta metodológica trasciende los límites académicos. Decía Audre Lorde: “Las herramientas del amo nunca desmontan la casa del amo. Quizá nos permitan obtener una victoria pasajera siguiendo sus reglas del juego, pero nunca nos valdrán para efectuar un auténtico cambio” (1988, p. 91). La afroestadounidense Bárbara Omolade contaba sobre su experiencia como académica: “Soy resultado de una tradición intelectual que hasta hace veinticinco años no existía en la academia”, mientras que Karina Bidaseca hace referencia a un feminismo que silenció las voces de las mujeres negras, indias, musulmanas (Bidaseca, 2011, p. 84) y recuerda la imposibilidad del subalterno para hablar, en un sentido spivakiano, es decir, “el subalterno *no puede hablar no porque sea mudo, sino porque carece de espacio de enunciación*. Es la enunciación misma la que transforma al subalterno” (p. 69). Por tanto, ese “cambiar las reglas del juego” que mencionaba Lorde se materializa en el hecho de que las mujeres negras se conviertan en productoras de conocimiento a partir de sus experiencias vividas, y ya no sean más objeto de estudio; es levantar la voz de quien históricamente había sido callada y construir los espacios para que su experiencia sea tenida en cuenta.

En la misma línea planteada por Hill Collins, se apuesta aquí por la pluralidad de los puntos de vista de la *mujer* negra, ya que entenderlo de otra manera supondría “un entendimiento esencialista del punto de vista de la mujer negra (que) suprime las diferencias entre las mujeres negras en busca de una escurridiza unidad grupal (2012, p. 111). En concordancia con estas autoras, es necesario hablar de patriarcado, pero también de racismo, de sexismo, de explotación de clase que, como confirma Bidaseca, “constituyen sistemas interrelacionados de dominación que determinan la agencia femenina” y que permiten “comprender la «retórica salvacionista» que construye el discurso imperialista o los pequeños imperialismos locales” (Bidaseca, 2011, p. 63). Estas categorías no pueden ser

interpretadas de manera acumulativa, si no como elementos que producen formas nuevas de segregación y subyugación (Mezzadra y Rahola, 2008, p. 273).

Las categorías de dominación deben ser entendidas en su contexto, aceptar la existencia de sutilezas y mutabilidades que transforman las experiencias de vida de las mujeres. La racialidad, por ejemplo, puede ser motivo de orgullo y reconocimiento identitario, mientras que la lengua puede convertirse en un elemento discriminador. Como sostiene Luiza Bairros, “raza, género, clase social, orientación sexual, se reconfiguran formando lo que Grant llama un mosaico que solo puede ser entendido en su multidimensionalidad”, por tanto, el punto de vista de las mujeres no puede ser pensando desde “una identidad única, pues la experiencia de ser mujer se da de forma social e históricamente determinada” (Bairros, 1995, p. 461).

En un texto referencial de los feminismos post-coloniales, la feminista india Chandra Talpade Mohanty critica la representación y la victimización que el feminismo blanco occidental realiza de las “mujeres del Tercer Mundo”, una categoría que queda en evidencia si tratamos de construir una categoría general para las “mujeres de Europa”. En “Bajo los ojos de Occidente. Academia Feminista y discurso colonial” (Mohanty, 2008 [1988]) la autora problematiza acerca la universalización de la categoría género por parte de las feministas occidentales y de la “presuposición de “mujeres” como un grupo ya constituido y coherente, con intereses y deseos idénticos sin importar la clase social, la ubicación o las contradicciones raciales o étnicas” (p.120). Continúa Monhanty:

Lo que resulta problemático en este uso de “mujeres” como grupo, como categoría de análisis estable, es que se asume una unidad antihistórica y universal entre las mujeres, fundada en la noción generalizada de su subordinación. En vez de demostrar analíticamente la producción de las mujeres como grupos socioeconómicos y políticos dentro de contextos locales particulares, esta jugada analítica limita la definición del sujeto femenino a la identidad de género, ignorando por completo identidades de clase o étnicas. Lo que caracteriza a las mujeres es su género (definido sociológica y no necesariamente biológicamente) por encima de todo lo demás, lo cual indica una noción monolítica de la diferencia sexual. Puesto que las mujeres se constituyen de esta forma como un grupo coherente, la diferencia sexual se convierte en equivalente de subordinación femenina, y el poder se define automáticamente en términos binarios: aquellos que lo tienen (léase hombres), y aquellas que carecen de él (léase mujeres). Los hombres explotan, las mujeres son explotadas. Tales formulaciones simplistas son

históricamente reductivas, además de que no son efectivas para diseñar estrategias que combatan la opresión: lo único que logran es reforzar las divisiones binarias entre hombres y mujeres (p. 135).

De manera propositiva, la autora se pregunta por la utilización de estrategias y metodologías analíticas feministas que hagan visible el poder de las mujeres en aquellos discursos que dejan fuera los criterios de raza y género, y sugiere un análisis del capitalismo y de sus diversas formas de dominación a través de una “crítica feminista transnacional y anticapitalista, una crítica que se alimente del materialismo histórico y centralice el género racializado. Este análisis empieza y se basa en las comunidades de mujeres más marginadas del mundo, comunidades de mujeres de color en naciones ricas y neocoloniales” (Mohanty, 2008, p. 420).

Por otro lado, en el contexto comunitario e indígena han sido documentadas de manera abundante las tensiones entre el posicionamiento de las demandas de las mujeres y las reclamaciones del movimiento, y cómo las mujeres y sus luchas se encuentran interseccionadas en “un movimiento indígena que se niega a reconocer su sexismo y un movimiento feminista que se niega a reconocer su etnocentrismo” (Hernández, 2001, p. 217). Pero, además, a la tensión no resuelta de esta encrucijada de identidades, se añade la perspectiva eurocéntrica con la que la academia, la cooperación y las agencias internacionales intervienen en unos espacios comunitarios en los que funcionan diferentes lógicas de pensamiento y significantes que deben ser tenidos en cuenta.

¿Cómo aterrizar estas reflexiones en esta investigación? ¿Cómo entender las preguntas que sugiere Curiel? Se considera que la apuesta más adecuada es tratar de entender las categorías de forma situada, evitando caer en la homogeneización de mujeres no-blancas de la que parten demasiadas investigaciones realizadas desde una perspectiva occidental. A partir del debate y las sugerencias de las pensadoras feministas del *Tercer Mundo*, se propone un análisis categorial de manera situada. Las categorías de dominación en este marco de analizan como producto de la modernidad colonial, en coincidencia con el pensamiento feminista latinoamericano, y se retoma la idea de repensar y resignificar las categorías en su contexto preciso, tratando de evitar la homogeneización de “la mujer del tercer mundo” (*sic*), como advierte Mohanty (2008) [1988].

CAPÍTULO II

COMUNICACIÓN, SUBALTERNIDAD Y VIOLENCIA DE LA REPRESENTACIÓN: CONSTRUCCIÓN DE LA *OTREDAD* EN LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN

En la colonia, el soberano es aquel que decide quién es visible y quién debe permanecer invisible
Achille Mbembe

*“Yo me pongo a ver los cuentos de mi hija y no existía princesa negra, porque eran princesas,
no podían ser de esos colores”*
Inés Hernández, comunicadora de Avanzadoras de Yoco

“Soy el hombre invisible”, “Sabed que si soy invisible ello se debe, tan sólo, a que la gente se niega a verme”. Así comenzaba el escritor afroestadounidense Ralph Ellison una exitosa y controvertida novela que reflejaba el sentimiento de millones de afroamericanos en Estados Unidos que, a mediados del siglo pasado, vivían en un país dividido, segregado, por el color de la piel. Desde una perspectiva fanoniana, la invisibilización era también una de las estrategias que sostenía la deshumanización del sujeto racializado. Ser invisible, no existir, era una de las formas de despojar de humanidad y de dignidad al otro: “la raza no existe si no a través de «eso que no vemos»”, dice Mbembe (2016, p. 186).

En la época de la colonia, el amo decide quién es visible, quién puede hablar, en definitiva, existir. ¿Y en este momento? ¿Quién es el *amo*, el *soberano*, quién decide sobre la existencia del *otro*? Es evidente que para que las relaciones de dominación subsistan –más allá de la igualdad jurídica y la prohibición de discriminaciones como principios y normas de los Estados en Occidente- es necesario que colaboren y confluyan discursos, estereotipos y prácticas que conforman los sentidos comunes que amparan las formas de exclusión, más o menos veladas, y que constituyen y naturalizan la subalternidad, es decir, al *otro* que se sitúa en los márgenes de la hegemonía blanca, heterosexual, occidental (u *occidentalizada*). Si en el capítulo anterior se veía la construcción del *otro subalterno* desde una perspectiva histórica en el marco de la constitución de la modernidad colonial, aquí se expondrá cómo el racismo, el sexismo y, también, el clasismo, se actualizan y legitiman, en este caso, a través de las narrativas y representaciones –o la ausencia de la representación- en los medios de comunicación de masas y en la industria cultural.

La representación de los sujetos subalternos como una práctica intrínseca al ejercicio del poder fue una de las áreas de investigación de los *Cultural Studies* y *Subaltern Studies*:

Los estudios subalternos tratan sobre el poder, quién lo tiene y quién no, quién lo está ganando y quién lo está perdiendo. El poder está relacionado con la representación: ¿cuáles

representaciones tienen autoridad cognitiva o pueden asegurar la hegemonía, cuáles no tienen autoridad o no son hegemónicas? (Beverley, 2004, p. 23).

Los medios de comunicación tendrían, en este caso, la autoridad cognitiva y la capacidad para asegurar la hegemonía que, de acuerdo a la Teoría de los Campos del sociólogo francés Pierre Bourdieu, les convertiría en parte de un *capital simbólico* que les permite naturalizar determinadas formas de dominación de una clase social sobre otra (Bourdieu, 2013, p. 199). Los medios de comunicación tendrían una poderosa capacidad para influir en la construcción del *habitus*, uno de los elementos que conforman la teoría del sociólogo y que hace referencia al “conjunto de modos de ver, sentir y actuar, [que] aunque parezcan naturales, son sociales. Es decir: están moldeados por las estructuras sociales, se aprenden” (Flachsland, 2003, p. 53). Se aprenden, se instalan, forman parte de la subjetividad del individuo y son incorporados a partir de una dimensión simbólica de la que son responsables diversos agentes sociales, como las instituciones, la educación, la religión, pero también, los medios de comunicación, a los que atribuimos la capacidad para “construir la verdad e imponer una determinada visión del mundo social; establecer los criterios de diferenciación social; clasificar y construir los grupos sociales” (p. 57).

El *habitus* permite la perpetuación de las relaciones de poder a través de la naturalización del orden social que se convierte en parte del “sentido común” (recordemos la aportación del “racismo del sentido común” de Ian Haney López). Qué es bello, qué es feo, quién es diferente, qué se puede ver, quién soy yo, quién es el *otro*, son algunos de los elementos identitarios que se construyen a partir de las narrativas y representaciones realizadas por los mass media. Stuart Hall, uno de los reconocidos miembros del Centro de Estudios Culturales de Birmingham, afirmaba que hablar de “el racismo y los medios” era tocar directamente “el problema de la ideología”, en tanto que su principal campo de acción es la producción y transformación de las ideologías: “Una intervención en la construcción de raza realizada por los medios es una intervención en el terreno ideológico de la lucha” (Hall, 2010, p. 299). En esta identificación de los sentidos construidos desde el poder, y como práctica de poder, de los mass media, Hall investigó la construcción del estereotipo como práctica significativa de la representación de la diferencia racial (p. 429), en el que se produce la reducción de las poblaciones a unas cuantas “características simples, esenciales que son representadas como fijas por parte de la Naturaleza” –de nuevo, la legitimación de la discriminación a través del discurso biologicista-, y sobre los que examina cuatro aspectos: la

construcción de “otredad” y exclusión; el estereotipo y el poder; el papel de la fantasía, y el fetichismo.

Estereotipar al otro como ejercicio de poder permite mantener el orden social y simbólico —el *habitus* de Bourdieu—, y lo hace a través de la naturalización de categorías binarias y antagónicas:

Establece una frontera simbólica entre lo “normal” y lo “desviante”, lo “normal” y lo “patológico”, lo “aceptable” y lo “inaceptable”, lo que “pertenece” y lo que no pertenece o lo que es “Otro”, entre “internos” y “externos”, nosotros y ellos. Facilita la “unión” o el enlace de todos nosotros que somos “normales” en una “comunidad imaginada” y envía hacia un exilio simbólico a todos ellos —los “Otros”— que son de alguna forma diferentes, “fuera de límites” (p. 430).

La construcción de oposiciones binarias nosotros/ellos, unas categorías creadas “históricamente para construir, fortalecer e institucionalizar las relaciones asimétricas de poder” (Torres, Mirón e Inda, 2003), hacen pensar en la construcción de categorías moderno-coloniales, con lo europeo como canon, de acuerdo a Quijano. En tanto que se trata de discursos realizados en un contexto de poder, la construcción de estas categorías es reflejo de las relaciones de dominación. Así lo plantea Derrida: “no estamos tratando con [...] coexistencia pacífica [...] sino más bien con una jerarquía violenta. Uno de los dos términos gobierna [...] el otro y tiene la sartén por el mango” (1972, p. 41, en Hall, 2010, p. 431). El que tiene la *sartén por el mango* es aquel con poder para decidir qué es normal y qué es lo *otro*, quién es el *otro* no representado, el que no puede representarse a sí mismo, el que no tiene voz para decir por sí mismo lo que es. En definitiva, el que tiene poder para legitimar y construir la subalternidad, una subalternidad que, recordando a Spivak, no puede hablar por sí misma o, más bien, sí puede hablar, pero no tiene espacios de enunciación que permitan que su voz sea escuchada. Por supuesto, este campo de imposición y legitimación de sentidos se convierte en un área de lucha ideológica entre aquellos que tienen el poder para imponer sentidos, para crear la hegemonía de acuerdo a la teoría política de Gramsci, y entre aquellos que deciden disputarlos, como es el caso de la comunicación alternativa, popular y contrahegemónica, como será expuesto en el capítulo siguiente. En relación a la estereotipificación en el marco de la construcción de la hegemonía gramsciana, afirma Richard Dyer:

El establecimiento de la normalidad (es decir, lo que se acepta como ‘normal’) a través de los tipos y estereotipos sociales es un aspecto del hábito de gobernar a grupos [...] de intentar formar toda la sociedad de acuerdo con su propia visión del mundo, su sistema de valores, su sensibilidad y su ideología. Tan correcta es esta visión del mundo para los grupos dominantes, que la hacen aparecer (como en realidad les parece a ellos) como ‘natural’ e ‘inevitable’ —y para todos— y, en tanto son exitosos, establecen su hegemonía (1977, p. 30).

Negar al otro su capacidad para representarse a sí mismo, esencializarlo, reducirlo a categorías, construir su identidad a partir de la exclusión, de lo que no se ve, constituye una violencia de la representación (Armstrong y Tennenhouse, 1989) llevada a cabo sobre los colectivos, poblaciones y personas estereotipadas, que de acuerdo a esas relaciones de poder, se sitúan en el lado de la experiencia de la discriminación y la exclusión. La no representación, es decir, la invisibilización, es una de las prácticas más evidentes de racismo por parte de los medios de comunicación, y que colabora a lo que García-Míngo define como uno de los “acontecimientos que más temen los miembros de los pueblos originarios: la desaparición de su ser y el olvido definitivo” (2014, p. 8), una amenaza que termina por convertirse en un revulsivo para la apropiación comunicativa por parte de estos pueblos.

En *El lugar de la cultura*, Homi Bhabha, miembro de la corriente de estudios postcoloniales, observa que el “objetivo del discurso colonial es construir al colonizado como una población de tipos degenerados sobre la base del origen racial, de modo de justificar la conquista y establecer sistemas de administración e instrucción” (2002, pp. 95-96). Se trata entonces de estrategias de inferiorización que tienen por objetivo la justificación y la legitimación de la existencia del poder dominante, en este caso, del canon representado en la blanquitud occidental. Pero también, el poder de la representación puede convertirse en un ejercicio de la violencia simbólica conceptualizada por Bourdieu como parte de su Teoría de los Campos, cuando el orden social existente se perpetúa, no solo por la dominación que ejercen quienes detentan el poder simbólico, sino también por el consentimiento y la aceptación de los dominados respecto a la condición que le es impuesta:

La violencia simbólica se instituye a través de la adhesión que el dominado se siente obligado a conceder al dominador (por consiguiente, a la dominación) cuando no se dispone, para imaginarla o para imaginarse a sí mismo o, mejor dicho, para imaginar la relación que tiene con él, de otro instrumento de conocimiento que aquel que comparte con el dominador y que, al no ser más que la forma asimilada de la relación de dominación, hacen que esa relación parezca

natural; o, en otras palabras, cuando los esquemas que pone en práctica para percibirse y apreciarse, o para percibir y apreciar a los dominadores (alto/bajo, masculino/femenino, blanco/negro, etc.) son el producto de la asimilación de las clasificaciones, de ese modo naturalizadas, de las que su ser social es el producto (2012, p. 51).

La violencia simbólica consigue el mantenimiento del orden social sin que medie la fuerza física, ya que los dominados han aceptado los valores del dominador, un efecto que se produce “a través de los esquemas de percepción, de apreciación y de acción que constituyen los hábitos” que se ejerce directamente sobre “los cuerpos y como por arte de magia, al margen de cualquier coacción física; pero esta magia solo opera apoyándose en unas disposiciones registradas, a la manera de unos resortes en lo más profundo de los cuerpos” (Bourdieu, 2012, p. 54). Recordemos la observación de Fanon sobre las “máscaras blancas” que utilizaban los hombres negros en el mundo de los blancos. Para ser aceptados en el mundo del colonizador, admiten valores que son “inherentemente racistas”, es decir, adoptan la definición del colono sobre qué es el colonizado (Bidaseca, 2010, p. 67). En definitiva, se asume la degradación ontológica impuesta por el dominador:

Cuando un colectivo humano y sus integrantes en lo individual son sistemáticamente humillados por lo que son, pueden aprender a autodespreciarse, a avergonzarse de sí mismos, y por lo tanto a querer despojarse de aquello que deviene en su inferiorización. En suma, se niegan a sí mismos, buscan pasar inadvertidos; en otros casos procuran parecerse a quienes les domina y su conducta coincide con la identidad inferiorizada que le impone el dominante (Macleod, 2014, p. 168).

Desde los Estudios Críticos del Discurso, Teun Van Dijk ha investigado el racismo discursivo desde las elites dominantes, entre ellos, los medios de comunicación que, de manera general, ven a los grupos minoritarios como “poco «noticiables»” (2009, p. 173), de nuevo, invisibles, poco merecedores de ser representados. Para el caso que nos ocupa, el autor observa que el racismo latinoamericano se vincula y a menudo confunde con la idea de clase social, lo que da lugar a un complejo sistema de fuerzas sociales que varía por región y en el que raza/etnicidad y la clase se interrelacionan de manera enredada y discontinua. Más aún, en este sistema de clasismo-sexismo participan de manera estructural el sexismo y la dominación masculina, de modo que los patrones de dominación afectan de manera especial a las mujeres (2016, p. 101). Asumiendo la complejidad de la cuestión étnico-racial en el continente, el autor plantea dos ideas que evidencian la prevalencia de las categorías asociadas

a la blanquitud como polo positivo de ese par binario que veíamos anteriormente. Por un lado, “la tónica general prácticamente en todo el continente americano, es la existencia de grupos de gente de mayor apariencia europea que discrimina a los de menor apariencia europea”; y, por otro,

a pesar de la promoción oficial del «mestizaje» en algunos países y del orgullo, dentro de un contexto internacional sobre la común identidad «latina», la ideología del racismo euroamericano tiende a asociar el hecho de ser blanco o de apariencia más (norte) europea con unas cualidades y unos valores más positivos, como la inteligencia, la habilidad, la educación, la belleza, la honradez, la amabilidad, etcétera. Por el contrario, un aspecto físico menos europeo, se asocia a la fealdad, la pereza, la delincuencia, la irresponsabilidad, la incultura, necesidad, etcétera (pp. 100-101).

Van Dijk examina el discurso político público de las élites en América Latina y observa una clara diferenciación con el discurso informal y cotidiano en ámbitos de confianza donde se consienten expresiones abiertamente racistas (p. 118), que de manera fehaciente sabemos que se producen y son aceptadas como expresiones populares entre la población. Sin embargo, queremos llamar la atención sobre los discursos públicos xenófobos, racistas y sexistas que se están naturalizando en diferentes sociedades -también en Estados Unidos y en Europa- que autoras como Marta Lamas y Leticia Sabsay interpretan como un síntoma de “fasticización de la sociedad”³⁸ y que suponen una grave amenaza y obstáculo en el avance hacia sociedades más igualitarias, libres de discriminación y exclusión.

En este capítulo, se examinarán las prácticas discursivas y representativas que identificamos con la violencia de la representación, la violencia simbólica y la construcción de la identidad subalternizada de la *otredad*, fundamentalmente, a través de la reproducción de estereotipos que colaboran a la legitimación y naturalización de desigualdades.

1. Apuntes sobre la representación del género en los medios de comunicación

La incorporación de la perspectiva de género en los estudios de la comunicación permitió analizar desde la década de los 70 la representación de la imagen de las mujeres en los medios de comunicación de masas. Estas investigaciones se enfocaron en los efectos de

³⁸ XIII Coloquio Internacional de Estudios de Género Sexualidad y Estado. Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 3 de noviembre de 2016.

la cultura popular en la construcción de identidades, tanto femeninas como masculinas, y el impacto que dicha representación tenía sobre las audiencias (Hollows, 2000). En ese momento, el análisis de la imagen de la mujer en los medios reveló una sobrerrepresentación femenina en los roles tradicionales de madre y esposa. Las mujeres desaparecían fuera de los espacios domésticos, lo que fue observado por la estadounidense Gaye Tuchman como la “aniquilación simbólica” (1978, p. 13) de las mujeres en el espacio público por parte de los medios de comunicación. Para Tuchman, pionera en los estudios de género y comunicación, esta invisibilización se debía a un desfase cultural en las empresas mediáticas que no estaban adaptando sus narrativas al cambio histórico del momento, en el que una nueva generación de mujeres se incorporaba al mundo del trabajo asalariado, subvirtiendo los roles tradicionalmente femeninos.

Desde que la televisión se extendiera entre los hogares estadounidenses a partir de la década de los años cincuenta, las representaciones y las narrativas audiovisuales sobre las mujeres se centraban de manera persuasiva en el rol de la mujer blanca de clase media como madre, esposa y ángel del hogar (Pelta, 2012). Estas narrativas se contextualizan en el inicio de un periodo posbélico en el que se aspira construir una nueva nación basada en la ideología del *American Way of Life* sostenida en el modelo de familia nuclear, heterosexual, blanca y de clase media, el mismo que Betty Friedan retrató en *La mística de la feminidad*. En este contexto, la estrategia publicitaria se dirige a revalorizar el rol doméstico de la mujer e idealizar las labores del cuidado hasta convertirlas en una tarea deseosa y excitante. El nuevo ideal de la feminidad no solo era madre y esposa, también era la gerente del hogar, dueña de un espacio que requería dedicación plena. Michelle Mattelart observó la conexión entre el discurso publicitario y los intereses del capital:

La ideología de la mujer en el hogar había funcionado y demostrado la utilidad que significaba para el capital. Si las mujeres se consideran fundamentalmente como esposas y madres, y sólo a título secundario como trabajadoras, se sentirían mucho menos tentadas a reivindicar un trabajo interesante y un salario que les asegure la independencia económica. Las mujeres que han interiorizado el valor secundario de su trabajo en el exterior, serán fácilmente llevadas a servir de mano de obra barata, contratada en horas punta, que se toma o se deja según los avatares de la economía (Ibíd., 1982, p. 75).

Las narrativas sexistas y patriarcales de los medios de comunicación habían quedado evidenciadas en los estudios de Gaye Tuchman. Pero el “desfase cultural” atribuido por la

investigadora en la década de los setenta se pone en cuestionamiento a partir de la realización de nuevas investigaciones que siguen arrojando los mismos resultados³⁹. La publicidad continúa sobrerrepresentando a las mujeres en el espacio doméstico, como cuidadoras y responsables de las decisiones que se toman en el ámbito del hogar, mientras que los hombres se ubican en el espacio público o como tomadores de decisiones de compra que requieren mayor reflexión (Suárez 2014, 2016). Los roles sexistas del mandato patriarcal están presentes en mensajes en los que “la belleza, la seducción y la ternura siguen siendo los principales valores de la mujer en la publicidad, mientras que el hombre representa la autoridad, el saber, la ciencia y la técnica” (Garrido, 2007, p. 59). La imagen de la mujer abnegada y sacrificada por el bienestar de la familia es un recurso típico en una publicidad que, de manera recurrente, utiliza el tópico del amor -recordemos a Federici acerca de las estrategias respecto al trabajo doméstico no pagado-, y otro elemento que Bourdieu identifica como “vocación” y que naturaliza y esencializa el rol cuidador de la mujer:

La lógica, esencialmente social, de lo que se llama la «vocación» tiene como efecto producir tales encuentros armoniosos entre las disposiciones y las posiciones que hacen que las víctimas de la dominación psicológica puedan realizar *dichosamente* (en su doble sentido) las tareas subalternas o subordinadas atribuidas a sus virtudes de sumisión, amabilidad, docilidad, entrega y abnegación (Bourdieu, 2012, p. 77).

En el lado opuesto a la representación femenina del ángel del hogar se sitúa la mujer sexualizada. Estas imágenes se identifican con arquetipos binarios, en la misma lógica de las categorías antagónicas vistas anteriormente, y que consideramos que tienen su correlato en los mitos cristianos de María, como ejemplo de pureza; y Eva, en otro extremo, como símbolo del pecado. La hipersexualización y la cosificación de las mujeres se ha convertido en un preocupante fenómeno que, más allá de la imagen femenina realizada por los medios de comunicación, se observa en la industria cultural de manera generalizada: publicidad, cine, videojuegos, videoclips, internet, han naturalizado la sexualización y la cosificación de los cuerpos de las mujeres, pero también de las niñas, con graves consecuencias para su salud y autoestima. Como indicador de la dimensión del problema, la American Psychological Association (APA) elevó a categoría de “epidemia” la autocosificación presentada por

³⁹ Algunos de ellos, a nivel internacional: Mattelart, 1981; Lauretis, 1995; Lopes, Loureiro y Neto 2013; Rovetto, 2010. En España, *Umbral de presencia de las mujeres en la prensa española* (1984) de la Concha Faneaga y Petra María Escanella; *El techo de vidrio. Situación profesional de las mujeres periodistas en Cataluña* (1994), de Juana Gallego y Olga del Río; o *La prensa por dentro. Producción informativa y transmisión de estereotipos de género* (2002), de Juana Gallego. Las investigaciones de instituciones y organismos internacionales evidencian datos similares.

mujeres en Estados Unidos (APA, 2008), un fenómeno causado por “la continua exposición a situaciones en las que las mujeres son sexualmente cosificadas” y que provoca que “éstas se perciban a sí mismas como objetos, interiorizando la mirada de un observador externo” (Sáez, Valor-Segura, Expósito, 2012), el mismo que John Berger llama “supervisor masculino interiorizado” en *Modos de ver*:

(...) los hombres actúan y las mujeres aparecen. Los hombres miran a las mujeres. Las mujeres se contemplan a sí mismas mientras son miradas. Esto determina no sólo la mayoría de las relaciones entre hombre y mujeres sino también la relación de las mujeres consigo mismas. El supervisor que lleva la mujer dentro de sí es masculino: la supervisada es femenina. De este modo se convierte a sí misma en un objeto, y particularmente en un objeto visual, en una visión (Berger, 1974, p. 55).

Berger llega a esta conclusión a partir del análisis de la imagen de las mujeres a lo largo de la historia, desde la pintura hasta la publicidad actual, donde de manera continuada observa un canon que icónicamente representa las relaciones de género en la sociedad:

las mujeres son representadas de un modo completamente distinto a los hombres, y no porque lo femenino sea diferente de lo masculino, sino porque siempre se supone que el espectador 'ideal' es varón y la imagen de la mujer está destinada a adularle (Berger, 1972, p.74).

La hipersexualización de los personajes femeninos en la industria del cine, pero también en videojuegos, avalan la tesis de Berger respecto a la adulación. La identificación de protagonistas femeninas en tramas de acción, de manera más reciente, podría sugerir una transgresión de roles y una ruptura con la identidad femenina tradicional asociada a la fragilidad, pasividad y docilidad. Sin embargo, la hipersexualización de estos personajes nos invita a pensar en un falso empoderamiento: la elección de la mujer protagonista funciona como un reclamo comercial para atraer a un espectador varón, al que se le presupone un interés en videojuegos y cine de acción, una estrategia extrapolable a los programas deportivos con redacciones ampliamente masculinizadas, pero que escogen como presentadoras a mujeres jóvenes y atractivas.

Este tipo de representaciones sexistas se convierten en un grave obstáculo para la superación de estereotipos que sostienen las desigualdades y, por tanto, las relaciones jerárquicas de dominación. La cosificación y la objetificación, la imposición de cánones de belleza irreales, la hipersexualización y la representación de mujeres en escenas de

degradación y humillación⁴⁰ son formas de violencia que coadyuvan a la creación de un clima misógino que se convierte en requisito necesario para otras formas de violencia, como la violencia sexual y el feminicidio como máxima expresión de odio hacia las mujeres. La sobreexposición a escenas de este tipo colabora al ensanchamiento del umbral de tolerancia de la violencia hacia las mujeres y alimenta una cultura de la violación que culpabiliza a las víctimas y justifica a los victimarios. Una terrible constatación de esto que se plantea lo refleja Rita Segato en la evolución de la respuesta de los públicos de la película de Stanley Kubrick *La naranja mecánica*, adaptación de la novela homónima que Anthony Burgess escribió, trastornado e impactado por la violación de su esposa por parte de soldados estadounidenses durante la Segunda Guerra Mundial. Su estreno, hace cuarenta años, la convirtió en una de las películas más censuradas de la historia del cine, sin embargo, hoy, el espanto del público no solo ha desaparecido, sino que algunas de las escenas consideradas de mayor brutalidad son motivo de risa. Para la antropóloga, se trata de un indicio de la naturalización de la personalidad psicopática y de la violencia, en especial de la violencia contra la mujer (2016, p. 102).

En esta investigación se comparte el planteamiento que relaciona el incremento de la violencia hacia las mujeres con una estrategia de disciplinamiento, en un contexto de quiebre de la masculinidad hegemónica y pérdida de poder social de los varones, provocada, por una parte, por la crisis económica -recordamos de nuevo a Silvia Federici en la idea del patriarcado del salario-, pero también, ante el reconocimiento de derechos para las mujeres, al menos, de manera legal. Este tipo de violencia entra en relación con lo que Segato identifica como estrategias bélicas y formas de ensañamiento sobre los cuerpos de las mujeres que son utilizados como vehículos de transmisión de un mensaje, en tanto que se trata de formas de violencia en las que se reivindica un tipo de poder, es decir: una “ejecución cruel y sacrificial no utilitaria sino expresiva de soberanía, acto en el que el poder exhibe su discrecionalidad y soberanía jurisdiccional” (Segato, 2016, p. 22).

Existen evidencias que sostienen la tesis acerca del papel de la comunicación mediatizada y de la industria cultural -lo que más ampliamente se puede denominar como

⁴⁰ Algunas de las marcas que han utilizado campañas publicitarias en las que se escenifican o sugieren violación, violación colectiva, asesinato o prostitución: Dolce and Gabbana, Tom Ford For Men, Sisley, Duan Quinn, Post-it, Yves Saint Laurent (“Yves Saint Laurent crea polémica con una campaña acusada de "incitar a la violación"” <http://www.elmundo.es/yodona/moda/2017/03/06/58bd8995e5fdea151f8b4642.html>). [10/03/2017].

industria del entretenimiento- como espacios de reproducción de violencia machista en los que incluso se llega a realizar un tratamiento estereotipado y frívolo de los casos de violencia hacia las mujeres (Bidaseca, 2015). En primer lugar, a las formas de violencias ya descritas en relación a las representaciones, se le suman nuevos tipos de violencia hacia las mujeres en espacios virtuales que permiten el anonimato e impunidad de los agresores. La expansión de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación han permitido que las mujeres se conviertan en productoras y emisoras de información y opiniones y que participen en esferas públicas de debate desde el ámbito privado pero, de la misma manera, estos espacios se han convertido en nuevos lugares de ataques machistas y misóginos, como el ciber acoso, la intimidación y las amenazas hacia mujeres que exponen sus opiniones (Vega, 2016; Gallagher, 2015). En segundo lugar, se observa de manera muy preocupante el éxito y el exorbitante volumen de negocio de la industria pornográfica⁴¹ y, con ella, de una industria del sexo como empresa global que ha modificado el imaginario clásico de la prostitución (Cobo, 2016, p. 904). En sociedades que asisten a la relajación de normas morales, la desaparición de tabúes y la banalización de la sexualidad, es pertinente preguntarse ¿cómo es posible que la demanda de sexo pagado -en tiempos de crisis, recordemos- continúe existiendo, se haya incrementado y que cuente con hombres cada vez más jóvenes entre sus clientes? Se puede llegar a pensar que estos espacios funcionan como reductos, como *fortalezas* en las que la masculinidad hegemónica puede ejercer su poder sin cuestionamientos, donde tiene capacidad para ejercer el privilegio y el poder social (Federici) que ha perdido a partir de la conquistas de derechos femeninos que buscan equilibrar las relaciones de género.

No podemos terminar este apartado sin traer aquí la tesis, oportuna y convincente, sobre la humillación y el desprecio al cuerpo de las mujeres como forma de *revanchismo*⁴² que plantea el estadounidense Bob Avakian, en un texto titulado “Más «postales del ahorcado»”,

⁴¹ En la conferencia magistral “Tendencias de la comunicación digital en la construcción de la estrategia (Por qué debemos interesarnos en Pokemon Go y en otras ocurrencias)”, el ponente José Luis Arce dimensionó la influencia de la industria pornográfica en la adopción de determinadas tecnologías en el ámbito doméstico, como la transición del sistema Beta al VHS, o, en la actualidad, la apuesta por la realidad virtual (III Congreso Centroamericano de Comunicación, El Salvador, 26/10/2016).

⁴² El filósofo y sociólogo francés Guilles Lipovetsky utiliza el concepto “revancha estética” en relación a la funcionalidad del control estético sobre las mujeres: “en un momento en que las antiguas ideologías domésticas, sexuales, religiosas pierden su capacidad de controlar socialmente a las mujeres, las conminaciones a la belleza constituirían el último recurso para recomponer la jerarquía tradicional de los sexos, para «poner de nuevo a las mujeres en su sitio», reinstalarlas en una condición de seres que existen más por su apariencia que por su «hacer» social. Al minar psicológica y físicamente a las mujeres, haciéndoles perder la confianza en sí mismas, al absorberlas en preocupaciones estético-narcisistas, el culto de la belleza funcionaría como una policía de lo femenino, un arma destinada a detener su progresión social. Al suceder a la prisión doméstica, la prisión estética permitiría reproducir la subordinación tradicional de las mujeres” (Lipovetsky, 2007, p. 126).

en relación a las postales de linchamientos de población negra en Estados Unidos en las que también aparecían fotografiados hombres blancos sonrientes junto a los cuerpos sin vida de las víctimas:

Este es un hecho llamativo –que ahora es crudamente evidente en los EE.UU.- que en comparación a lo que se les ha hecho a las mujeres, no existe ningún otro grupo de la sociedad que sea tan sistemáticamente vilipendiado y deshonrado en una forma que se ha vuelto aceptable (o ampliamente aceptado, en cualquier caso) como parte importante de la vida y la cultura “dominante”, tal como sucede de una manera concentrada a través de la pornografía y las imágenes y mensajes extremadamente degradantes y humillantes acerca de las mujeres que riegan en masa y en escala abrumadora (con Internet como principal foco y vehículo), inclusive en la forma en que la pornografía presenta en masa la dominación sexual sádica y violenta de las mujeres. (...) Hoy, la manera en que la pornografía representa a las mujeres –la exhibición de las mujeres en un estado de degradación para la excitación de los espectadores- incluyendo la brutalidad y violencia grotesca contra las mujeres que contiene una buena parte de esto, es el equivalente de aquellas “Postales del ahorcado”. Este es un medio a través del cual todas las mujeres son denigradas y degradadas. (...) el gran aumento de la diseminación y consumo de la pornografía en las últimas décadas con sus formas cada vez más extremas de humillar y degradar a las mujeres está indiscutiblemente relacionado con los avances que han hecho las mujeres en las esferas de la sociedad previamente “solo para hombres” y los desafíos que han planteado a la dominación masculina en general. Pero esto que está ocurriendo en los confines de un sistema en el que no se han eliminado ni arrancado de raíz, ni se pueden eliminar ni arrancar de raíz el patriarcado y la dominación masculina –pero en el que éstos en realidad son componentes indispensables y esenciales del capitalismo y, de hecho, todos los sistemas caracterizados por la división en clases y la explotación y las relaciones sociales opresivas. En tales circunstancias y dada la ideología imperante que corresponde a la dominación masculina continua, a pesar de los desafíos reales a todo esto –y de manera importante, debido a dichos desafíos-, la pornografía sirve como un vehículo de revanchismo crudo y feroz, una contundente reafirmación de las relaciones y tradiciones en las que la mujer es subyugada y subordinada en relación al hombre (Avakian, 2009, pp. 15-16).

Las investigaciones que han aplicado la perspectiva de género en la comunicación mediática no han variado significativamente sus resultados respecto a los obtenidos por Gaye Tuchman hace cuarenta años. En este transcurso, la conquista de derechos por parte de las mujeres en el camino hacia la igualdad ha sido notable y a nadie extraña ya la presencia femenina en altos cargos de dirección y toma de decisiones, tanto en las empresas privadas

como en la administración pública. Sin embargo, parece que los medios de comunicación no terminan de superar el “desfase cultural” identificado por Tuchman y continúan prescindiendo de las mujeres como sujetos informativos y como fuentes de información y opinión. La invisibilización de las mujeres en los medios informativos (prensa, radio y televisión) evidencia el sexismo que existe en los medios, a pesar de la excusa recurrente que se escucha entre algunos profesionales: “el género se deja en la puerta de la redacción”. La infrarrepresentación, ese aniquilamiento simbólico, es otro fenómeno que alimenta el clima misógino que referíamos antes, ya que “lleva consigo un pensamiento, una conducta, un hábito que relega a las mujeres a una dimensión accesoría en la agenda mediática” y que construyen “la exclusión y la discriminación (que) son esencia de la subordinación” (GMMP, 2010, p. 40).

Desde hace más de veinte años, el Proyecto de Monitoreo Global de Medios (GMMP) lleva a cabo en más de cien países de todo el mundo el análisis del contenido de los medios de comunicación desde una perspectiva de género. Se trata de un monitoreo de medios que de manera cuantitativa presenta un diagnóstico del tratamiento informativo que recibe la mujer en diferentes puntos del planeta. Desde su primera publicación hasta la más reciente, el GMMP demuestra el lento avance de la agenda de género en los medios de comunicación, más aún, teniendo en cuenta que el informe de 2015 presenta el mismo resultado que el monitoreo realizado cinco años atrás: las mujeres solo fueron sujetos noticiosos o informativos de prensa, radio o televisión en el 24 por ciento de las ocasiones, y se continuó evidenciando los prejuicios y estereotipos de género. Los medios de comunicación escogen a las mujeres como sujetos noticiosos en su rol como amas de casas, estudiantes o víctimas, mientras que su opinión habitualmente es tomada en cuenta como fuente no experta. Las mujeres ganan presencia y protagonismo por sus cualidades físicas o en relación al folclore y el espectáculo (GMMP, 2010). Respecto a la producción de contenidos, las mujeres comunicadoras son autoras del 37 por ciento de las notas informativas publicadas o emitidas en diarios y programas informativos de televisión y radio a nivel global, el mismo dato que se presentó en los resultados de los informes anteriores.

Por otro lado, la presencia del mandato patriarcal se evidencia en un tratamiento diferenciado en función del género que lleva a que sujetos informativos de iguales profesiones, cargos o jerarquías, sean tratados de manera diferenciada de acuerdo a su sexo. La vestimenta y el aspecto de las mujeres se convierten de manera habitual en un hecho

noticiable que es ignorado en sus pares masculinos, al igual que la edad o el número de hijos e hijas. Diferente también es el interés que despierta por parte de las y los periodistas las estrategias de conciliación con la vida privada de aquellas mujeres que han accedido a la vida pública. Este tipo de comentarios y preguntas, de manera más o menos consciente, son claramente sexistas, ya que recuerdan a las mujeres que acceden a cargos de dirección y toma de decisiones su rol y responsabilidad en el cuidado de la familia, poniendo en duda la legitimidad de su presencia en otros espacios en los que prácticamente se le arroja un papel de invitada.

El Proyecto de Monitoreo Global de Medios evidencia la infrarrepresentación de las mujeres en los medios de comunicación. Sin embargo, si conectamos el sexismo en el tratamiento informativo con la sobrerrepresentación de fenotipos blancos en los medios, vamos a identificar un descenso en picado de mujeres indígenas y afrodescendientes en medios de comunicación que se localizan en sociedades caracterizadas por la diversidad étnico-racial. Con el objetivo de corroborar la presencia anecdótica de mujeres indígenas en los medios de la provincia ecuatoriana de Chimborazo⁴³, se llevó a cabo un diagnóstico de la representación de mujeres y de la población indígena en la prensa local de Riobamba (capital de la provincia), a partir del análisis de los dos diarios locales que se publican en la ciudad: *Los Andes* y *La Prensa*.

Durante el mes de noviembre de 2014 se analizaron un total de 3836 noticias, 1.404 correspondientes a *Los Andes* y 2.432 a *La Prensa*, de ellas, 447 correspondían a informaciones deportivas. El análisis de resultados demostró el desequilibrio respecto al uso de fuentes informativas entre hombres y mujeres: solo el 31 por ciento de los sujetos noticiosos eran mujeres, si bien se trata de una cifra que supera la media global del GMMP. En el análisis de las mujeres como fuentes de opinión -articulistas o columnistas-, la cifra se reducía al 10 por ciento, y existía el doble de posibilidades de que la opinión de un sacerdote o monseñor fuera publicada antes que la de una mujer con grado de doctora. Respecto a la representación indígena, se demostró la invisibilización que realizan estos diarios de más de un tercio de la población que conforma la provincia. De las 3.836 informaciones analizadas, sólo 16 hacían referencia explícita a esta población, es decir, un 0,41% del total. Dentro de

⁴³ Se trata de la provincia con mayor tasa de población indígena del país, con un 38 por ciento de población que se autoidentifica en esta categoría, según el censo de 2010. Instituto Nacional de Estadísticas y Censo (Inec). <http://www.ecuadorencifras.gob.ec/>

estas 16 notas, solo 3 hacían referencia explícita a mujeres indígenas como protagonistas de la información: En dos de ellas, las mujeres se convirtieron sujetos informativos en relación al activismo social: “Mujeres organizadas presentarán ordenanza” (16/11/2014, *La Prensa*) y un perfil dedicado a la vocal del Gobierno Parroquial de Columbe. Ambas noticias desafían los roles de género, pero ninguna de ellas figuraba como información principal. Por otro lado, el análisis de las imágenes utilizadas por los diarios demuestran la reproducción de roles y estereotipos de forma recurrente, al aparecer de manera exclusiva en categoría de vendedoras, agricultoras, mujer empobrecida o víctima.

2. El imperialismo estético: la blanquitud occidental como canon de belleza

La sobrerrepresentación del fenotipo blanco occidental y su imposición como canon hegemónico de belleza hacen pensar en una colonización del *ser* que se veía en páginas anteriores y que contribuye, aún, a la actualización y legitimación de las otras formas de poder colonial. La invisibilización e infrarrepresentación de lo *no blanco, no occidental* a favor de la blanquitud euroamericana va más allá de simples representaciones que marcan tendencias estéticas. La sobrerrepresentación blanca que realizan aquellos que tienen el poder para construir consensos sociales y sentidos comunes se convierte en un sutil, simbólico, mecanismo de dominación (Tornay, 2016). La blanquitud occidental que vemos en modelos de publicidad (Velásquez de León, 2005), actores y actrices, presentadores de televisión y otras profesiones enmarcadas en la industria del entretenimiento se corresponde con el color de piel de una población que solo es mayoritaria en un pequeño número de países del mundo y ninguno de ellos, desde luego, se localiza en el subcontinente latinoamericano. Tampoco lo es Estados Unidos, donde la suma de poblaciones que no se consideran blancas supera a las que sí lo hacen⁴⁴. bell hooks (1992, 1997) identificaba como un mecanismo de dominación la capacidad para convertir en neutral y en norma lo asociado con la blanquitud, una idea que ya Bourdieu observaba al caracterizar la dominación masculina (2012), es decir, la habilidad del dominador para convertir en norma su experiencia y en otredad a todo lo que se construye en sus márgenes. Esta estrategia de invisibilización de la otredad no blanca esconde tras un complejo código visual un aparato ideológico que es implícito, pero que logra pasar

⁴⁴ *Measuring Race and Ethnicity Across the Decades: 1790–2010.*
https://www.census.gov/population/race/data/MREAD_1790_2010.html

desapercibido en tanto estrategia de poder (Manzanares, 2010, p. 86) y que a partir de una aparente no-ideología pretende conseguir un carácter extrahistórico (Méndez, 2003).

La invisibilización de la población negra, latina, asiática y de otras poblaciones no blancas, ha sido identificada y denunciada incluso en el interior del centro de poder de la industria cultural, como lo es la meca de Hollywood, cuyo sesgo racista fue denunciado en el marco de los premios Oscar de la edición 2016. Aunque hace unos años se popularizaron con gran éxito las series televisivas de familias afroestadounidenses de clase media, lo cierto es que la representación de población negra es minoritaria y estereotipada, al igual que ocurre con la población latina. El informe *Inclusion or Invisibility? The Comprehensive Annenberg Report on Diversity (CARD)*, realizado por el *Institute for Diversity and Empowerment at Annenberg (IDEA)* (2016), demuestra que las mujeres, lo que consideran como “minorías” y las personas de la comunidad LGTBI sufren una epidemia de invisibilidad y exclusión por el predominio de personajes blancos en la ficción y en los programas televisivos, que no se corresponde con la diversidad racial que conforma la sociedad estadounidense.

La hegemonía del fenotipo blanco en los cánones de belleza es, indudablemente, uno de los tópicos sobre los que gira la poderosa industria estética, y con ella, la publicidad que financia a los medios de comunicación. Tratar de imitar a las modelos blancas occidentales -cuyas imágenes han sido alteradas digitalmente- es el *leitmotiv* de una industria que lleva a cabo una misma estrategia sobre millones de mujeres en el mundo: la creación de una insatisfacción permanente que puede ser resuelta con la aplicación de determinados productos. Aquellos dirigidos a disimular rasgos étnicos no blanco-occidentales dinamizan la industria cosmética, y también la cirugía estética, como las operaciones para redondear ojos o afinar la nariz, muy populares en Asia. Las cremas blanqueadoras que prometen disminuir en varios tonos el color de la piel dominan el mercado cosmético de África y generan la mayor parte de los ingresos de una multimillonaria industria, a pesar de los indicios que relacionan la utilización de estas cremas con el cáncer de piel, un riesgo que asumen millones de personas, no solo mujeres, que consideran que el éxito personal y profesional pasa por una piel más clara⁴⁵. En este momento, ese tipo de productos inundan los países del África Subsahariana y bombardean las calles con publicidad que promete efectos prácticamente milagrosos. Pero hace sesenta años, cuando Frantz Fanon escribía su *Piel negra, máscaras blancas*, la no tan poderosa industria cosmética aún trataba de encontrar la fórmula

⁴⁵ Cooper, H. (4 de marzo de 2017). ¿Blanco fácil? *MujerHoy*, pp. 34-37.

para lograr el blanqueamiento de la piel, un hecho que el médico antillano mostró en su obra con estupor:

Desde hace algunos años, hay laboratorios que tienen el proyecto de descubrir un suero de desnegrificación; hay laboratorios que, con toda la seriedad del mundo, han enjuagado sus pipetas, ajustado sus balanzas y emprendido investigaciones que permitan a los desgraciados *negros* blanquearse y de esta forma no soportar más el peso de esta maldición corporal. Yo había creado, por encima del esquema corporal, un esquema histórico-racial. Los elementos que había utilizado no me los habían proporcionado «los residuos de sensaciones y percepciones de orden sobre todo táctil, vestibular, quinesésico y visual», sino el otro, el blanco, que me había tejido con mil detalles, anécdotas, relatos. Yo creía tener que construir un yo psicológico, equilibrar el espacio, localizar sensaciones, y he aquí que se me pide un suplemento (Fanon, 2009, p. 112).

Imponer un modelo estético, vincular la existencia a la blanquitud de la piel, se convierten en formas perversas de colonización del ser dirigidas al autodesprecio que planteaba Macleod en otra parte del capítulo. La belleza, también, como forma de dominación, como estrategia de imposición de los valores del dominador por parte del dominado constituyendo la violencia simbólica teorizada por Bourdieu, y que se convierte en uno de los múltiples mecanismos de poder. En *La tercera mujer*, Lipovetsky recuerda las críticas de la década de los setenta a unas revistas dirigidas a público femenino, transmisoras de los estándares blancos de belleza, y que de manera, más o menos velada, se convertían en los mecanismos de poder que hoy seguimos denunciando:

Críticas contra las revistas femeninas en el sentido de estigmatizar su imperialismo estético, que se manifiesta por la celebración de los estándares «blancos, el cabello liso, los ojos claros, la nariz fina y uniforme. Al instituir una belleza dominante y una belleza dominada, al imponer un modelo etnocéntrico de la belleza, las publicaciones femeninas funcionarían como máquinas de poder racista y totalitario. Con la obvia consecuencia de reforzar las barreras entre las razas y acentuar los sentimientos de duda, de inferioridad, el odio hacia uno mismo en los grupos minoritarios (Lipovetsky, 2007, p. 154).

3. Representación de la subalternidad en los mass media

La construcción de estereotipos forma parte de las narrativas de las producciones audiovisuales como estrategia de simplificación y eficacia comunicativa (Garrido, 2007, p. 57). El problema, recordando a Hall, es cuando esa simplificación está sujeta a lógicas de control y dominación que impactan y obstaculizan la igualdad y no discriminación entre diferentes poblaciones y colectivos. El cine de Hollywood es una de las herramientas más poderosas y con mayor influencia para la construcción de estereotipos que acaban instalados en el imaginario social y que excluyen de la representación a quienes no forman parte de la elite anglosajona protagonista de la ficción estadounidense. Para el caso de la población latina, su representación en el cine de Hollywood⁴⁶ desde inicios del siglo XX ha respondido a una estereotipificación determinada por y alineada con los intereses de las clases dominantes. El investigador David R. Maciel ha demostrado la vinculación entre la representación cinematográfica estereotipada del latino -en este caso, chicano⁴⁷- y determinados acontecimientos económicos y sociales que crean la condición de subordinación de la comunidad chicana y que tiene su inicio en la derrota de México en la guerra de 1846-48. El estereotipo del chicano utilizado desde el inicio del cine de Hollywood era muy similar al del indígena norteamericano y trataba de ocultar las injusticias y despojos de las que era víctima la población, además de naturalizar una condición de servidumbre:

presentarlo como salvaje, cruel, indomable y ajeno a la civilización sirvieron para presentar su exterminio o encarcelamiento como algo tolerable y aceptable, las imágenes del chicano justificaron su situación de subordinación en la sociedad norteamericana. Los estereotipos de la pantalla contribuyeron a mantener al chicano “en su lugar”, es decir, sirviendo como mano de obra barata (Maciel, 1994, p. 18).

Pero, como producto de la violencia simbólica conceptualizada por Bourdieu, estos estereotipos también comenzaron a aceptarse como una realidad, de manera que “las imágenes de la pantalla inculcaban en los chicanos un tipo de valores y creencias que fomentarían su existencia como ciudadanos pasivos, acatadores del orden establecido, marginales y débiles” (p. 18). El éxito comercial de estas primeras películas colaboró a

⁴⁶ El cine de Hollywood ocupa una inmensa proporción del mercado latinoamericano, de modo que la construcción del estereotipo del latino no solo influye en la construcción de imaginarios en Estados Unidos, sino en todo el continente.

⁴⁷ La homogeneización racial provoca la unificación de toda la población latinoamericana en una serie de estereotipos, principalmente, el del chicano.

consolidar el imaginario sobre el latino como persona carente de valores, personificado en el bandido-revolucionario, el *latin-lover*, la mujer fatal y la clásica imagen del peón indígena durmiendo bajo un sombrero y recostado en un cactus (p. 25).

Este tipo de imágenes cinematográficas han colaborado a reforzar la inferiorización de la *otredad* no anglosajona tanto dentro como fuera de Estados Unidos. En el caso de la población afroestadounidense, fue uno de los primeros éxitos de taquilla de Hollywood, *El nacimiento de una nación* (1915), el que colaboró a la construcción de un imaginario que aún se sostiene en el país. La película de D.W. Griffith presenta una serie de estereotipos sobre la población negra, como la imagen del agresor sexual de mujeres blancas, que, sin corresponderse con la realidad, creó el pánico entre las familias blancas de clase media y colaboró a la permanente sospecha sobre jóvenes negros, a menudo, acusados y condenados por delitos sexuales que no habían cometido. La apología del Ku Klux Klan que realiza el director traspasó las pantallas y la secta racista tomó elementos que aparecen en la ficción de Griffith y que no existían en la realidad, como la quema de cruces en los rituales.

La construcción de estereotipos como práctica inferiorizadora ataca de forma singular a las mujeres racializadas, a las mujeres no blancas, sobre las que pesan una serie de prejuicios que dificultan su desarrollo profesional y personal en una sociedad que las encasilla como empleadas domésticas, mano de obra barata, ciudadanas de segunda o, simplemente, por las connotaciones sexuales que devienen de su racialización. En un hermoso texto titulado “Hablar en lenguas. Una carta a las escritoras tercermundistas”, Gloria Anzaldúa anima a estas mujeres a escribir, como acto de rebeldía en contra de los estereotipos contra los que deben luchar diariamente:

¿Por qué luchan contra nosotras? ¿Por qué creen que *somos* bestias peligrosas? ¿Por qué somos bestias peligrosas? Porque agitamos y frecuentemente quebramos las cómodas imágenes estereotípicas que los blancos tienen de nosotras: la sirvienta Negra, la niñera torpe con doce bebés chupándole las tetas, la china de ojos sesgados con su mano experta- “Saben cómo tratar a un hombre en la cama”, la cara de chata de la chicana, o la india, pasivamente reposada sobre su espalda, mientras el Hombre la chinga, estilo *La Chingada*. La mujer tercermundista se rebela: Cancelamos, borramos tu señal de hombre blanco. Cuando vengas a tocar a nuestras puertas con tus estampas de goma para marcarnos la cara con TONTA, HISTÉRICA, PASIVA, PUTA, PERVERSA, cuando vengas con tu hierro de manear para quemar MI PROPIEDAD en nuestras nalgas, vomitaremos en tu boca la culpa, la abnegación y el odio de la raza que nos

has forzado a comer. Acabamos ser cojines para tus temores proyectados. Estamos cansadas de ser tus corderos sacrificatorios y chivos expiatorios (Anzaldúa, 1988, p. 221-222).

3.1. El indio permitido vs el indio insurrecto

La falta de acceso a los medios de comunicación de masas ha impedido a los pueblos y nacionalidades indígenas la construcción de imágenes y discursos propios y que sean *otros* quienes los representen. La imposibilidad de representación por sí mismos provoca que la construcción de imaginarios y sentidos acerca de la población indígena se basen en estereotipos contruidos desde el poder -blanco, burgués, hegemónico- con graves consecuencias, por supuesto, para la construcción de identidades individuales y colectivas que se crean a partir de la otredad invisibilizada en los medios de comunicación (Tornay y Oller, 2016), pero que también determina que sus voces y sus luchas sufran el filtro de corporaciones mediáticas con poder de representación y que a menudo, en tanto construcciones en el marco de relaciones poder, los estereotipos respondan a unos intereses de clase. Esta ausencia de canales para la propia representación ha sido identificada por diferentes autores como una exclusión y discriminación (McSherry, 1999; Rivera, 2013; Tuyco, 2013) que García Mingo relaciona con “el silencio y de la “violencia de la representación” (Armstrong y Tennenhouse, 1989) impuesta por la historiografía y los medios convencionales” (2014, p. 163). Por su parte, la ecuatoriana Mónica Chuji caracterizaba la estereotipificación de los indios como “«pobres merecedores de simpatía» o «indios malignos» y «alzados» cuando exigen sus derechos”, aunque, en todo caso, “generalmente invisibilizados como pueblos diversos con derecho a tener su propia voz” (Chuji, 2006, p. 272). En este caso, también se relaciona la “exclusión racista mediática” con el factor económico, ya que, tanto las comunidades indígenas, como afrodescendientes y sector urbano pobre no son un mercado prioritario en relación al consumo (Ibíd.). Para Tarcila Rivera, la representación del indígena se basa en la reproducción de estereotipos que alientan prácticas discriminatorias y evidencian un racismo que

coloca lo indígena y todo lo referido a su significación y contenido como inferior, por proceder de seres inferiores, históricamente contruidos y significados como inferiores y por lo tanto, inferiores en la escala valorativa socialmente hegemónica (2013, p. 6).

La presencia de multinacionales energéticas en América Latina se ha incrementado en las últimas décadas⁴⁸, lo que ha supuesto una amenaza para las poblaciones afectadas por el impacto de la extracción minera o petrolera. Gran parte de los conflictos que en este momento protagonizan los pueblos y nacionalidades indígenas se dirigen a la defensa de sus territorios⁴⁹, lo que a menudo ha supuesto la conflictividad con gobiernos que permiten y amparan la actividad extractiva del capital extranjero o nacional, como en los casos de la poblaciones de la región amazónica⁵⁰ contra el estado ecuatoriano; el pueblo mapuche contra el estado chileno; y las comunidades lenca de Honduras. En el tratamiento informativo que realizan los medios de comunicación sobre estos conflictos se identifica una representación del indígena como un ser violento⁵¹, opuesto al desarrollo y la modernidad, en definitiva, un enemigo interno en el marco del Estado-nación que se opone al progreso del país a través de la violencia, lo que colabora a la creación de una opinión pública favorable a la represión de estas luchas. Rosalina Tuyuc, de la Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala (CONAVIGUA), denuncia la falta de cabida de los saberes y de las actividades realizadas por los pueblos indígenas, que no encuentran espacio en unos medios de comunicación en los que solo toman protagonismo cuando se trata de actos violentos:

los pueblos indígenas solo somos noticia cuando tomamos carreteras, somos noticia si hay alguna quema o una ocupación de finca, es decir, cuando es una noticia de mucha violencia; pero de otras acciones que hacemos en la academia, en lo social o en lo cultural, no somos noticia y menos la mujer indígena (Tuyuc, 2013, p. 18).

Esta cuestión ha sido problematizada y criticada desde los pueblos y nacionalidades indígenas que observan un clima de insolidaridad, fundamentalmente, cuando sus demandas entran en conflicto con los privilegios blancos-criollos. La periodista e intelectual indígena guatemalteca Irma Alicia Velásquez denunciaba la hipocresía de la sociedad mestiza en relación a las luchas de indígena, al afirmar que los ladinos [mestizos en Guatemala] eran solidarios

⁴⁸ Observatorio de Multinacionales Energéticas en América Latina (OMAL). <http://omal.info/>.

⁴⁹ Sistema de Consulta de Organizaciones Indígenas y Conflictos Étnicos en las Américas (SICETNO). <http://www.sicetno.org/>

⁵⁰ Como kichwas y waoranis; y Huarani y Tagaeri, estas dos últimas, poblaciones en aislamiento voluntario.

⁵¹ “Cuando el periodismo legitima represiones”. Darío Aranda. <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=222082&titular=cuando-el-periodismo-legitima-represiones-> [12/03/2017]

mientras los indios no amenacen su estatus y posición privilegiada reclamando derechos y mientras se vistan con las migajas de la representatividad y vivan en la miseria, pero cuando articulan su voz, cuando reclaman justicia..., allí termina su solidaridad ladina (Casaús, 2014, p. 111).

Las principales visiones estereotipadas sobre los pueblos indígenas tienen, para Arregui, su origen en el periodo colonial, momento en que estos pueblos sufrieron un “doble fenómeno de imposición de la cultura foránea y de negación, supresión y marginalización-periferización de la propia” y que se tradujo en la exclusión de la escena pública y en su “conversión en realidades ocultas (hidden nations), que la sociedad dominante no consideró dignas de atención o respeto” (2006, pp. 250-251).

A partir de la invisibilización y de la identificación de estos estereotipos en los medios de comunicación podríamos hablar de dos categorías antagónicas de representación: por un parte, el “indio permitido”, un concepto que Charles Hale (2005, 2014) rescata de Silvia Rivera Cusicanqui (2004), y que presenta una imagen del indígena despolitizada e inocua (Castell, 2016) y, por otro lado, su opuesto, el “indio insurrecto”, entendido como sujeto político activo, organizado y protagonista de la subversión contra las políticas neoliberales o extractivistas que afectan su territorio. En relación al pueblo mapuche, García-Míngo (2014) observa, a partir de Cayuqueo (2012), la existencia de dos abordajes en esta representación desfigurada que realizan los medios de comunicación, en función del propósito de las élites, y que denomina el “abordaje folclórico” -el indio *permitido*- y el “abordaje policial”. En el primer caso, se refuerza la idea de que los pueblos indígenas pertenecen al pasado y se concretan en prácticas mediáticas paternalistas y exotizantes. El segundo caso, coincidente con el *indio insurrecto*, se refuerza la idea “reproducida sistemáticamente desde la época colonial, de que el indígena es un ser bárbaro, periférico, salvaje, primitivo, premoderno y anacrónico con una cultura tradicional, local y estática, incapaz de integrarse y convivir con la civilización moderna” (Arregui, 2006, p. 253, en García-Míngo, 2014, p. 59) y que termina por justificar las prácticas represivas -para el caso mapuche, incluso, la existencia de una ley antiterrorista-, y la ocupación de territorios ancestrales (Maybury-Lewis, 1998).

CAPÍTULO III

DEMOCRATIZAR LA COMUNICACIÓN: PERSPECTIVAS DESDE AMÉRICA LATINA DE UN TERRITORIO EN DISPUTA

La utopía es la tensión entre lo que hoy es y lo que debe ser mañana.

Leónidas Proaño

Estamos enraizadas en el lenguaje, casadas, nuestro ser son palabras. El lenguaje es también un lugar de combate. El combate de los oprimidos respecto al lenguaje para recuperarnos a nosotras mismas —para rescribir, reconciliar, renovar. Nuestras palabras no carecen de importancia. Son un acto —de resistencia. El lenguaje es también un lugar de combate.
bell hooks

El reconocimiento del derecho a la comunicación y la apropiación comunicativa por parte de poblaciones excluidas de los medios de masas -excluidas desde el punto de vista del acceso a la propiedad, de la representación y de la producción discursiva- componen el segundo eje articulador de esta investigación en el que se identifican una serie de procesos que han permitido hablar de América Latina como un lugar geográfico e histórico de un pensamiento comunicacional diferenciado de la tradición académica occidental o euroestadounidense (Torrice, 2016, p. 25). Desde que a inicios de la pasada década de los sesenta se observara el desequilibrio global de la información y las telecomunicaciones como un elemento obstaculizador para el desarrollo de los países del Sur, América Latina y el Caribe han nutrido el debate desde un pensamiento crítico comunicacional, con experiencias de comunicación popular y alternativa, y, en algunos casos, con el reconocimiento del derecho a la comunicación y la entrada en el espectro radioeléctrico de nuevos actores comunicacionales como condición necesaria para la construcción de democracias más participativas y plurales.

En este capítulo se trata de describir y caracterizar el contexto comunicativo de la región en el que se enmarcan la demanda por la democratización de la comunicación, el reconocimiento del derecho a la comunicación y las experiencias comunicativas -comunitarias, populares, alternativas- protagonizadas por poblaciones históricamente excluidas de los mass media que se convierten en actores comunicativos a partir de una apropiación mediática y tecnológica. Este segundo eje articulador se vertebra a partir de lo que aquí se identifica como cinco perspectivas que influyen y determinan los sistemas comunicacionales del continente:

- i. La demanda por el derecho a la comunicación en el marco del debate latinoamericano;

- ii. el derecho a comunicar de las mujeres y su reconocimiento como estrategia para la promoción de otros derechos humanos y la igualdad de género⁵²;
- iii. las aportaciones desde el continente hacia un pensamiento crítico de la comunicación;
- iv. la aprobación de marcos reguladores nacionales que tratan de democratizar los sistemas mediáticos; y
- v. apropiaciones comunicativas populares caracterizadas por la disputa de sentidos desde una comunicación contrahegemónica, colectiva e interrelacionada con otros derechos y demandas.

En cada una de estas perspectivas existen diferentes posicionamientos, a veces antagónicos, que han provocado que la comunicación trascienda lo mediático para entrar en la agenda del debate público -incluso, en el de la justicia, como en el caso argentino-, creando tensiones no resueltas que conducen a caracterizar y definir la comunicación en América Latina como un territorio en disputa⁵³. En los últimos veinte años, la llegada de gobiernos de tendencia progresista, postneoliberales o nacional-populistas desencadenó la ruptura del *statu quo* de unos contextos comunicativos que se habían caracterizado por una alta concentración mediática, oligopólica en muchos casos, propiedad de los grupos y familias más adinerados de la región, relacionados con el poder político y con capacidad de lobby para influir en la toma de decisiones de representantes elegidos democráticamente⁵⁴. Grupos poderosos de la región como el brasileño O Globo o el argentino Clarín⁵⁵ gozaron de la protección de las dictaduras militares de sus respectivos países hasta convertirse en los conglomerados mediáticos que son hoy. De manera general, las diferentes legislaciones reguladoras del ámbito de las telecomunicaciones en el continente favorecieron al sector comercial, fundamentalmente, a través de la contratación de pautas publicitarias y de ventajosos criterios de asignación de frecuencias que derivaron en la concentración del espectro radioeléctrico en manos del capital privado. El intento de actualizar legislaciones que habían sido aprobadas

⁵² Con este apartado se hace alusión al impulso de la comunicación con perspectiva de género a partir de su reconocimiento como uno de los objetivos estratégicos de la Plataforma de Acción de Beijing (punto J). Aún sin tener el mismo recorrido histórico que algunos de los otros puntos, es imprescindible traerlo a este capítulo como elemento de análisis.

⁵³ Tornay Márquez, M.C. (octubre de 2015). La comunicación en América Latina, un territorio en disputa. *Pueblos – Revista de Información y Debate*, nº 67.

⁵⁴ En América Latina se utiliza la expresión “derecho a picaporte”, por el que los medios de comunicación acceden a los gobiernos electos para recordar el apoyo ofrecido en campañas presidenciales.

⁵⁵ “Clarín y La Nación confesaron en 1977 su complicidad con la dictadura”. *Tiempo Argentino*, 23 de agosto de 2010.

en periodos no democráticos o que no respondían a las demandas de este tiempo -como la regulación de la comunicación digital- abrió la confrontación entre gobiernos que trataban de reequilibrar el acceso a las frecuencias y los conglomerados mediáticos que controlan prácticamente la totalidad del radioespectro. La reforma de las legislaciones nacionales fue denunciada por parte de los grupos mediáticos y de los partidos de oposición como un intento por cercenar la libertad de expresión de estos medios y, en casos como el de Clarín, también fue llevada a los tribunales con una demanda de inconstitucionalidad. En Argentina, Bolivia, Ecuador y Uruguay, donde la legislación estableció el reparto equitativo y porcentual entre sectores privado-comercial, público y comunitario, se defendieron las reformas como un intento por democratizar el sector de las comunicaciones y hacer efectivo el reconocimiento del derecho a la comunicación que en alguno de estos países había adquirido rango constitucional, una medida, la del reparto porcentual del espectro, que de manera evidente ataca los intereses de los oligopolios que acaparan las frecuencias.

Es pertinente recordar que la demanda por el derecho a la comunicación se inicia a partir de la propuesta del Movimiento de Países No Alineados por un Nuevo Orden Mundial de la Información y la Comunicación, y que la exigencia del reconocimiento del sector comunitario en la legislación y su participación en el espectro radioeléctrico fueron parte de las demandas de los movimientos sociales del continente desde hacía décadas. La victoria de gobiernos más cercanos a los movimientos sociales -o que habían llegado al poder en alianza con algunos de estos movimientos- permitió que las demandas comunicacionales entraran en la agenda pública, pero en el intento de democratización de los modelos mediáticos han entrado en juego diferentes alianzas, intereses y equilibrios de fuerzas que hay que abordar en el análisis de la transición hacia nuevos sistemas comunicacionales. En Venezuela, el fuerte impulso de los medios alternativos y comunitarios no puede ser explicado sin recurrir al intento de golpe de estado del año 2002 contra el entonces presidente, Hugo Chávez, del que formaron parte algunos medios de comunicación privados (Britto, 2013; Villegas, 2012) y que fue el revulsivo para que muchos medios populares iniciaran sus transmisiones. En Ecuador, el derecho a la comunicación y a la información quedó recogido en los cinco artículos (artículos 15 al 20) que conforman la Sección Tercera de la Constitución de 2008. La inclusión en el texto constitucional y la aprobación posterior de la Ley Orgánica de Comunicación de Ecuador (LOC, 2013) fueron dos demandas del sector de comunicación comunitaria que por primera vez fue reconocido en la legislación. Aunque los enfrentamientos entre el presidente Rafael Correa y los medios de comunicación privados

han sido una constante durante su mandato, lo cierto es que la propuesta del reparto porcentual del espectro radioeléctrico -que sirvió de argumentación a los medios opositores para calificar a la norma como “ley mordaza”- no partió del gobierno, sino de la plataforma por la democratización de la comunicación inspirada en las demandas del movimiento argentino. En El Salvador, el gobierno del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) evitó la reforma del poderoso sector de las telecomunicaciones, ya fuera por la existencia de otras prioridades en el país, o quizá para eludir conflictos con los medios privados-opositores. En todo caso, fue el sector comunitario, tampoco reconocido en la legislación, y aglutinado en la Red por el Derecho a la Comunicación (ReDCo), quien forzó la reforma de la Ley de Telecomunicaciones en la Asamblea Legislativa al denunciar ante la Corte Suprema de Justicia algunos puntos de la norma que contradecían ciertos principios constitucionales⁵⁶. En Brasil, el Foro Nacional por la Democratización de la Comunicación (FNDC) nunca consiguió que los gobiernos de Lula da Silva y de Dilma Rousseff llevaran a cabo la reforma de un sector controlado por el conglomerado mediático Organizaciones Globo y que contraviene el artículo 220 de la Constitución sobre la prohibición de monopolios en el ámbito de la comunicación. A pesar de la dura oposición mediática, los gobiernos del Partido dos Trabalhadores no llegaron a dimensionar el carácter estratégico de la agenda de la comunicación en Brasil (Mielli, 2016, p. 11) y los medios privados siguieron manteniendo su estatus como actores políticos⁵⁷.

Con estos ejemplos tratamos de trasladar la complejidad⁵⁸ de los escenarios mediáticos nacionales en los que entran en conflicto intereses de diferentes actores, pero que consideramos que van más allá de la caracterización realizada desde los propios medios privados en la que se presentaron como víctimas de las ínfulas totalitarias de ciertos gobiernos de la región. La realidad es siempre más compleja y, varios años después de que algunos de estos gobiernos iniciaran la reforma del sector, aún no se ha logrado el reequilibrio

⁵⁶ Tornay Márquez, M.C. (abril 2017). El Salvador: avanzando hacia un nuevo modelo mediático, *Pueblos – Revista de Información y Debate*, n° 72, segundo trimestre de 2017, pp. 52-55.

⁵⁷ “Durante la campaña electoral de 2010 en Brasil, la presidenta de la Asociación Nacional de la Prensa, María Judith Brito, sin mayor tapujo señaló: “los medios de comunicación han asumido de hecho una posición opositora en este país ya que la oposición está profundamente fragilizada”. Y, precisamente, por ese rol de articulador político que asumen esos medios es que nació el calificativo de Partido de la Prensa Golpista (PIG, por sus siglas en portugués). Y que hoy está jugando un rol clave en el golpe que apunta a imponer el poder económico sobre la decisión democrática”, en “La comunicación popular es el camino”, Osvaldo León. *América Latina en Movimiento*, 513-514, mayo-junio, 2016.

⁵⁸ Para mayor complejidad, en las alianzas entre movimientos sociales y gobiernos progresistas también ha habido cambios. En Ecuador, Bolivia y Argentina, ha existido una fuerte oposición a los gobiernos de Correa, Morales y Kirchner desde movimientos sociales que en algún momento del pasado fueron aliados.

de los escenarios comunicacionales de la manera a la que aspiraban los movimientos sociales con el objetivo de democratizar el sector. Más aún, la participación del capital privado sigue siendo mayoritaria en los espectros radioeléctricos del continente (entre el 85 y 90 por ciento, aún en los países que aprobaron repartos porcentuales). En Argentina, por ejemplo, una ley que había sido redactada por organizaciones populares y ciudadanas, quedó sin efecto durante el tiempo que la justicia resolvía su constitucionalidad, y, más recientemente, la victoria de Mauricio Macri en las elecciones presidenciales de diciembre de 2015 no solo impidió la continuidad de la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual, sino que también ha supuesto la persecución y la criminalización de las y los comunicadores populares⁵⁹. En Ecuador, casi cuatro años después de la aprobación de la LOC que obliga al reparto porcentual del espectro radioeléctrico, prácticamente aún no se ha creado ningún nuevo medio comunitario, y, a nivel regional, el sector aún debe encontrar una fórmula de financiación y gestión que garantice su continuidad e independencia, además de ganar presencia y protagonismo más allá de los reducidos ámbitos locales que le permite la capacidad de sus frecuencias. Por otro lado, los medios públicos, a los que se reserva un tercio del espectro radioeléctrico de algunos países, deben consolidar un modelo de servicio a la ciudadanía, al margen de la influencia de los gobiernos de turno. Por último, hay que tener en cuenta que la digitalización del sector a partir del próximo apagón analógico plantea nuevos desafíos que deben ser analizados y tenidos en cuenta para garantizar la pluralidad de operadores en los nuevos escenarios mediáticos.

1. Democratización de la comunicación y derecho a la comunicación en el debate latinoamericano

Uno de los elementos que han provocado tensiones en el marco de los escenarios comunicativos ha sido la demanda por la democratización de la comunicación y el reconocimiento de este derecho, un debate que inicia con la propuesta del Movimiento de Países No Alineados (MPNA o NOAL) por un Nuevo Orden Económico Internacional (NOEI) que, de manera paralela, debía ser apoyado con un Nuevo Orden Mundial de la Información y la Comunicación (NOMIC). El debate del NOMIC se llevó a cabo en la

⁵⁹ Angelilli, D. (6 de marzo de 2017). Bashe Nuhem, comunicadora indígena argentina: «Sufrimos pérdidas de vidas en nuestras organizaciones, comunicadores y comunicadoras asesinadas por llevar la palabra de quien no tiene voz». *Pueblos – Revista de Información y Debate*, Edición Digital.

década de los setenta en el seno de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), pero los intereses de las potencias del Primer Mundo impidieron que las propuestas de los países del Sur salieran adelante y que el desequilibrio global de la información y la comunicación se mantuviera de manera estructural hasta nuestros días. Aun así, el bloqueo del debate en la sede de la UNESCO no impidió que la demanda por el derecho a la comunicación quedara latente en el continente latinoamericano. El pensamiento crítico comunicacional, las experiencias de comunicación popular y la demanda de los movimientos sociales por la democratización del sector son algunos de los elementos que forman parte del debate de la comunicación en América Latina. Los intereses en juego por parte de diferentes actores, no solo comunicativos y mediáticos, sino también políticos y económicos -recordemos la vinculación entre medios-oligopolios y poder- han hecho de la comunicación un campo de batalla y un territorio en disputa que, en definitiva, trasciende el ámbito comunicacional *per se* para adentrarse en el debate sobre los modelos de convivencia, la producción de sentidos, significantes e imaginarios sociales. Se sabe que la comunicación es un eje estratégico para la superación de desigualdades, como ya lo advirtieron los países de Sur en el seno de la Unesco, pero la democratización de la comunicación también es el camino para asegurar la pluralidad de voces y opiniones sobre las que se construyen las democracias reales. En este sentido, la demanda por el reconocimiento del derecho a la comunicación en el marco del debate latinoamericano debe ser comprendida en relación a la demanda por sociedades más democráticas, plurales y diversas, donde la comunicación deje ser entendida como un producto comercial objeto de intercambio para convertirse en un derecho inalienable del ser humano. Como planteaba el informe *Un solo mundo, voces múltiples*,

La comunicación puede ser un instrumento de poder, un arma revolucionaria, un producto comercial, o un medio de educación; puede servir para la liberación o la opresión, para el crecimiento de la personalidad individual o la uniformación de los seres humanos. Cada sociedad debe escoger el mejor enfoque para la tarea que todos afrontamos y encontrar el camino adecuado para superar las restricciones materiales, sociales y políticas que impiden el progreso.

En el enfrentamiento de modelos en el ámbito jurídico de la comunicación entran en disputa el derecho a la libertad de expresión y el derecho a la información, dentro de una tradición liberal recogida en las constituciones del continente; y el derecho a la comunicación, que situamos en el marco del debate latinoamericano que tiene su genealogía en las

discusiones de la década de los setenta y que en algunas constituciones fue reconocido, a partir de la demanda de los movimientos sociales y de comunicación popular.

1.1. Libertad de expresión y derecho a la información

Los derechos y libertades en torno a la información y la comunicación tal y como los conocemos hoy tienen sus antecedentes en el marco de las revoluciones burguesas de los siglos XVIII y XIX. Ya en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 identificamos un tipo de ideología que va a inspirar a los derechos y libertades individuales casi dos siglos después. El artículo 10 de esta declaración proclamó que “Nadie debe ser incomodado por sus opiniones, inclusive religiosas, siempre y cuando su manifestación no perturbe el orden público establecido por la Ley”, texto en el que podemos ver un antecedente de la libertad de expresión; mientras que el artículo 11 se puede relacionar con la libertad de prensa, al declarar que

La libre comunicación de pensamientos y opiniones es uno de los derechos más valiosos del Hombre; por consiguiente, cualquier Ciudadano puede hablar, escribir e imprimir libremente, siempre y cuando responda del abuso de esta libertad en los casos determinados por la Ley⁶⁰.

Los artículos de esta declaración inspiraron diferentes constituciones de corte liberal tanto en Europa como en las nuevas repúblicas proclamadas en América Latina tras la independencia de las metrópolis. Los estados liberales, producto de las revoluciones burguesas, se dotaron en sus constituciones de mecanismos que permitieran la participación de una nueva ciudadanía identificada con la clase burguesa que durante un largo periodo había sufrido la censura de opiniones por parte de las monarquías. Más adelante, tras la Segunda Guerra Mundial -donde la propaganda había sustituido a la información-, los conceptos en torno a la libertad de prensa evolucionan, de la misma manera que lo hacen los medios de comunicación de masas. El concepto de la libertad de prensa es sustituido por el de libertad de información, lo que implica una serie de consecuencias. Como explica Rosa Rodríguez Bahamonde (1999), de la predominancia del individuo como sujeto emisor del derecho de expresión del pensamiento, se transita a un individuo como sujeto miembro de una colectividad y predominantemente receptor. El reconocimiento del derecho a ser

⁶⁰ Recordemos que no se trataba de derechos universales, sino de una declaración que excluía a las mujeres y a hombres sin condición de ciudadanos.

informado tiene por objetivo cumplir una funcionalidad, la formación de la opinión pública, en el marco de nuevas sociedades democráticas que reconocen el sufragio universal de su ciudadanía. Para la autora,

Es el reconocimiento específico de esta vertiente pasiva de la libertad de información el rasgo más destacable de la nueva concepción: la libertad de información no se suscribe solo a la *libertad de difundir*, sino que incluye también la *libertad de recibir* la información, vertiente pasiva que recogen expresamente las declaraciones de derechos, convenciones internacionales y constituciones que han aparecido en los últimos cincuenta años (Rodríguez Bahamonde, 1999).

La proclamación de la Declaración de Derechos Humanos por parte de la Organizaciones de las Naciones Unidas contribuyó a hegemonizar esta vertiente *pasiva* de los derechos que operan en el ámbito de la comunicación. El artículo 19 de esta declaración reconoce que

Todo individuo tiene derecho a la libertad de opinión y de expresión; este derecho incluye el no ser molestado a causa de sus opiniones, el de investigar y recibir informaciones y opiniones, y el de difundirlas, sin limitación de fronteras, por cualquier medio de expresión.

La universalidad de la Declaración de los Derechos Humanos llevó a que el artículo 19 se convirtiera en el referente para otras declaraciones y tratados de derechos humanos que hacen referencia explícita al derecho a la información, como la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre (Colombia, 1948); la Convención Americana sobre los Derechos Humanos (CADH, Costa Rica, 1969); el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (1966); la Convención sobre los Derechos del Niño (1989); y Carta Europea de Derechos Humanos (Roma, 1950) (Loreti, 2005).

La libertad de los individuos para expresar y recibir opiniones está reconocida en todas ellas, sin embargo, es evidente que la libertad de los sujetos para expresar opiniones se ve limitada y condicionada por su capacidad para difundir sus mensajes. Aunque las nuevas tecnologías de la información y la comunicación han contribuido a la multiplicación de emisores a través de blogs y redes sociales, la resonancia e impacto en la formación de opinión pública difícilmente puede competir con la capacidad de las megacorporaciones de la comunicación -hoy, industria del entretenimiento- que controlan la mayor parte de la emisión de mensajes y contenidos que circulan en el planeta. Además, la vertiente pasiva que

prevalece en los derechos que regulan el sector de la información y la comunicación terminan por legitimar y sostener la exclusiva identificación de lo comunicativo con lo mediático que, en este caso, además, es empresarial. Es decir, el derecho de la ciudadanía a recibir información se *deposita* en las empresas mediáticas suministradoras de información, de modo que, de acuerdo a esta vertiente, un derecho estratégico para el funcionamiento y la calidad democrática -sobre el que se construye la opinión pública y se decide el voto- quedaría de manera exclusiva en empresas mediáticas que, como se ha indicado, controlan la mayor parte del sector mediático. En oposición a esta vertiente *pasiva* del derecho a la información y la libertad de expresión, se sitúa el derecho a la comunicación, que, entre otros elementos diferenciadores que se analizarán en otro epígrafe, apuesta por una vertiente *activa* del ejercicio de la comunicación a partir del acceso a los medios de comunicación y a la participación equitativa en el espectro radioeléctrico, un bien público en el que, bajo esta perspectiva, entran a participar nuevos actores comunicativos.

1.2. El derecho a la comunicación en el seno del Nuevo Orden Mundial de la Información y la Comunicación (NOMIC). El informe MacBride.

La demanda por el derecho a la comunicación tiene su inicio en el debate por la democratización de las comunicaciones y por el reequilibrio del orden económico entre el norte desarrollado, sede de las industrias audiovisuales, y un sur subdesarrollado y conformado por los antiguos territorios colonizados⁶¹. En el contexto bipolar de la Guerra Fría de la década de los sesenta emerge el Movimiento de Países No Alineados (MPNA o NOAL) que integra a nuevos estados independientes surgidos a partir de los procesos de descolonización. Martínez Carreras describe a partir de Berg las principales reivindicaciones y las conquistas de la política de no alineación a partir de la constitución del movimiento en la ciudad de Belgrado en 1961:

la disgregación del sistema colonial, la voluntad de dar todo su sentido a los principios de independencia y de igualdad de los Estados, la lucha contra la tentativa de separación del

⁶¹ El Movimiento de Países No Alineados se conforma oficialmente en la ciudad de Belgrado en 1961 con la participación de Afganistán, Argelia, Birmania, Camboya, Ceilán, Congo, Cuba, Chipre, Etiopía, Ghana, Guinea, India, Indonesia, Irak, Líbano, Malí, Marruecos, Nepal, Arabia Saudita, Somalia, Sudán, Túnez, República Árabe Unida, Yemen, Yugoslavia, y con Bolivia, Brasil y Ecuador representados por observadores.

mundo en zonas de influencia de tiempos de la guerra fría, el deseo de promover y de codificar los principios de la coexistencia pacífica activa como base universal de las relaciones internacionales, la reivindicación de un nuevo orden internacional fundado sobre los principios de la igualdad, la equidad y la justicia, y la profundización y ampliación del contenido de la distensión. El Movimiento de No Alineación ha orientado lo esencial de sus actividades hacia la denuncia del imperialismo, del colonialismo, del neocolonialismo, del racismo, del *apartheid* y de todas las demás formas de ocupación, de injerencia extranjera o de hegemonía (1988, pp. 187-188).

Con el fin de reequilibrar las relaciones globales y estructurales que obstaculizaban el desarrollo de sus miembros y favorecer la equidad entre regiones, el MPNA posiciona en el ámbito de la Organización de Naciones Unidas la demanda por un Nuevo Orden Económico Internacional (NOEI) que, además de lograr el equilibrio entre países, debía posicionar discursos alternativos al de los bloques hegemónicos construidos en torno a Estados Unidos y la Unión Soviética. El equilibrio entre regiones debía construirse a partir de relaciones económicas más justas, pero también sobre la producción y circulación de conocimiento científico y tecnológico y de la información y la comunicación. Desde el MPNA se entendió que el área de la información y las telecomunicaciones era un eje estratégico para avanzar hacia el desarrollo, de manera que de forma paralela a la demanda por un NOEI se presentó la propuesta de un Nuevo Orden Mundial de la Información y la Comunicación (NOMIC) cuyas discusiones se dieron en la sede de la Unesco, apoyadas por un pensamiento crítico de la comunicación, fundamentalmente, por parte de intelectuales procedentes de Europa y de Estados Unidos (Jurado, 2009).

En el contexto de las discusiones del NOMIC a partir de la década de los sesenta es donde aparecen las primeras propuestas que terminarían constituyendo el derecho a la comunicación. En 1969, el comunicador francés Jean D'Arcy plantea la conveniencia de un "derecho a comunicar" en sustitución del derecho a la información y a la libertad de expresión proclamado en la Declaración Universal de los Derechos Humanos afirmando:

Llegará un día en que la Declaración Universal de Derechos Humanos tendrá que abarcar un derecho más amplio que el del individuo a la información, formulado por primera vez hace veintiún años en el artículo 19. Ese derecho es el derecho que tiene el individuo a comunicar (Fisher, 1984, p. 13).

D'Arcy evidenciaba el poder e influencia de los medios de comunicación para determinar las estructuras políticas y sociales, lo que implicaba el control de la sociedad en sí. Pero los nuevos instrumentos de comunicación permitían una utilización más amplia, ya que

Si tenemos presente que las estructuras sociales se crean para el hombre, y que todo intento de mantenerlas cuando han perdido ya su utilidad está abocado a la violencia, observaremos que el satélite de difusión directa y la tecnología consiguiente engendrarán posibilidades de comunicación infinitamente mayores, y un derecho real a comunicar en todas sus formas. En esa trayectoria, el tiempo sólo tiene una importancia secundaria; lo que cuenta es la voluntad de llegar a la meta (Ibíd.).

Las aportaciones de D'Arcy fueron esenciales para la fundamentación del derecho humano a la comunicación. Como director del servicio radial y visual de la Oficina de Información Pública de la ONU, propuso la declaración del espectro radioeléctrico y las órbitas satelitales como patrimonio común de la humanidad, sobre el que se constituiría el derecho internacional de las comunicaciones, y que, en la actualidad, es base argumental de las propuestas de democratización de la comunicación, sosteniendo que, en tanto bienes públicos, las frecuencias radioeléctricas, analógicas y digitales deben ser administradas por los Estados en consonancia con las necesidades comunicacionales de la población (Herrera, 2013, p. 12).

La demanda por un Nuevo Orden Mundial de la Información y la Comunicación justificó la necesidad de contar con un diagnóstico real que evidenciara los problemas de la comunicación a nivel global. La XIX Conferencia General de la Unesco, celebrada en Nairobi en noviembre de 1976, acordó el mandato de creación de una comisión de expertos con el objetivo de llevar a cabo una “reseña de todos los problemas de la comunicación de la sociedad contemporánea, en el marco del progreso tecnológico y de los desarrollos recientes de las relaciones internacionales, sin dejar de considerar su complejidad y magnitud” (MacBride, 1984, p. 14). La comisión fue encargada al abogado irlandés Sean MacBride, quien había sido presidente de la organización pro derechos humanos Amnistía Internacional, y Premio Nobel de la Paz (1974) y Premio Lenin (1977) por su dedicación a la defensa de los derechos humanos. En la conformación de la conocida como Comisión MacBride se procuró

la pluralidad y representación ideológico-política como geográfica⁶² (Moragas et al, 2005) y la interdisciplinariedad de sus miembros. En la 21ª Conferencia General de la UNESCO celebrada en la ciudad de Belgrado en 1980, se presentó el Informe de la Comisión Internacional para el Estudio de los Problemas de la Comunicación, un documento de 500 páginas que se publicó con el título *Un solo mundo, voces múltiples*, y en el que se identifican cinco grandes temas:

1. Comunicación y sociedad: dimensión histórica e internacional.
2. Comunicación hoy: medios de comunicación, infraestructuras, integración, disparidades, propiedad y control.
3. Preocupaciones comunes: relativas a la circulación de la información, al contenido y la democratización de la comunicación.
4. El marco institucional y profesional: políticas de comunicación, recursos materiales, investigación, profesionales de la comunicación y normas de conducta.
5. La comunicación mañana: conclusiones y sugerencias, y aspectos pendientes de una investigación más profunda (Ibíd., p. 7).

El extenso documento presentó una radiografía del desequilibrio comunicacional entre el norte industrializado productor de información y comunicación y un sur eminentemente receptor. Los problemas más acuciantes aparecen recogidos en el capítulo titulado “Problemas de interés común” en el que se identifican varios elementos que profundizan el desequilibrio global:

- *La corriente de un solo sentido*: en referencia al flujo vertical de información en dos sentidos: a nivel nacional, de “arriba” hasta el público; y a nivel internacional, “desde quienes tienen mayores medios tecnológicos a quienes tienen menos, y de los países más grandes a los más pequeños” (p. 123). Convenientemente, el informe publicado en 1980 realiza en este apartado una mención al aspecto de la representación afirmando: “Se acusa a los medios occidentales de presentar una imagen

⁶² La comisión estuvo formada por: Sean MacBride (Irlanda) como presidente; Elie Abel (Estados Unidos), Hubert Beuve-Méry (Francia), Elebe Ma Ekonz (Zaire), Gabriel García Márquez (Colombia), Sergei Losev (URSS), Mochtar Lubis (Indonesia), Mustapha Masmoudi (Túnez), Michio Nagai (Japón), Fred Isaac Akporuaro Omu (Nigeria), Bogdan Osolnik (Yugoslavia), Camal El Oteifi (Egipto), Johannes Pieter Pronk (Holanda), Juan Somavia (Chile), Boobli George Verghese (India), Betty Zimmerman (Canadá), esta última, única mujer integrante de la comisión.

distorsionada de lo que está ocurriendo en el Tercer Mundo. Se dice que tales medios se concentran en las crisis, los golpes de Estado y los conflictos violentos, olvidando los procesos de desarrollo menos notorios, pero más profundos, que están cambiando la vida de millones de personas” (p. 128).

- *La corriente vertical:* la información fluye de los comunicadores profesionales al público, de manera que la participación de este último queda eclipsada. Esta crítica la relacionamos con la *vertiente pasiva* del derecho a la información y la comunicación y que se recoge en la observación respecto a que “el público ha sido condicionado a un solo tipo de acceso de información de los medios masivos y acepta como normal una corriente unidireccional, de arriba abajo, de mensajes anónimos producidos por unas cuantas personas y dirigidos a todos” (p. 129).
- *La dominación del mercado:* en referencia a la expansión de los medios masivos y cómo estos han entrado a formar parte de conglomerados industriales, advirtiendo del riesgo de la participación de la comunicación en estos procesos, ya que “cuando se empaca y vende como cualquier otro producto, el lado del “servicio social” de la comunicación tiende a pasar a segundo término” (p. 132).
- *La dominación en los contenidos de la comunicación:* se advierte de que el aumento de la distribución de noticias no ha repercutido en un público mejor informado, ya que la circulación de noticias “está afectada todavía por las incorrecciones y las deficiencias, pero se debate sobre el grado de las distorsiones”, sugiriendo un nuevo entendimiento sobre los valores de las noticias (p.135). A colación de lo planteado en el capítulo anterior acerca de la violencia de la representación, uno de los elementos que se identifican como productores de distorsiones en los contenidos informativos se refieren al pensamiento estereotipado: “Los estereotipos transmitidos en los libros de texto, la literatura y otras imágenes a las que se exponen los niños pueden preservarse hasta la adultez y originar actitudes chauvinistas y etnocéntricas. Los comunicadores profesionales no quedan automáticamente excluidos de tales actitudes, las que en consecuencia pueden deformar su selección e interpretación de las noticias recibidas de otros países” (p. 138).
- *La alienación cultural:* la introducción de los medios modernos, especialmente la televisión, ha ejercido una “influencia perturbadora”, que constituye una “amenaza para la identidad cultural de un pueblo” (p. 139) ante la “influencia homogeneizadora en detrimento de la individualidad y la diversidad social” (pp. 139-140).

- *Las influencias externas*: en relación al empeoramiento de los desequilibrios internacionales que provocan una “invasión cultural”, en tanto que “en los países en desarrollo, los medios masivos compran gran parte de sus programas (principalmente de entretenimiento) a unos cuantos grandes productores de los países desarrollados. Por comparación, la corriente en otra dirección es ínfima. Desde el punto de vista de la calidad, la situación es igualmente perturbadora: mientras que los países industrializados seleccionan los mejores programas (principalmente de música y danza) de los países en desarrollo, estos obtienen una gran cantidad de lo que, por cualquier criterio, puede considerarse lo peor de los países desarrollados” (p. 142).

Además de estos problemas, también se identifican otras cuestiones que fomentan el desequilibrio entre regiones, como el analfabetismo y la diversidad lingüística frente al dominio de unos pocos idiomas en el ámbito de la comunicación internacional; la desigual expansión de las telecomunicaciones y que son condición previa para el desarrollo y modernización de los países; exclusión de poblaciones pobres del acceso al servicio de telecomunicación a causa de sus costos; la prevalencia de las agencias de prensa extranjera como únicas fuentes de información de noticias en muchos casos; el papel dominante a nivel mundial de cinco agencias de prensa⁶³; existencia de una tendencia oligopolista a partir de la incorporación de la informática en el ámbito de las comunicaciones; el registro de una *agobiante* uniformidad en la comunicación de masas que excluye la diversidad de elección; y creación de un mercado internacional del ocio controlado por un pequeño número de empresas transnacionales que determinan los productos comunicacionales que llegan a las audiencias y a través de los que se difunden valores éticos, gustos estéticos, modelos de vida, normas de conducta, etc., y que, además, se le añade la prevalencia del entretenimiento sobre la información en los contenidos comunicacionales (Jurado, 2009, pp. 110-114).

El diagnóstico sobre los problemas de la comunicación dedicó un apartado a la situación de las mujeres, con un epígrafe titulado *Derechos iguales para las mujeres*, en el que se califica la negación a la igualdad en las relaciones de género como la “más sistemática y arraigada” violación de los derechos humanos⁶⁴. El informe recuerda la necesidad de un

⁶³ Agence France Presse (Francia), Associated Press (Estados Unidos), Reuter (Reino Unido), Tass (URSS), y United Press International (Estados Unidos).

⁶⁴ En la fecha de publicación del informe, el 60 por ciento de población analfabeta del mundo eran mujeres. Hoy, dos de cada tres personas analfabetas en el mundo, son mujeres, según datos de la Unesco. Atlas de la

“acceso libre e igual a la educación, el empleo, la participación política y la comunicación” por parte de las mujeres, “si han de compartir justamente la solución de los problemas de su sociedad”. La desigualdad social también se reflejaba en la industria de las comunicaciones, donde las mujeres rara vez se convierten en periodistas políticas o económicas, y donde pocas de ellas llegan a ser directoras o administradoras de alto nivel, datos que coinciden con la publicación de libros o la realización de películas. La agenda de género tenía escasa presencia en los medios masivos, que prestaban poca atención a cuestiones como “el movimiento feminista o las contribuciones hechas por mujeres independientes y talentosas”. En relación a la representación, afirma

en las revistas de ficción y las películas de televisión, las mujeres aparecen casi siempre como criaturas dependientes, irracionales y excesivamente emocionales. En la publicidad, las imágenes convencionales del ama de casa o el “objeto sexual” están encontrando una resistencia creciente: en una encuesta reciente, solo el 8% de las mujeres norteamericanas y canadienses opinaron que la imagen de las mujeres presentada en la publicidad era correcta. Varios estudios han demostrado que la proyección de las mujeres en los medios masivos tienden a reforzar, en lugar de reducir, los prejuicios y los estereotipos, lo que ayuda a perpetuar las desigualdades existentes (pp. 162-163).

El informe sobre los problemas de la comunicación finaliza con una serie de recomendaciones dirigidas a la superación de los desequilibrios globales que obstaculizaban el desarrollo de los países del sur y que pudieran marcar la ruta hacia la creación de un Nuevo Orden Mundial de la Información y la Comunicación. Las recomendaciones se agrupan en cinco ejes: 1) fortalecimiento de la independencia y la autoconfianza; 2) consecuencias sociales y tareas nuevas; 3) la integridad profesional y las normas; 4) la democratización de la comunicación, y 5) promoción de la cooperación internacional.

Interesa aquí destacar el apartado dedicado a la democratización de la comunicación, en el que se proponen catorce recomendaciones que sirvieron posteriormente a los movimientos sociales del continente latinoamericano como orientación y ruta en las campañas por esta demanda. En este epígrafe se hace referencia a las libertades de expresión, de prensa, de información y reunión como elementos vitales para la realización de los derechos humanos, afirmando que “la extensión de estas libertades de la comunicación a un

Unesco sobre desigualdad de género en la educación: <http://www.tellmaps.com/uis/gender/#!/tellmap/-1195952519?lang=es> [18/03/2017].

derecho a la comunicación individual y colectiva más amplio es un principio que evoluciona en el proceso de democratización”, a la vez que recuerda que “entre los derechos humanos que deben subrayarse se encuentran los de la igualdad de las mujeres y entre las razas. La defensa de todos los derechos humanos es una de las tareas más vitales de los medios masivos” (p. 233).

A continuación se exponen de manera resumida las recomendaciones planteadas en el informe respecto a la democratización de la comunicación:

- 1) Implicación de los profesionales de los medios informativos para contribuir a la realización de los derechos humanos, tanto individuales como colectivos.
- 2) Contribución de los medios masivos a la promoción de la “causa justa de los pueblos que luchan por la libertad y la independencia y por su derecho a vivir en paz e igualdad sin interferencia extranjera”, lo adquiere especial importancia para “los pueblos oprimidos que, mientras luchan contra el colonialismo, la discriminación religiosa y racial, se ven privados de la oportunidad de hacer oír su voz dentro de sus propios países”.
- 3) Extensión de derechos específicos, ante las necesidades de la comunicación en unas sociedades democráticas: el derecho a ser informado, el derecho a informar, el derecho a la intimidad, el derecho a participar en la comunicación pública, elementos que forman parte de “un concepto nuevo: el derecho a comunicarse”. Y añade: “Al desarrollar esta nueva era de derechos sociales, sugerimos una exploración más a fondo de todas las implicaciones del derecho a comunicarse”.
- 4) Medidas dirigidas al incremento de fuentes de información que necesita la ciudadanía en su vida diaria.
- 5) Abolición de la censura o control arbitrario de la información.
- 6) Atención a los obstáculos y restricciones derivadas de la concentración de la propiedad de los medios de información, públicos o privados, de las influencias comerciales sobre la prensa y la radio, o de la publicidad privada o pública.

7) Diseño de medidas legales eficaces para a) limitar el proceso de concentración y monopolización; b) circunscribir la acción de las transnacionales obligándolas a respetar las condiciones y los criterios específicos definidos por la legislación nacional y las políticas de desarrollo; c) revertir las tendencias para reducir el número de los tomadores de decisiones cuando está creciendo el auditorio de los medios informativos y se intensifica el efecto de la comunicación; d) reducir la influencia de la publicidad sobre la política editorial y la programación de la radiodifusión, y e) buscar y mejorar modelos que aseguren el incremento de la independencia y la autonomía de los medios de información respecto a su administración y su política editorial, ya se traten de medios propiedad privada o pública.

8) Construcción de infraestructura y adopción de tecnologías particulares de acuerdo a la necesidad de una información diversificada.

9) Atención a las necesidades de comunicación de las mujeres. Asegurar un acceso adecuado de las mujeres a los medios de comunicación y que los medios informativos o la publicidad no distorsionen las imágenes de las mismas y sus actividades.

10) Consideración de las necesidades especiales de comunicación de niños y jóvenes, minorías nacionales, étnicas, religiosas y lingüísticas, de las personas que viven en áreas remotas, los ancianos y los inválidos.

11) Atención al uso de los medios informativos en ambientes de vida y de trabajo con el objetivo de que los medios colaboren a la integración de hombres y mujeres en la comunidad.

12) Alentar a los públicos a desempeñar un papel más activo en la comunicación, asignando mayor espacio periodístico o tiempo de radiodifusión a las opiniones de cada uno de los miembros del público o grupos sociales organizados.

13) Creación de medios de comunicación que permitan nuevas formas de participación del público en la administración de los medios informativos y modalidades nuevas para su financiamiento.

14) Creación de procedimientos desde las políticas públicas de comunicación para la democratización de la administración de los medios informativos en relación a: a)

periodistas y comunicadores profesionales; b) artistas creativos; c) técnicos; d) propietarios y administradores de los medios masivos, y e) representantes del público.

El diagnóstico sobre los problemas globales de la comunicación, las propuestas dirigidas a reequilibrar el sistema y las reflexiones acerca de la extensión de derechos que sugieren la exploración de un nuevo concepto, el derecho a comunicarse, serían las claves de un nuevo orden internacional de la comunicación y de la información cuya base filosófica y jurídica quedaría articulada en torno a la noción del nuevo derecho humano a la comunicación (Jurado, 2009; Alegre y O'Siochru, 2006).

El informe *Un solo mundo, voces múltiples* logró demostrar la relación entre el desequilibrio global de la información y la comunicación y las brechas de desarrollo existentes entre el norte industrializado y el sur que arrastraba el peso del pasado colonial. Aún con divergencias, todos los miembros de la comisión MacBride estuvieron de acuerdo en la necesidad de un Nuevo Orden Mundial de la Comunicación y de la Información que nunca llegó a concretarse, fundamentalmente, por la oposición de Estados Unidos. La potencia acusó a la comisión MacBride de permitir la influencia soviética y de adoptar una visión estatalizadora y proteccionista de la comunicación que, de manera evidente, suponían una amenaza para los intereses de su poderosa y expansiva industria cultural. La acusación sirvió a Estados Unidos como excusa para retirarse de la Unesco en 1984. Un año después, lo haría Reino Unido. La polémica y el bloqueo de las potencias del Norte lograron desplazar el debate del NOMIC y no fue hasta final de la década de los ochenta cuando la Unesco impulsa una Nueva Estrategia de Información y Comunicación que coincide con el inicio de la desintegración de la Unión Soviética, y que tiene por objetivo

fomentar la libre circulación de la información en los planos internacional y nacional, favorecer una difusión más amplia y mejor equilibrada de la información, sin ningún obstáculo a la libertad de expresión, y crear todos los medios apropiados para fortalecer la capacidad de comunicación en los países en vías de desarrollo a fin de que aumente su participación en el proceso de la comunicación⁶⁵.

La demanda por la democratización de la comunicación desaparece del debate de la Unesco y se produce un giro en el que se apuesta “por la doctrina del *free flow* combinada con

⁶⁵ Actas de la Conferencia General 25ª Reunión, París, 17 de octubre -16 de noviembre de 1989. Volumen 1. Resoluciones. <http://unesdoc.unesco.org/images/0008/000846/084696S.pdf>

medidas de ayuda al desarrollo, eludiendo cualquier referencia crítica a los fenómenos que explican los desequilibrios en la comunicación internacional” (Fernández, 2015, p. 113). La vertiente más liberal en relación a la comunicación había ganado el debate internacional. La Unesco perdió el protagonismo definitivo en las discusiones de la comunicación que fueron asumidas por la Unión Internacional de Comunicación (UIT), desde donde se convocó la Cumbre Mundial sobre la Sociedad de la Información (CMSI)⁶⁶, celebrada en los años 2003 y 2005, y que tuvo como objetivo principal el diseño de estrategias dirigidas a la eliminación de la brecha digital como condición necesaria para el desarrollo y la equidad entre países.

La resistencia de los organismos internacionales a retomar el debate por la democratización de la comunicación en un momento histórico en el que algunos proclamaban el fin de la historia y la derrota de modelos alternativos al neoliberalismo (Fukuyama, 1992) empujaron el debate al ámbito de la sociedad civil que, en torno a conferencias y foros alternativos, impulsa la confluencia entre comunicación y movimientos sociales y donde la demanda por la democratización de la comunicación entra en coalición con otras luchas -software libre, educación popular, perspectiva de género en los contenidos...- que permite que nuevos actores y agentes sociales se sumen a este proceso.

1.3. La demanda de la sociedad civil: “Sin democratización de la comunicación, no hay democracia”

La demanda por la democratización de la comunicación desde las organizaciones y movimientos sociales en América Latina se puede ubicar en dos momentos referenciales en la historia reciente de la región. Por un lado, las décadas de los ochenta y principios de los noventa, cuando el fin de las dictaduras militares en buena parte de los países del continente abre paso a la redacción de nuevas constituciones o al impulso de garantías democráticas que permiten la participación ciudadana y el debate social sin la imposición de restricciones del periodo anterior. Por otro lado, comenzando el siglo XXI se inicia una nueva etapa a partir de una tendencia de cambio en la región que trata de revertir las políticas neoliberales que habían tenido presencia en el continente en las décadas anteriores para reforzar el papel del Estado y avanzar hacia sociedades más democráticas y participativas. Es en este momento

⁶⁶ Cumbre Mundial sobre la Sociedad de la Información. Documentos Finales. Ginebra 2003 – Túnez 2005
<https://www.itu.int/net/wsis/outcome/booklet-es.pdf>

cuando “renace” la demanda por la democratización de la comunicación (León, 2013, p. 12) que en algunos países se materializa en el reconocimiento de la comunicación como derecho constitucional o, en su caso, con la aprobación de marcos legislativos que permiten la entrada de nuevos actores comunicativos en el espectro radioeléctrico.

En una primera etapa, a partir de la década de los setenta, el auge de las políticas neoliberales había conducido a la incorporación de los principios y leyes del mercado a la regulación del sector de las telecomunicaciones y a la imposición de los criterios de rentabilidad económica, a la vez que decae la importancia de la gestión desde ámbito público-estatal. Las transnacionales mediáticas ganan protagonismo a nivel global -como recogía la comisión MacBride- y, con ello, la perspectiva de la visión pasiva del telespectador, al que se considera como mero consumidor de ocio y entretenimiento. El acercamiento entre poder político y grupos de comunicación a partir de la década de los setenta, coincidiendo con la etapa militar en el continente, provocó la desconexión social entre ciudadanía y medios de comunicación. La pérdida de neutralidad a favor de determinadas opciones partidistas, la ausencia de temas que realmente afectaban a la ciudadanía y la concentración de medios en torno al capital privado en manos de oligopolios familiares, llevaron a la pérdida del prestigio y la confianza social en unos medios que sufrieron una crisis de credibilidad y legitimidad (Saffón, 2007). Las necesidades comunicativas de la ciudadanía fueron resultas a través de los medios de comunicación alternativos, comunitarios y populares que ganan presencia en toda la región en articulación con luchas y demandas ciudadanas que estaban siendo olvidadas -cuando no criminalizadas- por los medios de masas. El fin de las dictaduras y el regreso a la normalidad democrática devuelven la participación ciudadana en los debates sobre los modelos democráticos que se aspiran construir en estas sociedades. Es aquí cuando la comunicación se incorpora como eje estratégico de las plataformas reivindicativas que lanzan la proclama “sin democratización de la comunicación, no hay democracia” (León, 2013). La apertura de nuevos periodos democráticos permitió la incorporación de parte de las demandas sociales, sin embargo, los sectores nacionales de las telecomunicaciones siguieron regulados por leyes que habían sido aprobadas por gobiernos militares que privilegiaron la participación del capital privado en el espectro radioeléctrico. Tanto había impregnado la visión comercial en el sector, que en legislaciones como las de Ecuador, Brasil, El Salvador o Venezuela, ni siquiera se recogía la figura de los medios comunitarios, sin ánimo de lucro, mientras que la comercialización -venta, alquiler, herencia- de las frecuencias

del espectro radioeléctrico -un bien inmaterial y público- era una práctica común en los países del continente.

A finales de la década de los noventa, inicio de la segunda etapa, el debate sobre el derecho a la comunicación no solo seguía vigente, sino que además entraba a formar parte como eje estratégico de otras luchas -campesinas, obreras, estudiantes, indígenas, etc. que se posicionan en contra de las políticas neoliberales-, de lo que resulta la incorporación de nuevos actores y temáticas que se unen a la demanda por la democratización de la comunicación. A nivel internacional, junto a la convocatoria de la Cumbre Mundial sobre la Sociedad de la Información (CMSI) se pone en marcha una coalición internacional de movimientos y organizaciones de la sociedad civil⁶⁷ que lanza la campaña *Communication Rights in the Information Society (CRIS)*. Diversas organizaciones no gubernamentales orientadas a la comunicación se aglutinan en la Plataforma para los Derechos de la Comunicación, y proponen el derecho a la comunicación como medio para “afianzar los derechos humanos y fortalecer la vida social, económica y cultural de la gente y de las comunidades”⁶⁸. En el ámbito de América Latina, la CRIS se concentró en la Campaña Continental por el Derecho a la Comunicación, asumiendo la demanda por el derecho a la comunicación y la democratización de las comunicaciones que había liderado el Movimiento de Países No Alineados (Segura, 2014).

A principios del siglo XXI se inicia en la región un cambio político a partir de la llegada de gobiernos progresistas que logran un amplio respaldo electoral con un discurso que propone la ruptura con las políticas neoliberales de la etapa anterior causantes de numerosos conflictos sociales en el continente que, como en el caso de Ecuador, llevaron a forzar la dimisión de varios presidentes. La llegada de gobiernos de tendencia progresista que lograron sus victorias con el apoyo de los movimientos sociales abrió una nueva oportunidad para el reconocimiento de las demandas de la sociedad civil, incluida la demanda por la democratización de la comunicación en el marco de la construcción de democracias participativas, participación ciudadana y reconocimiento de nuevos derechos sociales y

⁶⁷ En la que participan organizaciones internacionales dedicadas a la comunicación social, como Agencia Latinoamericana de Información (ALAI), Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica (ALER), Asociación para el Progreso de las Comunicaciones (APC), Asociación Mundial de Radios Comunitarias (AMARC), Catholic Media Council (CAMECO), EED International, European Consortium for Communications Research (ECCR), African Women's Development and Communication Network (FEMNET), GlobalCN, MediaChannel, PANOS London, Les Penelopes, People.s Communication Charter y World Association for Christian Communication (WACC), entre otras. (Jurado, 2009, p. 188).

⁶⁸ <http://www.crisinfo.org/>

civiles. Con todo, la transición hacia nuevos escenarios comunicativos no siempre fue la prioridad de gobiernos de tendencia progresista, que, en un principio, prefirieron atender otras urgencias sociales y evitar disputas con las poderosas familias dueñas de los medios privados de comunicación.

Es en este contexto en el que movimientos, organizaciones y sociedad civil procedentes de diferentes ámbitos, no solo el comunicativo, se articulan en la demanda por la democratización de la comunicación que se concreta con el reconocimiento del derecho a la comunicación para el caso de las constituciones de Ecuador y del Estado Plurinacional de Bolivia, y, en otros casos, con la actualización de la legislación del sector para regular el acceso de nuevos actores comunicacionales al espectro radioeléctrico, entre otras demandas de los movimientos. Desde principios de siglo se producen alianzas entre miembros de la sociedad civil, como medios de comunicación alternativos y populares procedentes de la tradición de la comunicación para el cambio social; instituciones académicas progresistas; colectivos enfocados en la digitalización y software libre, entre otros, que se articulan en foros y redes nacionales. Aquí se referencian algunos de ellos por la importancia que han tenido en tanto actores sociales que han impulsado la transición hacia nuevos modelos comunicativos en alianza con gobiernos del continente⁶⁹:

- Argentina: La Coalición por una Radiodifusión Democrática está conformada por múltiples actores sociales⁷⁰ unidos por la defensa del derecho a la comunicación. En el año 2004 presentó los 21 Puntos por una Nueva Ley de Radiodifusión para la Democracia⁷¹, que sirvió de base de la ley de Servicios de Comunicación Audiovisual, convertida en referente para otras leyes por establecer el reparto porcentual del espectro radioeléctrico. Actualmente su campaña se centra en la denuncia del desmantelamiento de estas leyes por parte del gobierno de Mauricio Macri.

⁶⁹ En el caso de México no se consiguió, ni hubo alianzas con el gobierno, pero es pertinente reseñarlo por la trascendencia que tuvo en su momento.

⁷⁰ <http://www.coalicion.org.ar>. Conformada por “múltiples actores, sindicatos y centrales obreras, radios y televisoras comunitarias, Universidades Nacionales y Provinciales, periodistas, cooperativistas, pequeñas y medianas empresas de comunicación, productoras, comunicadores y comunicadoras, centros comunitarios, revistas y medios gráficos y digitales, organizaciones de derechos humanos y organizaciones sociales”.

⁷¹ En ella se reconoce el derecho de toda persona “a investigar, buscar, recibir y difundir informaciones, opiniones e ideas, sin censura previa, a través de la radio y la televisión, en el marco del respeto al Estado de derecho democrático y los derechos humanos” y se defiende el carácter de la radiodifusión como “una forma de ejercicio del derecho a la información y la cultura y no un simple negocio comercial” y su “carácter esencial para el desarrollo social, cultural y educativo de la población, por el que se ejerce el derecho a la información”.

- Uruguay: Aunque hubo experiencias previas, como el Foro de Comunicación y Participación Ciudadana, fue la Coalición por una Comunicación Democrática la plataforma que, conformada por 30 organizaciones sociales y sindicales, participó activamente en la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual, aprobada en enero de 2015.
- Bolivia: La Plataforma por los Derechos a la Comunicación y la Información nace en 2007 (Segura, 2010) y dirigió su campaña a la inclusión de estos derechos en la constitución del país, que finalmente quedaron recogidos en un capítulo dedicado a la Comunicación Social.
- Ecuador: Antes de la aprobación de la Constitución, en el año 2008, el Foro Ecuatoriano de la Comunicación se articuló por el reconocimiento del derecho a la comunicación y a la información en la carta magna y en él participaron organizaciones no gubernamentales, asociaciones de medios y profesionales de comunicación, Escuelas y Facultades de Comunicación y ciudadanía⁷². Posteriormente, la demanda, debates y propuesta de proyecto de la Ley de Comunicación se llevaron a cabo por parte de la Iniciativa Social Autoconvocada.
- Brasil: El Foro Nacional por la Democratización de la Comunicación (FNDC) cuenta con más de 450 entidades municipales, regionales y federales asociadas, procedentes de diferentes sectores sociales: movimientos de estudiantes, mujeres, afrodescendientes, sindicatos del trabajo, gremios profesionales de comunicación y periodismo, asociaciones de radiodifusión y televisión, entre muchas otras. Entre otras acciones, el foro puso en marcha la campaña “Para expresar la libertad, una nueva ley para un nuevo tiempo” para posicionar públicamente la necesidad de un nuevo marco normativo en un sector comunicativo oligopólico y, más recientemente, ante la amenaza finalmente cumplida de la destitución de la presidenta Rousseff, el lema “Sin comunicación democrática no hay democracia” (Mielli, 2016, p. 10).
- El Salvador: la Red por el Derecho a la Comunicación (ReDCo) agrupa “a más de 50 organizaciones sociales, académicas y medios comunitarios que promueven la democratización de las telecomunicaciones a través de la construcción de un modelo mediático plural que garantice diversidad de voces” (Hernández, 2017). Logró impulsar la reforma de la Ley de Telecomunicaciones, aprobada en mayo de 2016, a

⁷² “Derecho a la Comunicación: parte vital de nueva Carta Magna”, Foro Ecuatoriano de la Comunicación. <http://www.alainet.org/es/active/23703> [Recuperado: 22/03/2017].

través de una demanda de inconstitucionalidad. Actualmente se centra en la vigilancia del proceso de renovación de frecuencias, entre otros asuntos.

- Costa Rica: La Red de Medios e Iniciativas de Comunicación Alternativa (RedMICA) se define como “un espacio de reflexión y articulación de iniciativas y medios de comunicación que tiene el objetivo de impulsar y propiciar una comunicación equitativa, participativa, integral y democrática en Costa Rica”⁷³. En este momento llevan a cabo una campaña de recolección de firmas por una Ley Participativa de Radio y Televisión y han presentado una demanda de inconstitucionalidad ante los vacíos legales que atentan contra la libertad de expresión y el espectro radioeléctrico.
- México: El movimiento #YoSoy132 surgió en 2012 coincidiendo con la campaña electoral del entonces candidato Enrique Peña Nieto. Conformado principalmente por estudiantes de educación superior, exigió la democratización de los medios de comunicación, y las defensas de la libertad de expresión y del derecho a la información. La participación del movimiento por la democratización de la comunicación decayó en los últimos años y en 2013 se aprobó una reforma de la Ley de Telecomunicaciones impulsada por el presidente en la que se mantuvo el espíritu liberal de la norma.

En las coaliciones nacionales, además, participaron redes internacionales de comunicación, como la Asociación Mundial de Radios Comunitarias (AMARC), Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica (ALER), Agencia Latinoamericana de Información (ALAI), Asociación Mundial de Comunicación Comunitaria (WACC), Asociación por el Progreso de las Comunicaciones (APC), Organización Católica Latinoamericana y Caribeña de Comunicación (OCLACC), Inter Press Service (IPS) (Segura, 2014, p. 8).

1.4. Democratizar la comunicación: el derecho a la comunicación, un nuevo derecho constitucional

El debate sobre la democratización de las comunicaciones y la idea sobre el reconocimiento de un nuevo derecho, el derecho a la comunicación, siguió teniendo

⁷³ <http://redmica.org>

protagonismo, más allá de que el Nuevo Orden Mundial de la Información y la Comunicación nunca llegara a concretarse. Como se explicó, el comunicador francés Jean D'Arcy ya había apuntado algunas de las claves en relación a un nuevo derecho que había generado controversia entre quienes defendían su necesidad y entre aquellos que consideraban que jurídicamente se trataba de un error, en tanto que ya existían otros derechos reconocidos en el ámbito de las comunicaciones. En el informe MacBride se realizan varias referencias al *derecho a comunicar*, y se establecen los elementos que debían integrar este nuevo derecho:

Todo el mundo tiene derecho a comunicar. Los elementos que integran este derecho a comunicar fundamental del hombre son los siguientes, sin que sean de modo alguno limitativos: a) el derecho de reunión, de discusión, de participación y otros derechos de asociación; b) el derecho de hacer preguntas, a ser informado, a informar y a otros derechos de información; c) el derecho de la cultura; y c) el derecho a escoger, el derecho a la protección de la vida privada y otros derechos relacionados al desarrollo del individuo.

La comisión defendió el impacto de este derecho en el avance hacia la justicia social y la igualdad, al afirmar que

Comprende evidentemente el suministro de medios más numerosos y variados a un mayor número de personas, pero no puede reproducir simplemente a unos aspectos cuantitativos y a un suplemento de material. Implica un acceso mayor del público a los medios de comunicación, pero el acceso no es sino uno de los aspectos de la democratización. Significa también unas posibilidades mayores -para las naciones, las fuerzas políticas, las comunidades culturales, las entidades económicas y los grupos sociales de intercambiar informaciones en un mayor plano de igualdad, sin una dominación de los elementos más débiles y sin discriminaciones contra nadie.

El representante de la Unión Soviética, Sergei Losev, dio su aprobación al informe de la Comisión MacBride, pero hizo algunos comentarios, entre ellos, uno acerca de la conveniencia de incluir el derecho a la comunicación en el texto:

Se discute demasiado ampliamente el derecho a la comunicación, aunque este derecho no ha ganado ningún reconocimiento internacional, así como no lo ha ganado nacionalmente en ninguno de los países representados en la comisión (MacBride, 1984, p. 260).

Efectivamente, la mayor de las constituciones occidentales reconocen los derechos y las libertades que son condición previa para el ejercicio de la comunicación y de la información, de tal manera que algunos teóricos sostienen que este no sería un derecho en sí mismo, sino la unión de otros derechos ya reconocidos, de manera que estaría funcionando como un derecho con función de *paraguas*. En este sentido, afirma Loreti:

El derecho a la comunicación incluye relaciones interpersonales, el derecho a la intimidad, el derecho de asociación, los que no nos parecen -aun cuando también estrechamente interrelacionados con el derecho a la información- parte de la relación con los medios en sí mismos. (...) Además resulta notorio que el derecho a la comunicación tiene esa función de “sombrija”⁷⁴ respecto de otros derechos, generando así una suerte de segundo escalón en el reconocimiento de derechos (p. 35).

Parece existir un consenso acerca de la idea de que el derecho a la comunicación incluye aquellos derechos que son condición necesaria *-pre-requisitos*, siguiendo el informe MacBride- para el ejercicio de la comunicación en condición de igualdad, lo que supone, en este caso, poner el énfasis en la participación de la ciudadanía y auspiciar el derecho de las personas como emisoras de información y opiniones, y no únicamente como receptoras. Algunos autores que defienden este planteamiento identifican los diferentes derechos sobre los que se constituye el derecho a la comunicación. Cees J. Hamelink, teórico y activista de la comunicación, participó del debate sobre el reconocimiento del derecho a la comunicación en el marco de la Cumbre Mundial de la Sociedad de la Información (CMSI) (Hamelink, 2003a) con una propuesta del derecho a la comunicación a partir de cinco dimensiones (Hamelink, 2003b):

1) Derechos de información: en el que incluye el derecho a la libertad de pensamiento, conciencia y religión; el derecho a tener opinión; el derecho a expresar opiniones sin interferencia de los partidos públicos o privados; el derecho de la gente a ser adecuadamente informada acerca de temas de interés público; el derecho a acceder a información sobre temas de interés público (en poder de fuentes públicas o privadas); y el derecho al acceso a medios públicos de distribución de la información, ideas y opiniones.

⁷⁴ Paraguas.

2) Derechos culturales: referidos al derecho a promover y preservar la diversidad cultural; el derecho a participar libremente en la vida cultural de nuestra comunidad; el derecho a practicar las tradiciones culturales; el derecho a disfrutar de las artes y del beneficio del progreso científico y sus aplicaciones; el derecho a la protección de la propiedad y patrimonio cultural nacional e internacional; el derecho a la creatividad e independencia artística, literaria y académica; el derecho a usar nuestro idioma en privado y público; el derecho de las minorías y los pueblos indígenas a la educación y a establecer sus propios medios de comunicación.

3) Derechos de protección: que abarca el derecho de la gente a ser protegida de la interferencia con su privacidad por los medios de comunicación masiva, o por las agencias públicas y privadas involucradas con la recolección de información; la protección de las comunicaciones privadas de las personas frente a la interferencia de las partes públicas o privadas; el derecho a respetar el estándar del debido proceso en formas de comunicación pública; el derecho a protección frente a formas de comunicación que son discriminatorias en términos de raza, color, sexo, idioma, religión u origen social; el derecho a ser protegido frente a la información engañosa y distorsionada; el derecho a la protección frente a la propagación sistemática e intencional de la creencia que individuos y/o grupos sociales merecen ser eliminados; el derecho a la protección de la independencia profesional de los empleados de agencias de comunicaciones públicas o privadas frente a la interferencia de los dueños y administradores de esas instituciones.

4) Derechos colectivos: entre los que se recogen el derecho de acceso de las comunidades a la comunicación pública, el derecho al desarrollo de las infraestructuras de comunicaciones, a la consecución de recursos adecuados, la distribución del conocimiento y habilidades, la igualdad de oportunidades económicas y la corrección de las desigualdades; el derecho al reconocimiento de que los recursos del conocimiento son, a menudo, un bien común de propiedad de un colectivo; el derecho a la protección de dicho recursos de su apropiación privada por parte de las industrias del conocimiento.

5) Derechos de participación: entre los que se circunscriben el derecho a adquirir las capacidades necesarias para participar plenamente en la comunicación pública; el

derecho de la gente a participar en la toma de decisiones públicas sobre la provisión de información, la producción de cultura o la producción y aplicación del conocimiento; el derecho de la gente a participar en la toma de decisiones públicas en la elección, desarrollo y aplicación de tecnologías de comunicación.

El comunicólogo boliviano Carlos Camacho Azurduy también trabaja sobre la idea del derecho a la comunicación como un sistema interrelacionado de derechos que están conectados con la participación y la igualdad de acceso a los canales de difusión. Para este autor, el derecho a la comunicación estaría conformado por los siguientes derechos:

- Derecho a la libertad de expresión, de pensamiento, de conciencia y opinión.
- Derecho a la libertad de difusión y libre circulación de las ideas.
- Derecho a la información.
- Derecho al acceso, propiedad y/o uso de canales de comunicación e información.
- Derecho a contar con marcos jurídicos, condiciones económicas y tecnológicas.
- Derechos de participación.
- Derechos de protección.
- Derecho a la libertad de prensa (Camacho, 2007, cit. en CORAPE, 2008, p. 8).

Con todo, la propuesta del derecho a la comunicación no trataría de sustituir o aglutinar los anteriores derechos en uno nuevo, sino de resignificar el proceso comunicativo en sí para avanzar hacia una noción de una comunicación más participativa, en consonancia con la demanda más amplia de democratización de la comunicación. En esa misma línea plantea Marcos Navas:

El concepto del derecho a la comunicación es aún innovador a nivel internacional, frente a las formas tradicionales de ver, desde los derechos, al campo de la comunicación: libertad de expresión y derecho a la información. Este nuevo concepto, por cierto, no buscaría sustituir las anteriores nociones, pero sí expresa un intento de integrarlas dentro de una visión más comprensiva e interactiva de la comunicación como proceso de intercambio de significaciones (Navas, 2005, p. 301).

De esta manera, el derecho a la comunicación debe ser entendido en un contexto de ruptura con paradigmas hegemónicos, en los que la comunicación se convierte en canal para realización de otros derechos y en una condición necesaria para el fortalecimiento de las democracias:

Los elementos claves para este derecho incluyen el derecho a diversos y plurales medios de comunicación, acceso equitativo a las vías y a los medios de comunicación, el derecho a practicar y expresar la cultura de cada uno, incluyendo el derecho a practicar y expresar la cultura de cada uno, incluyendo el derecho al uso del lenguaje de elección de cada uno, el derecho a participar en los procesos de las decisiones públicas; el derecho a la información, incluidos los organismos públicos; el derecho a ser libre de indebidas restricciones a los contenidos, y a ciertos derechos de privacidad, incluidos los derechos de comunicar anónimamente. Es un punto de partida común que el derecho a comunicar está profundamente arraigado en el establecido derecho a la libertad de expresión, un derecho humano fundamental que es clave para el cumplimiento de otros derechos y un esencial enclave para la democracia. La importancia de la libertad de expresión no debe ser desestimada, el derecho internacional está repleto de declaraciones sobre su naturaleza esencial. El artículo 19 de la Declaración de Derechos Humanos de la ONU obliga a todos los estados (Mendel, 2003 en Loreti, 2006, pp. 32-33).

El debate sobre el derecho a la comunicación aún no ha concluido y, tal como observó Sergei Losev en su momento, tampoco ha obtenido reconocimiento en las constituciones nacionales, a excepción de Ecuador y Bolivia, y del actual proceso de nueva constitución que se discute en Chile⁷⁵ y en el que se ha posicionado el derecho a la comunicación como demanda por parte de algunos colectivos. En muchos países de la región que no han celebrado procesos constitucionales de manera reciente, la demanda por la democratización de la comunicación ha sido canalizada a través de reformas legislativas en el sector de las telecomunicaciones. En este contexto más actual, Osvaldo León caracteriza este proceso en América Latina afirmando que el derecho a la comunicación recoge todos los demás derechos adquiridos anteriormente, a la que vez que busca responder a los tiempos actuales. En este sentido, apunta a que

Dos son los principales ingredientes que gravitan en esta esfera: uno, el consenso que se ha ido estableciendo en la comunidad de naciones respecto a la democracia con la participación

⁷⁵ <https://www.unaconstitucionparachile.cl/>

ciudadana en la toma de decisiones, cuestión que remite a la necesidad de potenciar la diversidad en el mundo mediático; y dos, el vertiginoso desarrollo de las nuevas tecnologías de información y comunicación, bajo la matriz de la convergencia digital, que entre otras cosas establece condiciones operativas de interactividad (León, 2013, p. 13).

Otro elemento que debe ser tenido en cuenta en el contexto reciente de intento de democratizar de las comunicaciones en la región es el esfuerzo por tratar de reforzar el papel del Estado y su responsabilidad como garante de los servicios públicos de la ciudadanía, después de una etapa en la que se impuso la privatización de sectores estratégicos. Recordemos que, años antes de la publicación del Informe MacBride, América Latina y el Caribe ya debatían sobre políticas nacionales de comunicación. En 1976, San José de Costa Rica acogió la Primera Conferencia Intergubernamental sobre Políticas de Comunicación en América Latina y el Caribe en cuyo documento final se declaró que

las políticas nacionales de comunicación deben contribuir al conocimiento, comprensión, amistad, cooperación e integración de los pueblos, en un proceso de identificación de anhelos y necesidades comunes, respetando las soberanías nacionales, el principio jurídico internacional de no intervención entre los Estados y la pluralidad cultural y política de las sociedades y los hombres, en la perspectiva de la solidaridad y paz universales⁷⁶.

Dos años antes, en una reunión preparatoria celebrada en Bogotá, fueron acordados los ejes a los que debían responder las políticas nacionales de comunicación, entre ellos,

La ineludible acción promotora del Estado, de forma que éste se convierta en punto de encuentro e integración de los diferentes intereses de todos y cada uno de los sectores sociales, como medio para lograr que las PNC se constituya en factor decisivo de la integración nacional y la satisfacción de todas las demandas (Quirós, 1996, p. 65).

Es conveniente hacer referencia a estas conferencias porque el intento de coordinar el impulso de las políticas públicas de comunicación, en el emplazamiento de un Nuevo Orden Mundial de la Comunicación, fueron sabotados por la Sociedad Interamericana de Prensa (SIP) que, antes incluso de que se hubiera celebrado la conferencia de Costa Rica, vio en este tipo de encuentros “una amenaza potencial a la libertad de información y de opinión” y resolvió “combatir cualquier iniciativa” que tuviera por objeto “aumentar el control

⁷⁶ Informe final de la Conferencia intergubernamental sobre políticas de comunicación en América Latina y el Caribe. San José de Costa Rica, 12-21 de julio de 1976.

gubernamental de los medios de comunicación en América Latina” (Ibíd., p. 71). El alejamiento del debate sobre el NOMIC de la sede de la Unesco y la tendencia neoliberal asentada en la región provocaron el abandono de la agenda de las políticas nacionales de comunicación y que terminara por imponerse la concepción liberal y de tradición anglosajona de la libertad de expresión que en esta última etapa se ha tratado de revertir.

Según datos de la Unesco, 19 países de los 33 que conforman la región de América Latina y el Caribe (Chavero y Oller, 2014) han reformado sus legislaciones en materia de comunicación o se encuentran en proceso de discusión. De ellos, Ecuador (2008) y Bolivia (2009) elevaron este derecho a rango constitucional, aunque, anteriormente, Venezuela había aprobado modificaciones a la legislación del sector de las telecomunicaciones, con la aprobación en 2005 de la Ley de Responsabilidad Social en Radio y Televisión. En los próximos epígrafes se realiza una descripción del reconocimiento de los derechos a la comunicación y a la información en las constituciones de Venezuela, primera constitución de la región donde se recogen los derechos relacionados con la comunicación desde una perspectiva de participación ciudadana; y las constituciones de Ecuador y Bolivia, en las que el derecho a la comunicación se eleva a rango constitucional, a diferencia de otros países en los que este derecho fue reconocido en la legislación reguladora del sector.

1.4.1. Venezuela: derivación del derecho a la legislación

La Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, vigente desde 1999, reconoce derechos relacionados con la participación social, derechos ambientales y derechos de los pueblos indígenas, pero no dedica ninguna sección a los derechos de la comunicación de manera específica. Los primeros años del mandato del presidente Hugo Chávez no fueron especialmente conflictivos con los medios de comunicación. Fue después del intento del golpe de Estado de 2002 cuando se inicia la batalla entre medios privados y un gobierno que dirige sus esfuerzos a consolidar aliados en el plano de la comunicación popular y alternativa. La reforma de la legislación del sector inicia en 2005 y se extiende hasta la aprobación de la Ley de Comunicación del Poder Popular, última ley aprobada la Asamblea Legislativa con mayoría bolivariana, en diciembre de 2015.

En los 350 artículos incluidos en la Constitución encontramos varios apartados en los que se reconocen las libertades relacionadas con el ejercicio del derecho a la comunicación y a la información: el Título III, “De los derechos humanos y garantías, y de los deberes”; el

Capítulo III - De los Derechos Civiles (art. 57 y 58); y Capítulo VI, De los Derechos Culturales y Educativos (art. 101 y 108):

De los Derechos Civiles

Artículo 57. Toda persona tiene derecho a expresar libremente sus pensamientos, sus ideas u opiniones de viva voz, por escrito o mediante cualquier otra forma de expresión, y de hacer uso para ello de cualquier medio de comunicación y difusión, sin que pueda establecerse censura. Quien haga uso de este derecho asume plena responsabilidad por todo lo expresado. No se permite el anonimato, ni la propaganda de guerra, ni los mensajes discriminatorios, ni los que promuevan la intolerancia religiosa.

Se prohíbe la censura a los funcionarios públicos o funcionarias públicas para dar cuenta de los asuntos bajo sus responsabilidades.

Artículo 58.

La comunicación es libre y plural, y comporta los deberes y responsabilidades que indique la ley. Toda persona tiene derecho a la información oportuna, veraz e imparcial, sin censura, de acuerdo con los principios de esta Constitución, así como a la réplica y rectificación cuando se vea afectada directamente por informaciones inexactas o agraviantes. Los niños, niñas y adolescentes tienen derecho a recibir información adecuada para su desarrollo integral.

Capítulo VI

De los Derechos Culturales y Educativos

Artículo 101. El Estado garantizará la emisión, recepción y circulación de la información cultural. Los medios de comunicación tienen el deber de coadyuvar a la difusión de los valores de la tradición popular y la obra de los o las artistas, escritores, escritoras, compositores, compositoras, cineastas, científicos, científicas y demás creadores y creadoras culturales del país. Los medios televisivos deberán incorporar subtítulos y traducción a la lengua de señas, para las personas con problemas auditivos. La ley establecerá los términos y modalidades de estas obligaciones.

Artículo 108. Los medios de comunicación social, públicos y privados, deben contribuir a la formación ciudadana. El Estado garantizará servicios públicos de radio, televisión y redes de bibliotecas y de informática, con el fin de permitir el acceso universal a la información. Los

centros educativos deben incorporar el conocimiento y aplicación de las nuevas tecnologías, de sus innovaciones, según los requisitos que establezca la ley.

1.4.2. Bolivia: derecho a la comunicación y medios indígenas

La Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia dedica un apartado breve a la comunicación, pero en él se reconoce explícitamente este derecho. El capítulo séptimo se titula Comunicación Social y se compone de dos artículos:

Artículo 106.

I. El Estado garantiza el derecho a la comunicación y el derecho a la información.

II. El Estado garantiza a las bolivianas y los bolivianos el derecho a la libertad de expresión, de opinión y de información, a la rectificación y a la réplica, y el derecho a emitir libremente las ideas por cualquier medio de difusión, sin censura previa.

III. El Estado garantiza a las trabajadoras y los trabajadores de la prensa, la libertad de expresión, el derecho a la comunicación y a la información.

IV. Se reconoce la cláusula de conciencia de los trabajadores de la información.

Artículo 107.

I. Los medios de comunicación social deberán contribuir a la promoción de los valores éticos, morales y cívicos de las diferentes culturas del país, con la producción y difusión de programas educativos plurilingües y en lenguaje alternativo para discapacitados.

II. La información y las opiniones emitidas a través de los medios de comunicación social deben respetar los principios de veracidad y responsabilidad. Estos principios se ejercerán mediante las normas de ética y de autorregulación de las organizaciones de periodistas y medios de comunicación y su ley.

III. Los medios de comunicación social no podrán conformar, de manera directa o indirecta, monopolios u oligopolios.

IV. El Estado apoyará la creación de medios de comunicación comunitarios en igualdad de condiciones y oportunidades.

En un capítulo anterior, capítulo cuarto, dedicado a los Derechos de las Naciones y Pueblos Indígena Originario Campesinos, se reconoce en su artículo 30 el derecho “A crear y administrar sistemas, medios y redes de comunicación propios”, de manera que el reconocimiento del acceso a la comunicación aparece de manera específica en la Constitución para los pueblos indígenas, que tendrá su desarrollo en la Ley General de Telecomunicaciones, Tecnologías de Información y Comunicación (2011), en la que se reserva un espacio del espectro radioeléctrico que queda configurado en el artículo 10 de la ley: Estado, hasta el treinta y tres por ciento; comercial, hasta el treinta y tres por ciento; Social comunitario, hasta el diecisiete por ciento; pueblos indígena originario campesinos y las comunidades interculturales y afrobolivianas, hasta el diecisiete por ciento.

1.4.3. Ecuador: De reconocimiento constitucional a servicio público

La Constitución aprobada en Ecuador en el año 2008 continúa siendo una de las constituciones más progresistas del mundo, a partir del reconocimiento de la plurinacionalidad e interculturalidad del Estado, los derechos de la naturaleza, y, también, el derecho a la comunicación. Recordemos que el presidente Rafael Correa, procedente del ámbito académico, llegó a la presidencia del gobierno como candidato de una alianza de movimientos sociales y ciudadanos, Movimiento Alianza PAIS -Patria Altiva i Soberana-, con una propuesta de convocatoria de asamblea constituyente en la que participaron diferentes sectores sociales que contribuyeron a la redacción del texto constitucional. En su sección tercera, la Constitución dedica cinco artículos al reconocimiento de derechos en el ámbito de la comunicación e información: En el artículo 16 se reconoce que todas las personas, en forma individual o colectiva, tienen derecho a:

1. Una comunicación libre, intercultural, incluyente, diversa y participativa, en todos los ámbitos de la interacción social, por cualquier medio y forma, en su propia lengua y con sus propios símbolos.
2. El acceso universal a las tecnologías de información y comunicación.

3. La creación de medios de comunicación social, y al acceso en igualdad de condiciones al uso de las frecuencias del espectro radioeléctrico para la gestión de estaciones de radio y televisión públicas, privadas y comunitarias, y a bandas libres para la explotación de redes inalámbricas.

4. El acceso y uso de todas las formas de comunicación visual, auditiva, sensorial y a otras que permitan la inclusión de personas con discapacidad.

5. Integrar los espacios de participación previstos en la Constitución en el campo de la comunicación.

Art. 17.- El Estado fomentará la pluralidad y la diversidad en la comunicación, y al efecto:

1. Garantizará la asignación, a través de métodos transparentes y en igualdad de condiciones, de las frecuencias del espectro radioeléctrico, para la gestión de estaciones de radio y televisión públicas, privadas y comunitarias, así como el acceso a bandas libres para la explotación de redes inalámbricas, y precautelaré que en su utilización prevalezca el interés colectivo.

2. Facilitará la creación y el fortalecimiento de medios de comunicación públicos, privados y comunitarios, así como el acceso universal a las tecnologías de información y comunicación en especial para las personas y colectividades que carezcan de dicho acceso o lo tengan de forma limitada.

3. No permitirá el oligopolio o monopolio, directo ni indirecto, de la propiedad de los medios de comunicación y del uso de las frecuencias.

Art. 18.- Todas las personas, en forma individual o colectiva, tienen derecho a:

1. Buscar, recibir, intercambiar, producir y difundir información veraz, verificada, oportuna, contextualizada, plural, sin censura previa acerca de los hechos, acontecimientos y procesos de interés general, y con responsabilidad ulterior.

2. Acceder libremente a la información generada en entidades públicas, o en las privadas que manejen fondos del Estado o realicen funciones públicas. No existirá reserva de información excepto en los casos expresamente establecidos en la ley. En caso de violación a los derechos humanos, ninguna entidad pública negará la información.

Art. 19.- La ley regulará la prevalencia de contenidos con fines informativos, educativos y culturales en la programación de los medios de comunicación, y fomentará la creación de espacios para la difusión de la producción nacional independiente. Se prohíbe la emisión de publicidad que induzca a la violencia, la discriminación, el racismo, la toxicomanía, el sexismo, la intolerancia religiosa o política y toda aquella que atente contra los derechos.

Art. 20.- El Estado garantizará la cláusula de conciencia a toda persona, y el secreto profesional y la reserva de la fuente a quienes informen, emitan sus opiniones a través de los medios u otras formas de comunicación, o laboren en cualquier actividad de comunicación.

Ya en la Constitución se contempla el acceso al espectro radioeléctrico como parte del derecho a la comunicación de la ciudadanía (versión activa del ejercicio del derecho) y regula la propiedad de los medios, impidiendo la concentración oligopólica o monopólica. Además, reconoce tres actores comunicativos: medios de comunicación públicos, privados y comunitarios, entrando estos últimos por primera vez en la legislación. Aunque en páginas siguientes se abordará el contexto comunicativo ecuatoriano, en relación al reconocimiento de la comunicación en el ámbito constitucional se aprobó la incorporación de una enmienda en la que se definía la comunicación como un servicio público. En el Título VII Régimen del Buen Vivir, capítulo primer Inclusión y Equidad. Sección séptima Comunicación social, artículo 384

El sistema de comunicación social asegurará el ejercicio de los derechos de la comunicación, la información y la libertad de expresión, y fortalecerá la participación ciudadana. El sistema se conformará por las instituciones y actores de carácter público, las políticas y la normativa; y los actores privados, ciudadanos y comunitarios que se integren voluntariamente a él.

El Estado formulará la política pública de comunicación, con respeto irrestricto de la libertad de expresión y de los derechos de la comunicación consagrados en la Constitución y los instrumentos internacionales de derechos humanos. La ley definirá su organización, funcionamiento y las formas de participación ciudadana.

Con la enmienda se agregaba un inciso al inicio del artículo: “La comunicación como un servicio público se prestará a través de medios públicos, privados y comunitarios” y mantenía el mismo texto que ya estaba en el art. 384 de la Constitución. La sola propuesta de adición de esa frase en el texto constitucional provocó una enorme campaña en contra del gobierno meses después de la oleada de protestas y actos violentos que se produjeron en el mes de junio de 2015. La idea de contemplar la comunicación como un servicio público⁷⁷ fue debatida ampliamente desde la academia y en el ámbito profesional de la comunicación por parte de los tres sectores, privado, público y comunitario. Los medios de comunicación privados y el gremio profesional rechazaron la enmienda -también se habían opuesto a la

⁷⁷ Para profundizar sobre el debate: Chavero y Oller, 2014; Chavero, 2015.

LOC- y llevaron a cabo una campaña de oposición al interpretar que la definición de “bien público” convertía al Estado en único emisor de información y a los medios de comunicación y profesionales en meros transmisores de la información oficial⁷⁸. En el ámbito académico y en el de medios comunitarios y populares hubo mayor debate y divergencia de opiniones influidas, consideramos, por una mayor o menor afinidad al proyecto de la Revolución Ciudadana. En todo caso, lo que es cierto es que la definición de la comunicación como servicio público ya se incluía en el artículo 71 de la Ley Orgánica de Comunicación, aprobada cinco años después que el texto constitucional. El objetivo de la enmienda, según el Gobierno, era elevar a mandato constitucional para su correcta aplicación “una figura que ya ha sido analizada y aprobada en Pleno de la Asamblea y goza de legitimidad popular”⁷⁹. Desde el Gobierno se respondía a la polémica sobre la diferencia entre “servicio público” y “bien público” afirmando

La comunicación como tal es un proceso de intercambio de información que se realiza en todos los espacios de la vida cotidiana. Al igual que todo servicio público (educación, salud, administración de justicia, provisión de agua, provisión de energía, telefonía, etc.) el servicio público de comunicación debe establecer con claridad las prestaciones que lo constituyen, así como su cobertura y calidad. (...) Así es, su uso por los medios de comunicación es un bien público, por lo tanto, el ejercicio de sus funciones debe ser considerado como un servicio público⁸⁰.

Con todo, hay que mencionar que el modo en el que se produjo la aprobación también fue objeto de críticas, en tanto que la enmienda al artículo 384 no se pudo votar de manera individual en la Asamblea Legislativa, al ser presentada en el conjunto del paquete de dieciséis enmiendas constitucionales, entre las que se encontraba el polémico texto sobre reelección indefinida de cargos públicos. La mayoría de Alianza País permitió la aprobación del paquete de enmiendas y, con ello, que la Constitución reconozca la comunicación como un servicio público.

⁷⁸ Marcelo Larrea: “En el momento en que la comunicación se transforme en un servicio público los ciudadanos tendrán solo acceso a la información oficial, a la información única, a lo que al Estado se le ocurra”. “La comunicación, ¿un derecho constitucional o servicio público?”, *El Universo*, 05/10/2014.

⁷⁹ <http://enmiendas.ec/portfolio-item/la-comunicacion-como-servicio-publico/>

⁸⁰ *Ibíd.*

2. El derecho a comunicar de las mujeres: comunicación, empoderamiento y ciudadanía

La aplicación de la perspectiva de género a la comunicación a partir de la década de los setenta había evidenciado la reproducción de las relaciones de desigualdad, no solo reflejada en la representación estereotipada y cosificada de las mujeres, sino también en su escasa participación en los órganos de dirección y de toma de decisiones de los medios de comunicación. Ya se mencionó que el riguroso diagnóstico del informe MacBride incluyó entre sus problemas la situación de la mujer y la comunicación y que, en 1980, proponía entre sus recomendaciones la necesidad de prestar atención a las necesidades de comunicación de las mujeres, a las que debería asegurarse “un acceso adecuado a los medios de comunicación y que los medios informativos o la publicidad no distorsionen las imágenes de las mismas y de sus actividades” (Bride, 1993, p. 237).

Las denuncias de la desigualdad de las relaciones de género y de las situaciones de exclusión y discriminación de niñas y mujeres en todo el mundo permitieron situar en la agenda pública a nivel internacional la demanda de los derechos de las mujeres. En septiembre de 1995, la celebración de la Cuarta Conferencia de la Mujer de Beijing sentó las bases para que los estados miembros de la Organización de las Naciones Unidas asumieran la lucha por los derechos humanos de las mujeres y tomaran medidas para potenciar su papel y plena participación en todas las esferas de la sociedad, en tanto que “la participación en los procesos de adopción de decisiones y el acceso al poder, son fundamentales para el logro de la igualdad, el desarrollo y la paz” (Declaración de Beijing, art. 13). En años anteriores se habían organizado encuentros regionales y temáticos que sirvieron de preparación para los debates de la conferencia internacional de la ONU. Uno de ellos fue la Conferencia de Bangkok, titulada “La comunicación como fuente de poder para las mujeres”, que en febrero de 1994 reunió a 400 comunicadoras de medios y redes de comunicación de más de 80 países del mundo. La conferencia fue convocada por la Asociación Mundial de Comunicación Cristiana (WACC/AMCC), de Londres, Isis International de Manila y el International Women’s Tribune Centre (IWTC) de Nueva York, con el objetivo de discutir asuntos relacionados con la comunicación para el empoderamiento de las mujeres. Su declaración recoge un fuerte mensaje de denuncia acerca del carácter comercial y patriarcal de los medios de comunicación y las consecuencias que ello provocaba en millones de personas en el mundo:

Los grandes medios son un instrumento dominado por los hombres al servicio de quienes ejercen el poder. A nivel global son controlados por el Norte; nacionalmente están en manos del élite local. Tal como están estructurados actualmente, estos medios de comunicación fomentan estilos de vida no-sustentables, el militarismo, la creciente pauperización y patrones de consumo que convierten a las personas en consumidores, no solo de bienes sino también de ideas e ideologías: las mujeres, los niños y la mayoría de los hombres permanecen invisibles y sus voces no se oyen. Hay una particular falta de respeto por la integridad y dignidad de las mujeres: estereotipadas y deshumanizadas, nos han transformado en objetos. El uso excesivo de la violencia en estos medios destruye las sensibilidades de toda la humanidad⁸¹.

Como propuesta por el cambio social y la transformación, se alentó a

promover otras formas de comunicación que no solo cuestionen la naturaleza patriarcal de los medios sino que se esfuercen por descentralizarlos y democratizarlos: crear medios de comunicación que alienten el diálogo y el debate; medios que favorezcan a las mujeres y la creatividad popular; medios que reafirmen la sabiduría y los conocimientos de las mujeres, y que hagan de las personas sujetos y no objetos o blancos de los medios de comunicación. Medios que sean sensibles a las necesidades de las personas.

Ese mismo año, 1994, la ciudad de Quito acogió el Encuentro Regional de Comunicación de Género para reflexionar sobre la comunicación con perspectiva de género y consolidar alianzas y redes que permitieran construir acciones comunes y diseñar estrategias dirigidas a la Conferencia de Beijing. En este encuentro también se plasmó la importancia de la democratización de la comunicación y la relevancia de la perspectiva de género como elemento indispensable para la consolidación de prácticas democráticas. Más tarde, en marzo de 1995, se celebró en Canadá el Simposio Internacional sobre la Mujer y los Medios de Comunicación, en el que fue aprobada la Plataforma de Acción de Toronto. En su preámbulo, la plataforma valora la “explosión en el sector de las comunicaciones” a partir de los adelantos tecnológicos que permitieron el acceso global a la información, dando a las mujeres nuevas oportunidades de participación en las comunicaciones y en los medios de difusión. En ese momento, se percibió la posible amenaza que podrían acarrear estos cambios en varios sentidos: que los medios de difusión “se vuelve[a]n también un arma de dominación y de obscurantismo” y la “perpetuación y un fortalecimiento de imágenes negativas de la mujer que no proporcionan una imagen precisa y realista de los diversos roles

⁸¹ Declaración de la Conferencia de Bangkok “La comunicación como fuente de poder para las mujeres”, 12-17 de febrero, 1994.

y contribuciones de la mujer a un mundo que cambia constantemente”. El documento sostiene que una mayor participación de las mujeres en las esferas técnicas y políticas de las comunicaciones y los medios de difusión podría conducir a una mayor comprensión de la realidad de la mujer desde su propia perspectiva. Con este objetivo, la plataforma propuso Acciones Globales y Acciones Específicas e Inmediatas compuestas por más de setenta medidas dirigidas a diversos campos de acción. Algunos de ellas son: incremento del acceso de las mujeres a la expresión en, y a través de, los medios de comunicación; incrementar el acceso de la mujer y su participación en el proceso de toma de decisiones y en la dirección de los medios de comunicación a fin de alentarlos a fomentar las aportaciones positivas de la mujer a la sociedad; estudiar la manera de tratar los tópicos de violencia contra las mujeres, dentro de un contexto educativo y no explotado; establecer y aumentar la adhesión a redes locales, regionales, nacionales e internacionales de mujeres profesionales de los medios de comunicación con el fin de tratar sus intereses profesionales, crear programas de patrocinio, facilitar contactos para la capacitación y el desarrollo profesional, y desarrollar el sentido de orgullo y profesionalismo de la mujer; presionar para que se creen consejos de normas de publicidad que desarrollen normativas sobre el uso de lenguaje sexista y de prejuicios de género sobre la mujer en las imágenes publicitarias de la mujer; organizar y estimular la capacitación de la mujer en periodismo, cine, producción de video, habilidades técnicas y mecánicas y en áreas especializadas como la cultura, educación, ciencia, tecnología, medio ambiente, economía, política, negocios y deportes; adoptar programas de igualdad de oportunidades para asegurar que las mujeres tengan igual acceso a posiciones de toma de decisiones en los medios de comunicación.

Seis meses después de la publicación de la Plataforma de Acción de Toronto, la Cuarta Conferencia de la Mujer aprobó la Plataforma de Acción de Beijing, la estrategia más completa, sin precedente equiparable, en la lucha por la defensa y la promoción de la igualdad y de los derechos humanos de las mujeres. En esta importante declaración se diseñaron doce objetivos estratégicos en diferentes áreas de acción, entre los que se incluyó un objetivo dirigido a “La mujer y los medios de difusión”, punto J, que supuso el reconocimiento de la comunicación como un eje estratégico para lograr el empoderamiento de las mujeres y el avance hacia sociedades más igualitarias. En este punto se plantearon dos objetivos estratégicos:

- 1) Aumentar el acceso de la mujer y su participación en la expresión de sus ideas y la adopción de decisiones en los medios de difusión y por conducto de ellos, así como en las nuevas tecnologías de comunicación.
- 2) Fomentar una imagen equilibrada y no estereotipada de la mujer en los medios de difusión.

Dentro de estos objetivos estratégicos se incluyen treinta y una medidas para su adaptación por parte de gobiernos, organizaciones internacionales, sistemas de difusión nacionales e internacionales, organizaciones no gubernamentales y las asociaciones profesionales de difusión, y los medios de información de masas y las organizaciones de publicidad, lo que da cuenta del alcance de este objetivo y la implicación necesaria de diferentes agentes e instituciones para su cumplimiento. Entre sus medidas, se propone, entre muchas otras:

a) Promover la participación plena y equitativa de la mujer en los medios de difusión, incluida la participación en la gestión, la producción de programas, la educación, la capacitación y la investigación.

b) Procurar la participación de mujeres en órganos de toma de decisiones.

c) Alentar la utilización de los sistemas de comunicación, incluidas las nuevas tecnologías, como medio de fortalecer la participación de la mujer en los procesos democráticos.

d) Crear redes entre las organizaciones no gubernamentales, las organizaciones femeninas y las organizaciones de difusión profesionales; fomentar la investigación y la aplicación de una estrategia de información, educación y comunicación orientada a estimular la presentación de una imagen equilibrada de las mujeres y las jóvenes y de las múltiples funciones que ellas desempeñan.

e) Alentar a los medios de difusión a que se abstengan de presentar a la mujer como un ser inferior y de explotarla como objeto sexual y bien de consumo, en lugar de presentarla como un ser humano creativo, agente principal, contribuyente y beneficiaria del proceso de desarrollo.

f) Fomentar la idea de que los estereotipos sexistas que se presentan en los medios de difusión son discriminatorios para la mujer, degradantes y ofensivos.

La Conferencia de Beijing fue un éxito para la organización y articulación del movimiento feminista a nivel mundial⁸² y su Plataforma de Acción es, veinte años después, la hoja de ruta para gobiernos y sociedad civil en la promoción de los derechos de las mujeres. La evaluación quinquenal de los compromisos adquiridos revela enormes avances para la vida de las mujeres en ámbitos como la ocupación de cargos políticos, la protección jurídica contra la violencia de género o el amparo constitucional que garantiza la igualdad de género⁸³ pero, también, demuestra cuánto queda por hacer hasta que las medidas propuestas hace veinte años se conviertan en una realidad. Precisamente, uno de los puntos que todavía ven lejos su total cumplimiento es el referido a “La mujer y los medios de difusión”. En la Declaración política y documentos resultados de Beijing+5 (2014), se presenta un resumen de los logros y obstáculos identificados en el punto J.

Como logros, se observa:

El establecimiento de redes de mujeres en los medios de comunicación en los planos local, nacional e internacional ha contribuido a la difusión de información en el mundo, al intercambio de opiniones y a la prestación de apoyo a grupos de mujeres que realizan actividades en los medios de comunicación. El desarrollo de las tecnologías de la información y de las comunicaciones, en particular la Internet, ha aumentado las posibilidades de comunicación para potenciar el papel de las mujeres y las niñas, lo que ha permitido a un número creciente de mujeres contribuir al intercambio de conocimientos, la creación de redes de contacto y a la realización de actividades de comercio electrónico. Ha aumentado el número de organizaciones y programas de mujeres en los medios de comunicación, lo que facilita alcanzar el objetivo de una mayor participación y promover una imagen positiva de la mujer en esos medios. Se ha avanzado en la tarea de luchar contra la imagen negativa de la mujer mediante el establecimiento de directrices profesionales y códigos de conducta de observancia voluntaria, en los que se alienta a presentar una imagen más justa de la mujer y a utilizar en los programas de los medios de comunicación un lenguaje que no sea sexista.

⁸² Como dato, la inauguración de la conferencia contó con la asistencia de 17.000 participantes y 30.000 activistas, reunidas en un foro paralelo. <http://beijing20.unwomen.org/es/about>.

⁸³ *Ibíd.*

Respecto a los obstáculos, se indica que

Las imágenes negativas, violentas o degradantes de la mujer, incluida la pornografía, y sus descripciones estereotipadas han aumentado en diferentes formas, recurriendo a nuevas tecnologías de la información en algunos casos, y los prejuicios contra la mujer siguen existiendo en los medios de difusión. La pobreza, la falta de acceso y de oportunidades, el analfabetismo, la falta de conocimientos informáticos y las barreras del idioma impiden que algunas mujeres utilicen las tecnologías de la información y las comunicaciones, incluida la Internet. El desarrollo de la infraestructura de la Internet y el acceso a ella se ven limitados sobre todo en los países en desarrollo, particularmente en el caso de las mujeres.

La plataforma presenta algunos datos que justifican su preocupación:

- Solo cerca de 1 de cada 4 personas sobre las que se lee o se escucha en las noticias son mujeres.
- En las noticias de prensa, radio y televisión, el 46 por ciento de las historias refuerzan los estereotipos de género y solo el 6 por ciento de las historias destacan los temas de género.
- El 27 por ciento de las mujeres ocupan puestos de alta dirección en organizaciones de medios de comunicación, frente al 73 de hombres⁸⁴.
- El ámbito del entretenimiento, el 21 por ciento de las personas cineastas son mujeres (79 por ciento, hombres); el 31 por ciento de los papeles con diálogo corresponden a mujeres; y solo el 23 por ciento de las películas tienen a una mujer como protagonista.
- Aun siendo una plataforma que puede permitir la transformación a favor del cambio social, Internet se ha convertido en un espacio habitual de abusos y misoginia: En Estados Unidos, el 26 por ciento de las jóvenes de edades entre 18 y 24 años ha sufrido acoso en línea, mientras el 25 por ciento fue objeto de acoso sexual⁸⁵.

Las investigaciones en comunicación con perspectiva de género evidencian que la exclusión e infrarrepresentación de las mujeres en los medios de comunicación es un reflejo

⁸⁴ Se trata de una cifra que varía entre países. En el caso de México, por citar una situación más preocupante, las mujeres no constituyen más del 1% de las personas que poseen la titularidad de una concesión; en el ámbito radiofónico, la cifra se eleva apenas al 13%, según la investigación realizada por el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH) de la UNAM (Vega, 2016, p. 221).

⁸⁵ <http://beijing20.unwomen.org/es/infographic/media>

de la exclusión de las mujeres fuera de las pantallas. La representación sexista y cosificada, la ausencia de personajes femeninos y el tratamiento estereotipado se ha relacionado con la masculinización de una industria que es responsable de la mirada androcéntrica de los medios de comunicación y con ellos, de la industria del entretenimiento a nivel general. De manera global, las investigaciones sobre la propiedad de las empresas comunicativas exponen la marginación y discriminación de las mujeres en las industrias mediáticas⁸⁶ pero, además, revelan los obstáculos de aquellas que sí logran acceder, como el acoso sexual, adaptación a rutinas de trabajo creadas por hombres, remuneración desigual, escaso reconocimiento laboral y aplicación del fenómeno del techo de cristal, de ahí la importancia de la participación de las mujeres en los medios de comunicación y el impulso de contenidos en consonancia con sus problemáticas (Vega, 2010, p. 87). En el caso de la industria cinematográfica, por ejemplo, se ha demostrado que cuando las películas cuentan con una directora o guionista, la cantidad de personajes femeninos en la pantalla aumenta hasta un 6,8 por ciento⁸⁷.

En el ámbito de la comunidad internacional y de la sociedad civil existe un consenso acerca de la importancia del acceso a la comunicación como eje estratégico para el empoderamiento y la potenciación de las mujeres y el fortalecimiento de sus derechos humanos. Con todo, el sector de la comunicación es uno de los espacios donde más lentamente se constatan avances en el camino hacia la igualdad, y no se trata de un hecho casual, ya que los medios de comunicación participan de una esfera pública históricamente vetada a las mujeres como producto del mandato de género para la identidad femenina. En este sentido, Margaret Gallagher relaciona la censura a partir del género y la restricción de los derechos de la comunicación de las mujeres con aquellos

mecanismos sociales que silencian las voces de las mujeres, niegan la validez de su experiencia y las excluyen del discurso político. Su efecto es oscurecer las verdaderas condiciones de vida de las mujeres y la inequidad de las relaciones entre los sexos que evitan que las mujeres ejerzan sus derechos humanos (Gallagher, 2012, p. 88).

⁸⁶ “A nivel global, el porcentaje de mujeres propietarias, editoras o jefas de departamento no llega ni siquiera al 0.6%. En Estados Unidos, sólo el 9% dirige alguna empresa pequeña de telecomunicaciones o de comercio electrónico; en Europa, nada más el 12% de los puestos ejecutivos son ocupados por mujeres (en España, en particular, alcanzan el 17%). El nivel en el que se concentra una mayor cantidad de mujeres es en el de creadoras, reporteras y editoras, sin embargo, la cifra no llega al 25% global (y en España, al 22%)” (Vega, 2010, p. 87).

⁸⁷ The Reel Truth: Women Aren't Seen or Heard An Automated Analysis of Gender Representation in Popular Films. Geena Davis Institute on Gender in Media, 2016. <https://seejane.org/wp-content/uploads/gdiq-reel-truth-women-arent-seen-or-heard-automated-analysis.pdf>.

La exclusión y discriminación de las mujeres del ámbito comunicativo debe ser conectada con la división social moderna -en referencia a la caracterización de identidades femeninas y masculinas realizadas por Rousseau- que inferiorizó el conocimiento de las mujeres y excluyó su participación como ciudadanas de pleno de derecho en la esfera pública para ser recluidas en el espacio doméstico. Esta propuesta se sostiene en dos perspectivas que van a condicionar la relación de las mujeres con los medios: por una parte, la perspectiva de los medios de comunicación como organizaciones empresariales en las que se desarrollan relaciones laborales; y por otro, aquella que se refiere a los medios de comunicación como espacios de emisión de discursos, opiniones y producción de contenidos sobre los que se construye la opinión pública.

En primer lugar, los medios de comunicación son empresas mediáticas que forman parte del ámbito laboral y que presentan obstáculos y situaciones de discriminación hacia las mujeres similares a las de empresas de otros sectores: desigualdad salarial, techo de cristal, dificultades para la conciliación laboral, etc. Además, las empresas de comunicación exigen de sus profesionales una disponibilidad y flexibilidad horaria difícilmente compatible con las tareas del cuidado familiar que habitualmente recaen sobre ellas. Al igual que en otros sectores, las mujeres representan la mayor parte de los profesionales que solicitan la reducción de jornada y, ante las dificultades de conciliación, terminan eligiendo empresas en las que se respeten sus horarios. Pero, además, a diferencia de otros sectores en los que las mujeres pueden desempeñarse en ocupaciones tradicionalmente femeninas -cocineras, costureras, maestras, enfermeras, etc.- el ejercicio del periodismo supone una transgresión de roles patriarcales por parte de mujeres: hablar en público, opinar, debatir, participar, fueron actividades típicamente masculinas por mucho tiempo. Recordemos que la prohibición del derecho a voto mujeres se basó en una supuesta incapacidad biológica para pensar de forma racional y objetiva, o que su testimonio en litigios no tenía la misma validez que la de un observador masculino⁸⁸. Hasta que no se normalizó la presencia de las mujeres en la vida pública, fue habitual que las escritoras o periodistas publicaran sus trabajos bajo seudónimos⁸⁹, pero, hoy en día, cuando en las escuelas de comunicación ingresan más chicas que chicos, las mujeres profesionales de los medios presentan más dificultades para lograr el

⁸⁸ La ausencia de forma femenina para la palabra *testigo* remite a la exclusión del testimonio de las mujeres en procesos judiciales, para los que también estaban impedidos niños, niñas y personas dementes.

⁸⁹ Carmen de Burgos (1867-1932), almeriense considerada como la primera profesional periodista de España, publicó con el seudónimo *Colombine* (Sevillano y Segura, 2009).

reconocimiento de su experticia o capacidades frente a sus compañeros masculinos⁹⁰. Como comentaristas o participantes en tertulias de opinión, hay más posibilidades de que sean interrumpidas por sus compañeros y que, incluso, sea frecuente observar casos de *mansplaining*, fenómeno que ocurre cuando un hombre explica a una mujer de manera paternalista algún tema en el que ella es experta. Además, la huella del género también se advierte en la segregación ocupacional: las secciones consideradas como *duras* -economía y política- y las áreas más tecnologizadas de la industria -aunque la digitalización haya facilitado la manejabilidad de los aparatos- continúan teniendo una mayor presencia de profesionales varones.

La resistencia de las empresas mediáticas a naturalizar la participación de las mujeres y evitar representaciones que atentan contra su dignidad, entre otras prácticas, refuerzan la necesidad de reconocer y proteger el derecho a la comunicación de las mujeres con el impulso de estrategias que garanticen una “representación más adecuada de sus perspectivas y acciones en los contenidos de los medios de comunicación”, como trabajadoras de las industrias mediáticas, y “una mayor autonomía en la producción y el consumo de contenidos” (Vega, 2010, p. 84), más aún, teniendo en consideración que el acceso a los medios de comunicación por parte de las mujeres es un camino para apropiarse de su rol político, defender sus derechos y avanzar hacia la equidad social (Castello, 2008). Con lo visto anteriormente, se puede afirmar que el acceso al derecho a la comunicación en los diferentes aspectos planteados es una condición para revertir la discriminación y exclusión histórica de las mujeres respecto a su participación social, la libertad de expresión, el acceso a la información y el ejercicio de sus derechos. En definitiva, un empoderamiento individual y colectivo que se traslada en la construcción de ciudadanía y en el avance hacia sociedades más justas y equitativas.

Si se habla de oportunidades para las mujeres a partir del acceso al derecho a la comunicación, al ejercicio del derecho a comunicar, es especialmente importante prestar

⁹⁰ Al respecto, Olga Rodríguez, periodista experta en Oriente Medio: “A mí también me ha pasado que cuando se produce un atentado islamista o pasa algo relacionado con el mundo árabe y musulmán los medios se olvidan de las excelentes arabistas y especialistas que hay en nuestro país y los hombres siguen copando las tertulias sin necesidad de saber absolutamente nada sobre el mundo árabe y musulmán. A mí también me pasa que, a pesar de estar especializada académicamente en Oriente Medio y de haber cubierto la región desde hace muchos años, he tenido jefes que, sabiendo apenas nada sobre el tema, me negaron espacios dignos para publicar sobre ello y optaron por dárselos a otros compañeros sin estudios ni experiencia al respecto”. Rodríguez, O. (16 de febrero de 2017). A mí también me ha pasado. El machismo en las redacciones de los medios. *Eldiario.es*. http://www.eldiario.es/zonacritica/pasado-machismo-redacciones-medios_6_613198689.html.

atención a las mujeres de sectores populares que tienen escasas posibilidades de participar en la comunicación cuando esta está controlada por empresas mediáticas que privilegian sus intereses comerciales como actores económicos frente a su responsabilidad como servicio público. Es por ello que el derecho a la comunicación se ha convertido en una demanda de los movimientos comprometidos con los derechos humanos de las mujeres, en tanto que, más allá de la *simple* cuestión comunicativa, el derecho a la comunicación se convierte en el canal para el ejercicio de otros derechos humanos, especialmente aquellos que son necesarios para la participación ciudadana y la construcción de ciudadanía, como la libertad de expresión y el derecho a la información. En la misma línea, en el informe MacBride ya se examinaba la relación entre el derecho a la comunicación y otros derechos humanos, afirmando que

la humanidad tiene derecho a los recursos de comunicación requeridos para satisfacer las necesidades de la comunicación humana. El derecho a la comunicación se basa en la necesidad de comunicación de todo ser humano (MacBride, 1984, p. 13).

La importancia de la comunicación comunitaria para el empoderamiento y la construcción de ciudadanía ha sido valorada por los movimientos populares de comunicación y por organizaciones como la Unesco que, advirtiendo la dificultad de los habitantes de comunidades populares para difundir información y opiniones (art. 19 de la Declaración Universal de Derechos Humanos) y participar en decisiones relativas a su desarrollo, consideran la pertinencia del incremento de acciones dirigidas a favorecer el acceso de poblaciones a los medios de comunicación, especialmente para las mujeres, además de realizar capacitaciones para el uso de tecnologías de comunicación e información para actividades de desarrollo (Boafo, 2012, p. 47). De forma especial, las radios comunitarias y los medios comunitarios contribuyen y favorecen la participación de la comunicación y favorecen el debate, de manera que se convierten en canales estratégicos para el ejercicio de ciudadanía de mujeres que, incluso en los sectores populares, encuentran más dificultades que los varones para disfrutar de sus derechos. Para Cristina Mata, estos espacios de participación se convierten en productores de ciudadanía en tanto son “prácticas colectivas y conflictivas de producción de lo común, lo hegemónico y lo subalterno, y condición ciudadana, en tanto aparición activa de individuos y grupos en el espacio público” (Mata, 2007, p. 14). Más aún, la acción de estas prácticas ya supone una ruptura de mandatos androcéntricos y hegemónicos, ya que, siguiendo a Gabriela Bard Wigdor,

Aun cuando estas prácticas también reproduzcan relaciones de poder y estereotipos de género o sentidos sociales hegemónicos; los escenarios de la participación, se constituyen en ámbitos donde las prácticas efectivamente realizan una crítica cultural al androcentrismo, donde se negocia y se reclama por derechos insatisfechos, se expresan identidades y se constituyen demandas legítimas para el Estado y las organizaciones político y sociales que puedan responder ante ellas (Bard Wigdor, 2015, p. 111).

En relación a la demanda del derecho a comunicar de las mujeres, es necesario hacer referencia a las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (NTIC's) como poderosas aliadas para la articulación, promoción y visibilización de las redes de organizaciones feministas y de sus luchas. A principios de la década de los noventa, Internet demostró las oportunidades de la red para la comunicación de las organizaciones de diferentes países que preparaban los trabajos de la Cuarta Conferencia Mundial de la Mujer. Además, la red permitió la difusión de informaciones desde el encuentro, que pudieron ser distribuidas sin pasar por el filtro de las agencias informativas (León, 2005, p. 53). En ese momento surgen iniciativas pioneras, como el portal digital Mujeres en Red, el periódico feminista⁹¹ y, más recientemente, Wikimujeres⁹², la plataforma de usuarias de Wikipedia que persiguen disminuir la brecha de género y de culturas de la enciclopedia en red. Recordando la evolución del movimiento aglutinado en el Foro Social Mundial (Porto Alegre, 2001), Manuel Castells sostiene que si bien sus expresiones se hicieron más difusas con el tiempo, lograron fortalecer su presencia en las luchas diarias de población alrededor del mundo “y en su articulación en Internet, que se convirtió tanto en forma de organización como en su modo de actuación” (Castells, 2012, p. 445). Para el movimiento feminista, la red ha sido un canal para la organización y el modo de actuación que apunta Castells, permitiendo la articulación de multitud de colectivos y plataformas a nivel global que, gracias a la red, con un papel preponderante de Twitter, logran internacionalizar campañas y acciones. Algunas de las que se pueden citar son la movilización contra la violencia machista que se convocó en Argentina en torno a la etiqueta #NiUnaMenos y que se replicó en ciudades de todo el mundo; o la Marcha de Mujeres convocada en Washington en defensa de los derechos de las mujeres y que tuvo repercusión mundial con el *hashtag* #WomensMarch.

⁹¹ <http://www.mujeresenred.net/>

⁹² <http://wikimujeres.wiki/>

En un mundo altamente digitalizado, el acceso a las nuevas tecnologías se revela como un elemento fundamental para garantizar el derecho a comunicar de las mujeres, así como una estrategia para la importante articulación y construcción de alianzas entre movimientos y organizaciones. Sin embargo, es necesario recordar que junto a la oportunidad del uso de las nuevas tecnologías también pesan dos amenazas que deben ser tenidas muy en cuenta: la proliferación en espacios virtuales de nuevas formas de violencia hacia las mujeres; y posible apertura de la brecha digital, es decir, la desigualdad social en el acceso a las tecnologías⁹³ que, siguiendo a Castaño (2008), se convierte en una segunda brecha digital, la de género, y en nueva fuente de inequidad.

3. Por una comunicología liberadora y transformadora: el pensamiento comunicacional latinoamericano

La disputa de sentidos en el ámbito de la comunicación también se llevó en América Latina al terreno teórico-epistemológico con el enfrentamiento entre dos modelos: por un lado, un enfoque alineado con los paradigmas empírico positivistas de la *communication research* de las escuelas norteamericanas y europeas y, por otro, una corriente de pensamiento que se inicia en el continente en la década de los setenta, crítica con la imposición de teorías y modelos exógenos -no solo en el área de la comunicación-, inspirada en los enunciados del pedagogo brasileño Paulo Freire y en la que se pueden identificar rasgos comunes que permiten hablar de un pensamiento comunicacional oriundo de la región.

La emergencia de los estudios en comunicación desde un punto de vista científico se sitúa en Estados Unidos en la primera mitad del siglo XX. La investigación de la opinión pública en un contexto marcado por el periodo de entreguerras, los conflictos bélicos y la Guerra Fría, atrajo el interés de diferentes disciplinas del conocimiento como la sociología y la psicología, e incluso, las telecomunicaciones (Wolf, 1987), aportando una visión sociológica al hecho comunicacional. Los investigadores de las escuelas de Estados Unidos abordarían la comunicación a partir de la transmisión de mensajes masivos y tecnologías con una finalidad persuasiva en aspectos políticos, empresariales o religiosos, de tal modo que la comunicación llega a entenderse como un recurso instrumental y de apoyo a intereses de

⁹³ Los 400.000 habitantes de Luxemburgo comparten más banda de Internet que 750 millones de africanos. En Nueva York existen más líneas telefónicas que en toda África (Romano, 2012).

poder (Torrico, 2015, p. 42). La influencia de las corrientes de pensamiento producidas en Estados Unidos y Europa fue determinante en la construcción de la ciencia en América Latina, observándose una evolución respecto a la aceptación de paradigmas en el ámbito comunicativo en los que la boliviana Esperanza Pinto observa tres fases diferenciadas:

i) la primera (1960), de “aceptación acrítica” caracterizada por el trasplante de teorías y métodos, tanto de Estados Unidos (principalmente con la teoría de la difusión de innovaciones) como de Europa (“orientación clásica y moderna”); *ii)* la segunda (1970), caracterizada por una “reacción crítica” frente a los anteriores modelos investigativos, que no permiten mirar la realidad (teoría de la dependencia y Escuela de Frankfurt); *iii)* la tercera (1980-1990), definida por “replanteamientos críticos”, ligados sobre todo a la reinterpretación de la cultura como eje articulador (Pinto, 2015, p. 63).

Es a partir de la segunda etapa propuesta por Pinto, década de los setenta, cuando coinciden en el continente diversos autores que proponen un nuevo enfoque comunicativo por el que se puede hablar de un pensamiento propio en la región, que, de acuerdo al comunicador boliviano Erick Torrico,

se nutre de la densidad histórica del espacio latinoamericano e implica al menos dos elementos básicos: la priorización del análisis crítico que hace imaginables otras formas de realidad frente a las actuales consideradas insatisfactorias y la certeza de que la teorización debe involucrarse con la causa de la emancipación (Torrico, 2016, p. 34).

La visión de Paulo Freire sobre la educación como elemento de liberación de los oprimidos tuvo una enorme influencia en la reflexión sobre la teoría de la comunicación y sobre los formatos de los medios de comunicación de masas (Beltrán, [1979] 2014, p. 286). En 1968 se publicaba la obra referencial de Freire, *Pedagogía del Oprimido*, en la que denunció el carácter “bancario” de la educación como estrategia de los dominadores para imponer sus valores a los dominados. El educador brasileño hablaba de educación, pero la estrategia que él denunciaba era fácilmente extrapolable al ámbito comunicativo (por ejemplo, a partir de la inundación de producciones de norte en los países del Sur denunciadas en el informe MacBride). La “invasión cultural”, según Freire, tenía como objetivo el sometimiento de los invadidos, que, habiéndose despojado de su capacidad crítica, terminan viendo su realidad desde la óptica de los invasores, en un proceso que recuerda a la violencia simbólica de Bourdieu:

La invasión cultural consiste en la penetración que hacen los invasores en el contexto cultural de los invadidos, imponiendo a estos su visión del mundo, en la medida misma en la que frenan su creatividad, inhibiendo su expansión. Así, la invasión cultural, indiscutiblemente enajenante, realizada discreta o abiertamente, es siempre una violencia en cuanto violenta al ser de la cultura invadida, que, o se ve amenazada, o definitivamente pierde su originalidad (Freire, [1968] 2010, p. 186).

El periodista y teórico boliviano Luis Ramiro Beltrán fue uno de los fundadores del pensamiento comunicacional latinoamericano y dedicó parte de su obra a elaborar un tipo de comunicación inspirada en el humanismo y el diálogo freiriano. En un texto de 1979, Beltrán criticaba el paradigma de comunicación predominante en América Latina, en el que se podían observar características y fines similares a los planteados por el pedagogo brasileño para la educación:

En gran parte, sin embargo, fueron las perspectivas latinoamericanas las que descubrieron las raíces del paradigma clásico de transmisión/persuasión *pro statu quo: la naturaleza antidemocrática de las relaciones sociales dentro de las naciones y entre ellas*⁹⁴. En efecto, virtualmente todas las críticas latinoamericanas están bien condensadas en la expresión «comunicación vertical», es decir, de arriba hacia abajo, dominante, impositiva, monológica y manipuladora; en resumen, *no democrática* (Beltrán, 1979, 2014, p. 290).

Al igual que era posible una nueva educación como instrumento para la liberación de los oprimidos, también era posible un tipo de “comunicación horizontal/democrática”, aquella a la que dedicó su producción académica una gran cantidad de pensadores de la región que “variaban en su alcance y enfoque, pero coincidían en un propósito: democratizar la comunicación tanto en el concepto como en la práctica” (Ibíd.). Vemos entonces que las y los académicos que teorizaron sobre un nuevo enfoque de la comunicación se adhirieron a la propuesta de democratizar la comunicación que en ese momento se debatía a nivel internacional en el seno de la Unesco⁹⁵.

⁹⁴ Cursiva del autor.

⁹⁵ La perspectiva del pensamiento comunicacional latinoamericano era consecuente con las condiciones de vida de millones de personas en el continente. A este respecto, manifestaba Beltrán: “Los latinoamericanos no están muy seguros de que el mundo se haya convertido en una «aldea global» porque, para comenzar, millones de ellos no tienen acceso alguno a ningún medio de comunicación de masas. Y, si la magia de la electrónica está en realidad acercando a la humanidad entera, temen que la «aldea» estará más que nunca antes en la historia manejada por la minoría poderosa.” (Beltrán, [1979] 2014, p. 285).

Como pensador de vanguardia, Luis Ramiro Beltrán propuso un modelo de comunicación, más democrática y participativa, a la que denominó “comunicación horizontal” basada en “el acceso, el diálogo y la participación” como componentes claves (p. 294). En este modelo de comunicación horizontal, el acceso se convierte en una “precondición”, ya que “sin oportunidades similares para todas las personas de recibir mensajes no puede, para comenzar, haber interacción social democrática” (Ibíd.). El académico sintetizó su propuesta en una nueva definición de comunicación en la que, entre otros aspectos, se incluye el derecho de las personas a comunicarse:

La comunicación es el proceso de interacción social democrática que se basa sobre el intercambio de símbolos por los cuales los seres humanos comparten voluntariamente sus experiencias bajo condiciones de acceso libre e igualitario, diálogo y participación. Todos tienen el derecho a comunicarse con el fin de satisfacer sus necesidades de comunicación por medio del goce de los recursos de la comunicación. Los seres humanos se comunican con múltiples propósitos. El principal no es el ejercicio de influencia sobre el comportamiento de los demás (Beltrán, 1979, 2014, p. 293).

En este enfoque, la comunicación es entendida desde una perspectiva integral que presta atención al resto de componentes en los que se desarrolla el proceso, que no pueden ser separados y a los que se debe prestar la misma atención. De acuerdo a esta visión integral, se entiende que el proceso comunicativo está “inextricablemente entremezclado con la estructura de la sociedad total y, en particular, con los determinantes económicos de esta estructura” y,

más aún, el enfoque percibe a la actividad de comunicación en Latinoamérica como condicionada por los intereses norteamericanos de comunicación; como todo el sistema social de la región, es dependiente económica, cultural y políticamente de este país en particular (Beltrán, [1976] 2104, p. 230).

Junto a Luis Ramiro Beltrán y al venezolano Antonio Pasquali, ya referenciado en otros epígrafes del capítulo, Erick Torrico identifica a más de cuarenta intelectuales que desde la década de los sesenta han contribuido con sus trabajos al pensamiento teórico comunicacional latinoamericano, aunque no todos los hicieron desde una perspectiva crítica:

Luiz Beltrão en el decenio de 1960; Eliseo Verón, Fernando Reyes Matta, Diego Portales, Armand Mattelart, Frank Gerace, Francisco Gil, Jesús Martín-Barbero, Camilo Taufic y José

Antonio Paoli en el de 1970; Mario Arrieta, Héctor Schmucler, Juan Díaz Bordenave, José Marques de Melo, Javier Esteinou, Mario Kaplún, Mauricio Antezana, Marcelo de Urioste, Daniel Prieto, Luz Palacios, Severo Iglesias, Raúl Fuentes, Amaro La Rosa, Felipe López y Gabriel Niezen en el de 1980; Alicia Entel, Néstor García Canclini, Rosa María Alfaro, Raúl Rivadeneira, Francisco Rüdiger y Rossana Reguillo en el de 1990, y Eduardo Vizer, Vera Veiga, Luiz Martino, Enrique Sánchez, Walter Navia, Daniel Hernández y Marta Rizo en el de 2000 (Torrico, 2016, p. 30).

Aunque la producción de estos autores es heterogénea y atiende a diversos enfoques y puntos de vista, el comunicador brasileño José Marques de Melo (2009) identificó una serie de rasgos compartidos en el pensamiento de estos autores que le llevaron a proponer el término Escuela Latinoamericana de Comunicación (ELACOM) y en donde se puede observar:

a) Un modelo de estudio de la comunicación propio del contexto y las necesidades históricas latinoamericanas, donde no domina ni la corriente empírica norteamericana ni la reflexión crítica europea; b) Un modelo propio fuertemente marcado por las implicaciones políticas de la investigación y la reflexión crítica sobre la comunicación de masas, que durante las décadas de los 1970 y 1980 llegó a perfilarse como el vértice de la investigación mundial de la comunicación. Además, otras características que entonces precisaba Marques de Melo son: c) La notable y creciente intercomunicación entre los investigadores(as) y proyectos de investigación (además de la concreción de sus publicaciones) como producto de que los investigadores(as) latinoamericanos(as) consideraban su tarea como una empresa subcontinental ligada a la experiencia en el posicionamiento y la transformación política y ética latinoamericana. (León, 2007, pp. 135-136).

La articulación de un pensamiento latinoamericano y la promoción de nuevos enfoques en el campo de la investigación de la comunicación se vieron favorecidas por otra serie de elementos, entre los que reseñamos la creación en 1958 del Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina (CIESPAL), con sede en Quito, que tuvo un papel fundamental en el impulso de la investigación en el continente, entre otros hitos, con la promoción en Costa Rica del primer encuentro de investigadores latinoamericanos en publicación en 1973 (Marques de Melo, 1984); la fundación en 1978 de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación; y, un poco más

adelante, en 1981, la creación de la Federación Latinoamericana de Facultades de Comunicación Social (FELAFACS), y reconocida por la Unesco desde 1987⁹⁶.

Esta corriente de pensamiento latinoamericano, con los rasgos que han sido identificados, es uno de los modelos que convivió en la región junto a un enfoque patrocinado por organismos internacionales foráneos, conocido como la Comunicación para el Desarrollo, y que tenía por objetivo auspiciar el *desarrollo* de los países del *Tercer Mundo* desde la óptica de la comunicación. Para comprender la dimensión del concepto de desarrollo y las posteriores críticas al mismo, hay que remontarse a la teoría de etapas del crecimiento económico propuesta por Walt Whitman Rostow, y a la conocida como Doctrina Truman, que determinaría la relación de Estados Unidos con el resto del mundo durante la Administración del presidente Harry Truman (1945-1953).

El economista Rostow identificaba cinco etapas económicas en las que se podían ubicar las sociedades: sociedad tradicional, las condiciones previas para el impulso inicial, el impulso inicial, la marcha hacia la madurez y la era del gran consumo en masa (Rostow, 1961, p. 16), de modo tal, que el subdesarrollo de los países del Sur se concebía como una etapa superable con la aplicación de políticas adecuadas, obviando los procesos históricos y económicos subyacentes a las condiciones de *atraso*. La teoría de Rostow tuvo eco en la administración de Truman en un contexto de Guerra Fría que exigía la contención del comunismo y de la influencia soviética en aquellos países que aún no estaban bajo su órbita. En un discurso pronunciado en 1949, el presidente Truman introduce los conceptos del desarrollo, subdesarrollo y pobreza, cuyas consecuencias son advertidas por el académico colombiano Arturo Escobar en su obra *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*:

Uno de los muchos cambios que ocurrió a comienzos de la segunda posguerra fue el “descubrimiento” de la pobreza masiva en Asia, África y América Latina. Relativamente insignificante y en apariencia lógica, el hallazgo habría de proporcionar el ancla para una importante reestructuración de la cultura y la economía política globales. El discurso bélico se desplazó al campo social y hacia un nuevo territorio geográfico: el Tercer Mundo. Atrás quedó la lucha contra el fascismo. En la rápida globalización de la dominación mundial por Estados Unidos, la “guerra a la pobreza” en el Tercer Mundo comenzó a ocupar un lugar destacado.

⁹⁶ <http://felafacs.org/felafacs/quienes-somos/>

Para justificar la nueva guerra se esgrimieron hechos elocuentes: “Más de 1.500 millones de personas, algo así como dos tercios de la población mundial, vive en condiciones de hambre aguda, definida en términos de malestar nutricional identificable. El hambre es al mismo tiempo la causa y el efecto de la pobreza, el abandono, y la miseria en que vive” (Wilson, 1953, p. 11, cit. en Escobar, 2007, p. 48).

Truman anuncia en su discurso el compromiso de su gobierno para dar ayuda técnica y financiera a países del Tercer Mundo a cambio de materias primas de base y materiales estratégicos para la defensa colectiva del hemisferio occidental (Suárez Salazar, 2006, p. 195). Los objetivos de su política exterior quedan trazados en cuatro puntos: el apoyo a las Naciones Unidas, la reconstrucción de la economía mundial, la lucha contra el comunismo y la ayuda a los países en desarrollo (Ibíd.). En este contexto de ayuda -también conocida como *cooperación*- a los países del Tercer Mundo, emerge el enfoque de Comunicación para el Desarrollo en el que Manuel Chaparro advierte una estrategia intervencionista: “La misión de la comunicación para el desarrollo ha tenido como función el adoctrinamiento en la fe del capital por encima de cualquier principio de dignidad y consideración de los DD.HH.” (Chaparro, 2015, p. 160). Alejandro Barranquero plantea que, con este nuevo enfoque, la comunicación se concebía por primera vez como “un instrumento capaz de ayudar a los países más rezagados sobre las bases del crecimiento económico, la construcción nacional y el cambio de actitudes individuales a favor del progreso y la técnica” (2006, p. 244). Sin embargo, los programas no solo estuvieron lejos de conseguir las metas de desarrollo deseadas, sino que en algunos ítems y al cabo de los años, la brecha de desigualdad entre países había aumentado, dejando al descubierto insuficiencias y errores en la perspectiva teórica y metodológica (Ibíd.).

El fracaso de las políticas de desarrollo estimuló la teorización de un nuevo enfoque conocido como la teoría de la dependencia. Autores como Cardoso y Faletto [1969] (2006) entre otros, explicaron la situación de *subdesarrollo* como un producto de las relaciones de subordinación de los países del Tercer Mundo a los países del norte industrializado, que perpetuaban y aumentaban las brechas entre países productores de materias primas y países creadores de valor añadido y, por tanto, de riqueza. Las críticas al enfoque de desarrollo también se incorporaron al ámbito de la comunicación⁹⁷ por parte de quienes consideraban

⁹⁷ En un texto de 1996 se pregunta Antonio Pasquali, “Entonces, comunicar ¿para cuál desarrollo?, ¿para el desarrollo de quién?”, y añade el venezolano “cualquier medio de comunicación que se considere alternativo al orden mercantil reinante debe tener una coherente estrategia liberadora, propiciar formas aún limitadas pero

que la Comunicación para el Desarrollo había sido un fracaso con el que se imponía un tipo de comunicación y educación “descontextualizadas-homogeneizadoras”, en sustitución de las deseadas “comunicación transformadora y la educación liberadora” (Souza Silva, 2011, p.13), que no cuestionaba las relaciones de poder promovidas (Alfaro, 1993) y más bien, en palabras de Torrico, el término debía ser sustituido por una “comunicación para salir del desarrollo” (Torrico, 2013). La disputa de los modelos de desarrollo se traslada entonces al terreno de la comunicación para hablar de lo que Víctor Marí Sáez considera como una confrontación entre “dos modelos de Comunicación para el Desarrollo contrapuestos (el enfoque modernizador y el enfoque de la dependencia), con la presencia de Latinoamérica en el centro de ambas confrontaciones” (Marí Sáez, 2014, p. 172).

Los resultados desfavorables de las políticas para el desarrollo motivaron la necesidad de redireccionar las estrategias de cooperación hacia enfoques que prestaran mayor atención al bienestar de las poblaciones. Es aquí cuando ganan protagonismo términos como *desarrollo humano* o *desarrollo sostenible* y, posteriormente, la noción de *cambio social*, que también se incorpora al campo comunicacional con el apoyo de agencias internacionales como la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID) o la Fundación Rockefeller. Chaparro (*Op. cit.*) y Barranquero (2012a) han visto en la nueva nomenclatura del cambio social un continuismo de la comunicación para el desarrollo que no cuestiona el enfoque de este modelo modernizador ni las causas estructurales de la desigualdad entre regiones y, es por ello que Chaparro ve la conveniencia de utilizar otras denominaciones que clarifiquen sus objetivos y marquen distancia del enfoque desarrollista, como “empoderamiento, ecosocial, posdesarrollo o decrecimiento” (p. 171).

Con todo, en el continente se han realizado multitud de aportaciones que, sin discutir el concepto en sí, vinculan la comunicación para el cambio social con la participación comunitaria, el empoderamiento y la transformación, asumiendo un “paradigma participativo” de la comunicación para el cambio social que, siguiendo a Barranquero, “se caracteriza por su capacidad de involucrar a la sociedad civil en su propio proceso de transformación a través de la comunicación, la cultura y la educación” (2006, p. 243). En este sentido, la movilización y la participación social dirigidas a la realización de cambios

muy concretas del desarrollo social, cuidándose de aquellos roles que los llaneros tildan jocosamente de *cachicamo trabajando para lapa*” (p. 14).

estructurales marcarían la distancia entre una comunicación para el desarrollo en la que Carlos del Valle identifica “una profunda tendencia aspiracional”, mientras que la comunicación para el cambio social “supone una práctica de movilización social y la comunicación participativa exige un cuestionamiento a las bases del actual modelo de democracia, promoviendo una democracia participativa y, por lo tanto, cambios estructurales” (2007, p. 114). El investigador chileno diferencia entre los modelos de comunicación participativa y de comunicación para el cambio social, siendo en este último donde las personas “no son objeto de cambio, sino agentes de su cambio” (p. 123), de manera que el rol protagónico se traslada de las entidades exógenas a los grupos, en un proceso en el que se trata de (a) empoderar las comunidades, (b) horizontalizar las interacciones, y (c) conceder la palabra a quienes habitualmente quedan al margen de su uso (p. 123). El autor identifica cinco características en la denominación de “comunicación para el cambio social”, que, a su juicio, parece ser la más reciente de las denominaciones: (1) participación comunitaria y apropiación, (2) lengua y pertenencia cultural, (3) generación y contenidos locales, (4) uso de tecnología apropiada, y (5) convergencia y redes (p. 124).

3.1. Hacia una comunicación para el Buen Vivir/ Sumak Kawsay desde Abya Yala

En el marco de crítica a los modelos de desarrollo exógenos y agotados, la cosmovisión andina del Sumak Kawsay⁹⁸ se tomó como lugar de enunciación en el continente americano como respuesta crítica y en el marco de la emergencia indígena que revalorizó los conocimientos, saberes y prácticas de los pueblos del Abya Yala. Aunque es difícil realizar una traducción literal del Sumak Kawsay, en kichwa, y del Suma Qamañam, en aymara, se puede decir que esta noción de la cosmovisión andina se refiere a la armonía y a la plenitud de la vida, más allá de la idea de bienestar asociada a los bienes materiales y del concepto occidental y lineal de desarrollo, ajeno a las cosmovisiones de los pueblos ancestrales. Se trata de una propuesta holística que comprende las diferentes acciones humanas que influyen en el Buen Vivir y en la que no solo están presentes los recursos tangibles, sino “el conocimiento, el reconocimiento social y cultural, los códigos de conductas éticas e incluso

⁹⁸ El mismo planteamiento holístico de vida en armonía está presente en diferentes pueblos del continente: “el *Suma Qamaña* Aymara en las tierras altas de Bolivia, Perú y Chile; el Sumak Kawsay quichua/quechua en los valles interandinos que van desde el norte argentino hasta Colombia, pasando por Bolivia, Perú y Ecuador; el Wachá'lal en la región maya centroamericana y Mexicana; el Kúme Mongen mapuche del sur chileno; y el Lekil Kuxlejal tsotsil y Tzeltal chiapanecos” (Contreras, 2016, p. 45).

espirituales en la relación con la sociedad y la Naturaleza, los valores humanos, la visión de futuro, entre otros” (Acosta, 2008, p. 34).

La propuesta del Sumak Kawsay supone una ruptura con los paradigmas desarrollistas que habían permeado las economías de América Latina y se toma como enfoque de refundación y alternativa civilizatoria fundamentada en la “construcción de relaciones armoniosas y de *interdependencia entre lo viviente*: seres humanos entre sí, seres humanos y naturaleza. Para hacerlo coloca a la diversidad como consustancia” (León, 2010, p. 8). Es por ello que las constituciones de Ecuador y del Estado Plurinacional de Bolivia toman el paradigma del Buen Vivir como un elemento transversal que se convierte en el horizonte de las políticas públicas en las etapas que se inician con la victoria de Rafael Correa (2007) y de Evo Morales (2006), respectivamente. La Constitución de la República de Ecuador (2008) dedica un capítulo al “Régimen del Buen Vivir”⁹⁹, en el que figuran artículos relacionados con la educación, la salud, el trabajo, la seguridad, la vivienda y la protección ambiental, entre otros. Adicionalmente, el Plan Nacional para el Buen Vivir (2013-2017) es el documento que marca la hoja de ruta de las políticas públicas a través de doce objetivos que persiguen la transformación del país. En esta versión del plan -que inicia en 2007- se plantean las siguientes “revoluciones”: “la equidad, el desarrollo integral, la Revolución Cultural, la Revolución Urbana, la Revolución Agraria y la Revolución del Conocimiento” (SENPLADES, 2013).

Desde el año 2006, Bolivia cuenta con el Plan Nacional de Desarrollo: Bolivia digna, soberana, productiva y democrática para Vivir Bien, en la que se comprende el Buen Vivir como “el fundamento de la nueva propuesta de desarrollo”:

Nuestra propuesta se basa en la concepción del Vivir Bien, propia de las culturas originarias e indígenas de Bolivia. A partir de los elementos comunitarios enraizados en los pueblos indígenas, en las comunidades agrarias, nómadas y urbanas de las tierras bajas y las tierras altas, postula una visión cosmocéntrica que supera los contenidos etnocéntricos tradicionales del

⁹⁹ La utilización del paradigma del Buen Vivir por parte del gobierno ecuatoriano no está exenta de críticas, entre otros aspectos, por la contradicción que genera el apoyo a la industria extractivista con el vivir en armonía con la naturaleza: “El Gobierno está hablando de un Buen Vivir material, no de un Buen Vivir espiritual. El Buen Vivir de los pueblos indígenas parte de una espiritualidad, del conocimiento desde el inicio. Cómo aporta a la humanidad, cómo aporta a la Amazonía. Tener una buena chacra, una buena familia, estar en armonía con la madre naturaleza... ¿Cómo van a tener una armonía si están hablando de explotación petrolera y minera? El Buen Vivir va junto a la naturaleza, la espiritualidad de la naturaleza. El Sumak Kawsay no existe si no se respeta la naturaleza”. Entrevista personal a Paty Gualinga, dirigente de relaciones internacionales del pueblo Sarayaku.

desarrollo. El Vivir Bien expresa el encuentro entre pueblos y comunidades, respetando la diversidad e identidad cultural; es decir, “vivir bien entre nosotros”. Es una convivencia comunitaria, con interculturalidad y sin asimetrías de poder, “no se puede vivir bien si los demás viven mal”, se trata de vivir como parte de la comunidad, con protección de ella. Al mismo tiempo, vivir bien en armonía con la naturaleza significa “vivir en equilibrio con lo que nos rodea”. (...) Así, el Vivir Bien será entendido como el acceso y disfrute de los bienes materiales y de la realización efectiva, subjetiva, intelectual y espiritual, en armonía con la naturaleza y en comunidad con los seres humanos (Plan Nacional de Desarrollo, 2006, p. 10).

Siguiendo a Boaventura de Sousa Santos, el Sumak Kawsay forma parte del marco de la teoría política crítica anticapitalista y descolonial (2010b, p. 120) y de lo que el autor denomina como “Epistemologías del Sur”, para referirse a

el reclamo de nuevos procesos de producción, de valorización de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido, de manera sistemática, destrucción, opresión y discriminación causadas por el capitalismo, el colonialismo y todas las naturalizaciones de la desigualdad en las que se han desdoblado (Sousa Santos, 2011, p. 16).

Como propuesta holística, el paradigma del Buen Vivir ha inspirado diversas áreas de conocimiento que propugnan alternativas o nuevos enfoques que coinciden, fundamentalmente, en la centralidad de la vida y la superación de las formas de poder que referenciaba Sousa Santos. Desde el ámbito de la comunicación y de manera reciente, se han venido realizando diferentes planteamientos para abordar la comunicación desde nuevos paradigmas que se identifican con la cosmovisión del Buen Vivir/ Sumak Kawsay y con el pensamiento decolonial, en concordancia con la idea de trans-modernidad del filósofo Enrique Dussel, como propuesta superadora que responde “*desde otro lugar, other Location*¹⁰⁰” a un proyecto de descolonización y que se caracteriza por tener “una pluriversidad rica y [que] será fruto de un auténtico diálogo intercultural, que debe tomar claramente en cuenta las asimetrías existentes” (2015, p. 18). El paradigma del Buen Vivir, aún en construcción (Souza Silva, 2016), necesariamente debe ser problematizado desde la comunicación, ya que, coincidiendo con el salvadoreño Leonel Herrera, su desarrollo no será posible “negando el derecho a la comunicación y manteniendo intactos los esquemas mediáticos corporativos,

¹⁰⁰ Cursiva del autor.

concentrados y excluyentes, sostenes del sistema capitalista neoliberal que conduce a un desastre socio ambiental capaz de terminar con la especie humana” (Herrera, 2016, p. 73).

El comunicador boliviano Adalid Contreras ha trabajado en el desarrollo de la noción de *Comunicación para el Vivir Bien/ Buen Vivir*, que interpreta como respuesta a la funcionalización de los procesos de comunicación en el marco de “la deshumanización provocada por el (neo)colonialismo, el patriarcado, la depredación de la naturaleza y el desarrollo como crecimiento endémico” a los que responde la cosmovisión del Vivir Bien/ Buen Vivir (2016, p. 73). Partiendo de esta premisa, el autor propone una comunicación “que se confronte con el estilo de comunicación mercantilizada, y que sea pertinente a la construcción de la sociedad en armonía y de la vida en plenitud” (p. 75) y que define de la siguiente manera:

La Comunicación para el Vivir Bien/ Buen Vivir 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. En este proceso, la construcción del discurso promueve una interacción participativa desde las diversidades y alteridades; poniendo en relación enunciaciones desde el espacio público y privado, estatal y ciudadano, real y virtual; compartiendo signos y significados para la construcción del Vivir Bien /Buen Vivir a través de múltiples recursos y medios de comunicación, en sistemas plurales enmarcados en el ejercicio del Derecho a la Comunicación (Contreras, 2014, p. 81).

En tanto propuesta alternativa y contrahegemónica, las sugerencias enmarcadas en el Buen Vivir se relacionan con el pensamiento decolonial y la superación de la modernidad capitalista y de sus jerarquías de dominación. En este sentido, Maldonado *et. al.* considera que la “emergencia indígena, Comunicación-otra y Buen Vivir tributan a la reflexión en torno a la mutación de las coordenadas que hoy rigen el universo moderno/colonial” (2015, p. 180). Esta Comunicación-otra se dirige a la “producción de sistemas de pensamiento que exponen formas de relación entre sujetos y entre sujetos y entorno” que anteponen la “valorización de lo humano y la naturaleza por sobre el mercado y el progreso”, la modificación de las formas de representación de la alteridad (p. 172); y responde al derecho a la comunicación de los pueblos indígenas, a partir de “un sistema de

comunicación/significación que remodele el horizonte impuesto por la modernidad/colonialidad desde la disrupción” (p. 173).

Las experiencias de apropiaciones comunicativas desde los sectores subalternizados y excluidos de la comunicación convencional se enmarcan en estas propuestas de superación de paradigmas occidentales, moderno-coloniales que tiene como horizonte una comunicación “basada en la construcción, de/reconstrucción y re/construcción de sentidos de sociedad, cultural, política y espiritualidad, [que] tendrá que dinamizar formas participativas de expresión de la palabra comprometida con la vida digna” (Contreras, 2016, p. 80). Se trata, por tanto, de superar también aquellas perspectivas que tuvieron seguimiento en el continente y que vieron el carácter instrumental de la comunicación para avanzar hacia una nueva cosmovisión que integre las dimensiones de cultura y naturaleza (Barranquero, 2012).

4. La comunicación, campo de batalla: conflictos y retos en la transición hacia nuevos escenarios mediáticos

En los últimos años y en determinados ámbitos de especialización, es habitual escuchar términos como *golpe mediático*, *guerra mediática*, *terrorismo mediático*, *linchamiento mediático* o *guerra de cuarta generación* que denotan la conflictividad que se observa en el terreno de la comunicación en la mayor parte de los países del continente. Varios autores identifican el intento de golpe de Estado contra Hugo Chávez, en abril de 2002, como el acontecimiento en el que se organiza el primer “golpe mediático” por la participación de algunos medios privados en el intento de derrocar al presidente electo y de proporcionar al presidente de la patronal Fedecámaras, Pedro Carmona, el respaldo y la legitimidad como sucesor de Chávez en el cargo (Ramonet, 2002; Serrano., 2002; Britto, 2006, 2013; Villegas, 2012). Otros autores plantean que la pérdida de representación política de los partidos conservadores ante las reiteradas victorias de gobiernos progresistas, hicieron que los medios de comunicación se convirtieran en *lobbys* de poder y en ilegítimos actores políticos (Correa, 2013, p. 13; Stelling, 2012; Sánchez Otero, 2012) en tanto que asumieron el papel de “voceros de las grandes corporaciones empresariales y financieras” (Dragnic, 2008, p. 240). En el análisis venezolano, Ernesto Carmona explica la participación mediática en el fallido golpe:

Una vez que desalojaron la clase política, se designaron a sí mismos para llenar el vacío, asumieron -en los hechos- el rol de los partidos, y los dueños de los medios sustituyeron a la vieja clase política en el discurso público. Esa espiral hacia el poder condujo a dirigir las acciones del golpe del 11 de abril de 2002, contra Hugo Chávez, desde las oficinas de Venevisión, en Caracas (Carmona, 2008, p. 69).

Aunque Venezuela es uno de los ejemplos más destacados de confrontación entre grupos mediáticos y gobierno, en Ecuador, la presidencia de Rafael Correa se caracterizó por una agitada relación con los medios de comunicación privados-opositores. En virtud del derecho a réplica que concede la Ley Orgánica de Comunicación a la ciudadanía, el presidente dedicaba parte de sus intervenciones en el programa semanal *Enlace Ciudadano* a responder y rebatir las informaciones que consideraba inexactas o difamatorias contra su Gobierno, llegando a romper en directo un ejemplar del diario *La Hora*. En Bolivia, las normas dirigidas a la regulación del sector provocaron un clima de confrontación¹⁰¹ entre el ejecutivo de Evo Morales y la Asamblea Legislativa Plurinacional con las organizaciones representantes de medios, que denunciaron reiteradamente lo que consideraron como amenazas a la libertad de expresión (Torrico, 2014, p. 25). Más recientemente, el proceso político que en septiembre de 2016 terminó con la destitución de la presidenta Dilma Rousseff, es considerado como un golpe institucional mediático-jurídico que comenzó dos años antes, con la victoria electoral de la presidenta (Mielli, 2016, p. 9).

La tensión entre medios privados y gobiernos se agudizó a partir de las reformas llevadas a cabo en muchos de los países del continente en reconocimiento de la demanda del derecho a la comunicación y, también, de poner límites al poder de unos oligopolios mediáticos que habían demostrado su magnífica capacidad para influir en la vida de los países sin pasar por las urnas. Teniendo en cuenta que la propiedad de los medios en América Latina se ha caracterizado por una alta concentración en manos de las familias más poderosas y adineradas de cada país, la obligación a compartir el espectro radioeléctrico de manera proporcional junto a los actores públicos y comunitarios supone una grave amenaza a sus intereses corporativos. De manera elocuente, la comunicadora Sally Burch compara el reparto igualitario de frecuencias con una especie “«reforma agraria» de las ondas

¹⁰¹ El comunicólogo boliviano Erick Torrico recoge una cita del presidente Evo Morales: “Yo puedo calcular que un diez por ciento de los periodistas deben tener dignidad; los demás, si no dependen de un jefe de partido, dependen de su patrón que es el dueño de comunicación [...] el dueño le impone lo que tiene que decir. Por eso siento que algunos medios de comunicación son lamentablemente el símbolo de la mentira” (2014, pp. 25-26).

radioeléctricas que permitiría establecer un terreno más equitativo y –al igual que lo que sucedió con las tierras–contribuiría a sacudir las bases del modelo actual de los «latifundios» mediáticos»¹⁰².

Como se deduce de lo expuesto hasta ahora, la comunicación en América Latina se ha convertido en un campo de batalla donde tiene lugar una disputa de sentidos. Mientras que los medios de comunicación privados se reconocen abiertamente opositores a determinados gobiernos, esos mismos gobiernos tratan de utilizar iguales herramientas -televisiones, radios y periódicos¹⁰³ públicos, junto a redes sociales- para combatir la hegemonía de los medios privados que son parte de una monumental industria del entretenimiento que, en definitiva, impone los consensos y sentidos comunes. Es cierto que existe una batalla comunicacional. Pero también es cierto que los intentos de democratizar el sector no han impedido que los grupos mediáticos mantengan el mismo poder e influencia que tuvieron décadas atrás. No hay ningún presidente de tendencia progresista que no se haya declarado víctima de una “guerra mediática” que el filósofo Fernando Buen Abad identificó como un “Plan Cóndor Comunicacional”, en relación a la estrategia dirigida para desgastar políticamente a presidentes y presidentas que contaban con amplio respaldo electoral y favorecer el ascenso de las fuerzas conservadoras con las que se lograría un cambio de tendencia en la región, como el que vemos en la actualidad. En una entrevista realizada en Quito a Aram Aharonian para *Revista Pueblos*, el comunicador uruguayo describía la “guerra mediática” que se estaba dando en el continente:

Si hace cuarenta años se necesitaban fuerzas armadas para imponer modelos políticos, económicos y sociales, hoy no hacen falta ni tanques ni bayonetas. Hoy solo hace falta control de los medios masivos de comunicación porque ellos imponen imaginarios colectivos que van adocenando y conquistando las sociedades. Las guerras mediáticas han tenido sus primeros globos ensayo a principios de milenio en Venezuela, un golpe que fue tan mediático que al día siguiente no se dio información y solamente se supo que cambiaban las cosas porque la prensa internacional cubría lo que iba aconteciendo. Más tarde tuvimos hechos en Bolivia, Ecuador y, después, los golpes de Paraguay y Honduras; el año pasado la desestabilización financiera en Argentina y tenemos ahora el *golpecito* en Brasil. Pero no se trata únicamente de los medios. Los medios de comunicación son el caballo de Troya de los grupos empresariales, y ahí están

¹⁰²Burch, S. (5 de marzo de 2017). Ecuador: Ley de Comunicación: La disputa de sentidos. Disponible en: <https://www.servindi.org/actualidad/90285>.

¹⁰³ El diario *El Telégrafo*, en Ecuador, y el *Correo del Orinoco*, son ejemplos de periódicos de propiedad pública, no muy habituales en el resto de la región.

metidos no solamente los medios de comunicación, sino un aparato judicial comprometido totalmente con los intereses de esos grupos fácticos que existen en todos los países. Lo singular de esta guerra mediática, que no está hecha solo por los medios locales, es que las notas básicas realmente se producen en el exterior y son replicadas por los medios locales, que han perdido credibilidad. Un medio extranjero le da credibilidad a lo que se diga. Han servido hasta ahora en la construcción del imaginario colectivo, y de cambios rotundos en procesos políticos. Hay una desestabilización en varios países que está obviamente sustentada sobre mentiras, medias verdades, manipulaciones y desinformación por parte de estos medios hegemónicos¹⁰⁴.

El intento de transitar hacia nuevos escenario mediáticos está encontrando graves dificultades y obstáculos que impiden avanzar hacia la democratización de las comunicaciones, tal y como reclaman desde hace décadas los movimientos sociales. Por un lado, encontramos un sector privado de medios convertido en actores políticos y en activa oposición en defensa de sus intereses corporativos. Pero, por otra, entendemos que en algunos países, como el caso evidente de Ecuador, la ley no ha sido suficiente para lograr el empoderamiento comunicativo de las poblaciones históricamente excluidas de los medios de masas. En las siguientes páginas se analizan algunos de los escenarios mediáticos de la región y se exponen los desafíos y retos de la transición hacia sistemas más participativos.

4.1. Propiedad mediática en América Latina: ¿quién dice qué?

A comienzos de la década de los ochenta, en pleno auge del debate sobre la democratización de las comunicaciones, el paraguayo Juan Díaz Bordenave describía los escenarios mediáticos internacionales y nacionales, caracterizados por la concentración y el control de los grupos de poder:

El problema básico de la democratización de la comunicación consiste en la ausencia de una democracia participativa genuina de nuestra sociedad y en la presencia de poderosas fuerzas nacionales e internacionales contrarias a la modificación de la actual estructura del poder y de privilegios. En el plano internacional, unos pocos países industrializados y con excedentes disponibles de capital y tecnologías, imponen sus políticas a muchos países periféricos, sea directamente o a través de países intermediarios, a veces por la fuerza, otras veces mediante sutiles maniobras económicas, políticas y tecnológicas. En el plano nacional, una articulada élite, dinámica, agresiva, concentra riquezas, poder e información e impone sus intereses a

¹⁰⁴ Tornay Márquez, M.C. (13 de junio de 2016). Aram Aharonian: “En América Latina hay que repensar muchas cosas incluida qué es la izquierda”. *Revista Pueblos. Edición Digital*.

grandes masas atomizadas y desorganizadas, ora concentradas en la lucha diaria por la sobrevivencia, ora dominadas por el consumismo avasallador propugnado por los medios de comunicación, ora alineada por las distracciones masivas del fútbol, las telenovelas y las loterías. Ambos planos, por un lado el transnacional y nacional, actúan en orgánica simbiosis para expandir y profundizar el capitalismo (Díaz Bordenave, 1981, p. 14).

El escenario que dibuja uno de los fundadores del pensamiento latinoamericano de la comunicación coincide con el diagnóstico realizado por la comisión MacBride en el informe *Un solo mundo, voces múltiples*. Los países del Sur, con débiles industrias audiovisuales en comparación a los países del Norte, importaban la mayor parte de los contenidos que emitían en sus medios. Pasquali calculó que, a final de la década de los ochenta, África y América Latina eran las regiones que más dependían de la producción extranjera en relación a sus emisiones televisivas, con un 55 y 52 por ciento respectivamente. Los contenidos realizados en Estados Unidos representaban el 77 por ciento del total de producciones importadas¹⁰⁵. La mayor parte de éstos eran programas que ya habían pasado de moda entre el público estadounidense, como las series de asesinatos y de terror, logrando que la violencia se convirtiera “en su argumento único de esparcimiento, crear adicción y educar a ella, induciendo la creencia de que ningún otro valor es igualmente fotogénico y digno de ser tratado” (Pasquali, 1991, p. 96).

La saturación de las emisiones de los países del Sur con producciones audiovisuales anglosajonas implicaba la exportación de los valores y gustos de los países del Norte y el desplazamiento de la cultura local, como advirtió la comisión MacBride. Las consecuencias de esta desigual exportación de contenidos -e ideología- fueron observadas por teóricos como Luis Ramiro Beltrán, quien advirtió de un proceso de dominación por parte de Estados Unidos hacia América Latina¹⁰⁶ [1978] (2014); y Antonio Pasquali (1991) y Armand Mattelart (1974, 1979, 2012) que, entre otros autores, teorizaron sobre un enfoque crítico de la

¹⁰⁵ “Para Brasil, si de algo puede servir la comparación, se sabe que su televisión difundió en cinco años, entre 1980 y 1984, un total de 9.557 películas de largometraje, de las cuales 72,7% eran norteamericanas y el 3,9% nacionales” (Pasquali, 1991, p. 95).

¹⁰⁶ El comunicador boliviano recogía los mecanismos de influencia cultural identificados por los analistas: “(1) agencias internacionales de noticias; (2) agencias internacionales de publicidad; (3) firmas internacionales de opinión pública, mercadeo y relaciones públicas; (4) corporaciones de negocios transnacionales que obran como anunciantes; (5) exportadores de materiales impresos, auditivos y de programación audiovisual; (6) exportadores de equipos y tecnologías de comunicación; (7) compañías internacionales de comunicación; (8) la agencia oficial de propaganda; y (9) la agencia oficial central de seguridad” ([1978], 2014, p. 247).

comunicación de masas, la teoría del Imperialismo Cultural, definido por Hebert Schiller como

El conjunto de procesos por los que una sociedad es introducida en el seno del sistema moderno mundial y la manera en que su capa dirigente es llevada, por la fascinación, la presión, la fuerza o la corrupción, a moldear las instituciones sociales para que correspondan con los valores y las estructuras del centro dominante del sistema o para hacerse su promotor (Schiller, 1976, cit. en Mattelart y Mattelart, 1997, p. 80).

Para la tesis del Imperialismo Cultural, la introducción de valores occidentales implicaba la destrucción de los valores tradiciones de las culturas locales. Según McQuail,

desde la perspectiva simplista (...) los valores así introducidos son los del capitalismo y que el proceso es «imperialista» al subordinar, de manera deliberada o consciente y sistemática, los países pequeños y en desarrollo a los intereses de las potencias capitalistas dominantes, en especial los Estados Unidos (1992. p. 53).

En este proceso, decían Luis Ramiro Beltrán y Elizabeth Fox, “la cultura de un país central y dominante se impone unilateralmente sobre los países periféricos que éste domina a expensas de su integridad cultural” (Beltrán y Fox, 1981, p. 29); mientras que para Miller, la exportación de cultura suponía la transferencia de “su sistema dominante de valores a otros, con una correspondiente disminución en la vitalidad y prestigio de lenguas y tradiciones locales que cultivaron la identidad nacional” (Miller, 2006, p. 184).

Las tesis del Imperialismo Cultural y las denuncias sobre la alta concentración mediática reflejaban el escenario de las década de los setenta y principios de los ochenta. ¿Pero ahora? ¿Qué ha ocurrido en la época de época de Internet y de la conectividad en red? ¿Se han democratizado las comunicaciones? Evidentemente, el acceso a Internet ha multiplicado la cantidad de emisores, mientras que la digitalización ha reducido drásticamente los costes de las producciones audiovisuales. Sin embargo, las grandes corporaciones han aumentado su concentración y se han ramificado en nuevos sectores, incluido el tecnológico. Son dos puntos de vista de una realidad que describe Aram Aharonian:

Para los comunicólogos optimistas, de receptores pasivos, los ciudadanos están pasando a ser, mediante el uso masivo de las redes sociales, productores-difusores, o productores-consumidores (prosumidores). Para los menos optimistas, si bien esa es una posibilidad teórica,

la práctica demuestra que la producción y difusión quedarán en manos de grandes corporaciones, en especial estadounidenses, y los ciudadanos podrán ocupar la casilla de consumidores, en una arremetida del pensamiento, el mensaje, la imagen únicos¹⁰⁷.

Las propias dinámicas de acumulación capitalista devienen en la desaparición de medios pequeños y menos competitivos a favor de las grandes corporaciones con mayor capacidad financiera (Mujica, 2010, p. 108). En este momento, los medios de comunicación forman parte de conglomerados y de holdings del entretenimiento que distribuyen sus contenidos a cientos de millones de personas en todo el mundo. Siguiendo a Aznárez, estos grupos son AOL/Times Warner, Gannett Company, Inc., General Electric, The McClatchy Company/Knight-Ridder, News Corporation, The New York Times, The Washington Post, Viacom, Vivendi Universal y Walt Disney Company, propietarios de los medios más influyentes de EEUU. A su vez, estos grupos controlan los diarios nacionales de mayor circulación en Estados Unidos: *New York Times*, *USA Today* y *Washington Post*, cientos de radioemisoras y las cuatro cadenas de televisión con mayor audiencia en sus programas de noticias: ABC (American Broadcasting Company, de Walt Disney Company), CBS (Columbia Broadcasting System, de Viacom), NBC (National Broadcasting Company, de General Electric) y Fox Broadcasting Company (de News Corporation), (Aznárez, 2008, p. 117). En el caso de las agencias informativas, la concentración es equivalente: la producción y la distribución de la mayor parte de información que se consume en el mundo procede de cinco grandes agencias situadas en países del norte: Reuters (Gran Bretaña), Associated Press AP (Estados Unidos), Agence France-Presse AFP (Francia), Deutsche Presse-Agentur (Alemania) y EFE (España) (Valqui, Pastor, 2009).

Como se observa, la industria cultural de Estados Unidos es aún más potente que cuando se trataba de caminar hacia un Nuevo Orden Mundial de la Información y la Comunicación. En 1983, cincuenta corporaciones controlaban la mayor parte de los informativos estadounidenses; en 2004, la cifra se había reducido a seis grandes corporaciones (Aharonian, 2007, p. 72). Miller indica que en este momento la industria cultural de Estados Unidos es uno de los sectores más prósperos del país, con una aportación a los ingresos por exportaciones que supera a los de la industria aeroespacial o armamentística

¹⁰⁷ “¿Qué significa hoy democratizar la comunicación?: Basta de letanías”. 06/02/2016. *América Latina en Movimiento*. Disponible en: <http://www.alainet.org/es/articulo/183331>

(Miller, 2006). Tal y como sostenía Mattelart en uno de sus textos, “El canto de sirenas de la «aldea global» oculta la cínica realidad de la «aldea empresarial»” (Mattelart, 2012 p. 71).

En el contexto de América Latina, la concentración de medios vivió un proceso parecido al de Europa Occidental y Estados Unidos, con rápidas absorciones de medios locales por parte de los grupos más competitivos¹⁰⁸. Pero, además, la propiedad se ha caracterizado por una alta concentración en grupos mediáticos en manos de las familias más adineradas de sus países y con estrechos lazos con otros grupos de poder político y económico. A partir de Fierro, Gómez, e Incarnato (2016) identificamos algunos de los grupos más importante del continente por el papel activo que han desempeñado en la oposición a los gobiernos de turno.

En Argentina, son varios grupos los que toman el protagonismo mediático: Grupo Clarín, Grupo La Nación, Grupo Telefónica, Grupo PRISA, Grupo UNO, y, más recientemente, el Sistema Nacional de Medios Públicos. Clarín fue uno de los grupos más beligerantes con los gobiernos de los presidentes Néstor Kirchner (2003-2007) y de Cristina Kirchner (2007-2015), llegando incluso a presentar una demanda de anticonstitucionalidad contra la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual. El *Diario Clarín* forma parte de este grupo, pero también cuenta con productoras, radios, empresas de cable, revistas, empresas proveedoras de Internet, entre otros. El Grupo La Nación es propietario del diario *La Nación* y pertenece a la familia Mitre y Saguier, ligados al poder terrateniente agro-ganadero.

En Brasil, son siete grupos los que conforman el sector mediático, con la poderosa participación del Grupo Empresarial Globo, propietario de la Red Globo de Televisión, además de emisoras de radios, productoras de cine y discográfica y empresas proveedoras de Internet. A este grupo pertenece el diario *O Globo*, uno de los medios que de manera más ferviente mostró su oposición al gobierno del PT y al proceso que terminó con la destitución de la presidenta Dilma Rousseff.

En Venezuela opera uno de los grupos con mayor poder del continente: el Grupo Cisneros, fundado por Diego Cisneros y dirigido en la actualidad por su hijo y su nieta.

¹⁰⁸ “La cadena de desapariciones y absorciones es inacabable, tanto en Inglaterra como en otros países de Europa Occidental y en Estados Unidos. América Latina no es una excepción a la regla. En la parte latina del continente americano, la regla es que o el periódico se doblaba ante los intereses norteamericanos o estos inversionistas lo adquieren, si vale la pena, a través de testaferros locales. En otros casos, cuando se trata de voceros radicales, entra en acción el furor represivo” (Mujica, 2010, p. 109).

Cisneros es un holding de entretenimiento con ramificaciones en diversas áreas de la economía desde sus inicios y tiene participación en otros grupos mediáticos del continente. Junto a Grupo Cisneros, operan el Grupo Últimas Noticias, Grupo Empresas 1BC, Grupo Globovisión, Organización Bloque Dearmas, y el Sistema Bolivariano de Comunicación e Información (SIBCI), conformado por gran variedad de medios públicos.

En Ecuador, los grupos El Comercio, Alvarado Roca y Telesistema se reparten la mayor porción de medios privados-comerciales. El mexicano Ángel González es propietario de varios medios privados de radio y televisión, contraviniendo la Ley Orgánica de Comunicación, según denuncian desde los medios comunitarios. En el sector participan varios medios estatales, como los periódicos El Verdadero, El Telégrafo y El Ciudadano; TC Televisión y Gamatv y la agencia de noticias ANDES. En Bolivia encontramos los privados Grupo Kuljis, Grupo Monasterio y Grupo González. Kuljis es propietario de varias frecuencias de televisión, posee negocios en otros sectores de la economía, incluida la banca, y también ha mostrado su oposición al Gobierno de Evo Morales.

En Honduras, el Grupo Flores Facussé es propietario del medio *La Tribuna* y tenía como principal accionista al ex presidente Carlos Roberto Flores Facussé (1998-2002), familiar directo del multimillonario Miguel Facussé, terrateniente y propietario de franquicias internacionales en Centroamérica, hasta su fallecimiento en 2015. Miguel Facussé estuvo vinculado al golpe de estado contra el presidente Manuel Zelaya en 2009, y fue acusado de la criminalidad contra los campesinos de Bajo Aguán¹⁰⁹.

En México se localiza uno de los grupos más importantes del sector en Iberoamérica: el Grupo Televisa. Este conglomerado está diversificado en prácticamente todas las áreas que conforman la industria del entretenimiento, desde canales de televisión hasta promoción de espectáculos y películas, pasando por revistas y diarios. Emilio Azcárraga Vidaurreta fue el fundador del grupo que hoy dirige su nieto, Emilio Fernando Azcárraga Jean. Junto a Televisa, operan otros grupos con gran influencia y poder, como Grupo Reforma, propietario de algunos de los diarios más influyente; Grupo Azteca, cuyo accionista

¹⁰⁹ “Miguel Facussé es un terrateniente inmensamente rico que decide quién va a ser presidente en Honduras y quién no. Él pensaba que Zelaya estaba estropeando sus negocios y financió el golpe de Estado contra el presidente. Él es dueño de muchas franquicias internacionales en Honduras y tiene el respaldo de la embajada estadounidense que ha instalado una base militar en el Bajo Aguán (enero de 2010). Es algo muy grave que ocurre porque el Gobierno de Honduras es un títere de EE UU”. Tornay Márquez, M.C. (7-20 de marzo de 2013). Entrevista a Alexander Salgado: “Los muertos los sigue poniendo el pueblo”. *Diario Diagonal*, p. 18.

mayoritario, Ricardo B. Salinas, también es accionista mayoritario del Banco Azteca y posee ramificaciones en otros sectores; Grupo Carso, propiedad del multimillonario Carlos Slim; y Grupo Estrellas de Oro, propietario de medios de comunicación en diferentes soportes, además de empresas en el área del entretenimiento, como teatros y cines.

El enfrentamiento entre medios privados y gobiernos ha tomado protagonismo a nivel internacional: las alertas sobre la amenaza de la libertad de expresión por parte del sector comunicacional privado, representado por la poderosa Sociedad Interamericana de Prensa (SIP), han conseguido recibir la atención de organizaciones internacionales como Amnistía Internacional, Human Right Watch y Reporteros sin Fronteras¹¹⁰ que, en algunos casos, han realizado continuos llamamientos a la protección de la profesión periodística en estos países.

Por último, es interesante destacar la aparición en 2005 del canal regional Telesur, un proyecto impulsado por el presidente Hugo Chávez con el que se trató de cubrir un importante espacio: la producción de contenidos comunicacionales desde y para América Latina. Hasta entonces, el único canal que emitía para toda la región era CNN en español, y lo hacía desde Miami. Aram Aharonian fue el primer director de Telesur y, siendo muy crítico con el rumbo que después tomó el canal regional, califica su salida al aire como un hecho revolucionario que permitió la visibilización de las personas históricamente excluidas. En la entrevista mantenida, respondía a qué había significado Telesur para el continente y para la integración de sus países:

Primero, demostrar que sí se puede. Esa utopía no se alcanzó, pero se caminó cerca. Hubo un cambio radical de las verdades en América Latina. Ahí comprendimos qué significa lo alternativo. Durante diez años, la única voz, la única imagen televisiva de América Latina la daba CNN en español, nunca hubo una persona negra ni india, parece que no existían, estaban totalmente invisibilizadas, ninguneadas y ocultadas. Y la salida al aire de Telesur como voz alternativa exigió también a CNN cambiar, y tuvo que transmitir la ceremonia indígena de asunción de Evo Morales, y de ahí el golpe de estado de Honduras, dando su *speech*, pero tomando las imágenes de Telesur. Significa un cambio y demostración de que lo alternativo es importante para conocer lo que realmente pasa. Todo aquello que estaba oculto tuvo que salir a la luz. Si Telesur cumplió o no con sus objetivos, es otro problema, pero el solo hecho de su

¹¹⁰ *Informe anual 2016. América*. Disponible en: <http://www.informeannualrsf.es/news/informe-anual-2016-america/>

existencia es el hecho comunicacional más revolucionario de la historia de América Latina. De ahí en adelante, es otra época.

4.2. Venezuela: comunicación y poder popular

La Constitución de la República Bolivariana de Venezuela aprobada en 1999 no reconoció explícitamente el derecho a la comunicación, como sí lo hicieron las constituciones de Ecuador y Bolivia, como preludio de las legislaciones aprobadas posteriormente para la regulación del sector. En el caso de Venezuela, los cambios en el ámbito de la comunicación se llevaron a cabo a través de reformas o de la aprobación de diferentes legislaciones de manera continuada: Ley Orgánica de Telecomunicaciones (2000), Reglamento de Difusión Sonora y Televisión Abierta Comunitarias de Servicio Público (2002), Ley de Responsabilidad Social en Radio y Televisión y Medios Electrónicos (2005), y Ley de Comunicación del Poder Popular (2015). La ley de responsabilidad, conocida como Ley Resorte, fue la ley más controvertida por quienes consideraban que limitaba el ejercicio periodístico y vieron en ella una estrategia para “amordazar” a los medios que en aquel momento se opusieron al gobierno, aunque también incluye elementos como la participación ciudadana y el estímulo de la producción nacional (Ramírez Alvarado, 2006) relacionados con la democratización del contexto mediático.

En relación a la comunicación de los pueblos indígenas, la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas (2005) hace referencia específica a los medios de comunicación social indígena y en su artículo 96 reconoce que

El Estado, conjuntamente con los pueblos y comunidades indígenas y sus organizaciones, tomará las medidas efectivas necesarias para propiciar las transmisiones y publicaciones en idiomas indígenas, por los diferentes medios de comunicación social en las regiones con presencia indígena, y apoyará la creación de medios comunitarios administrados por indígenas, los cuales están exentos del pago de impuestos.

El Reglamento de Difusión Sonora y Televisión Abierta Comunitarias de Servicio Público permitió a las emisoras comunitarias, que hasta el momento habían emitido de manera clandestina, iniciar su salida al aire de manera legal. La aprobación de este reglamento coincidió con el intento de golpe de Estado a Hugo Chávez y la salida al aire de los medios

alternativos y comunitarios que utilizaron sus emisiones para movilizar a la población que pedía el regreso del presidente. Los sucesos ocurridos en abril de 2002 determinaron las políticas en materia de comunicación y la correlación de fuerzas en el escenario mediático venezolano. Desde el Ministerio del Poder Popular para la Comunicación y la Información (MippCI) se apoyó y fortaleció el sector de medios comunitarios y alternativos que, a diferencia de otros contextos regionales, participa activa y políticamente con su apoyo al gobierno. Recordemos que en Venezuela el espectro radioeléctrico no establece ningún reparto porcentual que reserve frecuencias para el sector comunitario, sin embargo, esto no fue impedimento para la puesta en marcha de cientos de medios gestionados por la ciudadanía, en las modalidades de televisión, prensa, radio y medios digitales.

El acceso de las emisoras comunitarias al espectro radioeléctrico se regula en el reglamento aprobado en 2002. El artículo 5 establece los requisitos de acceso a frecuencias comunitarias, que solo pueden ser solicitadas por fundaciones comunitarias que deben demostrar:

- a) capacidad e idoneidad legal del solicitante
- b) carácter de fundación comunitaria
- c) carácter democrático, participativo y plural del proyecto
- d) viabilidad económica y sostenibilidad del proyecto
- e) viabilidad técnica
- f) disponibilidad de espectro radioeléctrico
- g) perfil social del proyecto; y
- h) otros requisitos previstos en la Ley Orgánica de Telecomunicaciones.

Como medio para ofrecer apoyo a estos procesos y al sector de manera general, el MippCI cuenta con una Dirección General de Medios Alternativos y Comunitarios cuyas funciones demuestran la importancia estratégica del fortalecimiento del sector comunitario para el gobierno:

1. Establecer enlaces con los medios de Comunicación Alternativos, Comunitarios y Organizaciones Sociales, con el propósito de impulsar su integración y mantener un registro actualizado de los mismos.

2. Coordinar con los distintos organismos que agrupan a los medios de comunicación, alternativos, comunitarios, así como a las organizaciones sociales; las estrategias y políticas establecidas por el Ministerio de Comunicación e Información para el desarrollo y articulación de actividades conjuntas.
3. Asesorar a los medios de Comunicación Alternativos, Comunitarios y Organizaciones Sociales, para asegurar que su actuación se ajuste al marco jurídico establecido.
4. Impulsar, en coordinación con los organismos del estado correspondientes, las iniciativas de los medios de Comunicación Alternativos, Comunitarios y Organizaciones Sociales dirigidas a estimular el desarrollo de programas sociales.
5. Difundir a los medios de Comunicación Alternativos, Comunitarios y Organizaciones Sociales, las políticas, estrategias y planes establecidos por el Ministerio de Comunicación e Información para promover la gestión del Gobierno.
6. Apoyar a los medios de Comunicación Alternativos, Comunitarios y Organizaciones Sociales, en la búsqueda de convenios académicos, de financiamiento o de cualquier otra índole que esté dirigido a fortalecer su función.
7. Impulsar, con los medios de comunicación Alternativos y Comunitarios, el diseño y ejecución de estrategias con el objetivo de promover la pluralidad, el equilibrio informativo y la participación ciudadana¹¹¹.

El apoyo a los medios de comunicación alternativos y comunitarios se llevó a cabo desde un inicio a través de la contratación de publicidad institucional, una fórmula contemplada en las acciones afirmativas para la promoción y fortalecimiento del sector. Sin embargo, la aspiración de estos medios siempre ha sido avanzar hacia la autosustentabilidad y, de manera estratégica, asegurar su continuidad al margen de las ayudas gubernamentales. En el año 2014, las organizaciones y colectivos de medios comunitarios aprobaron un Plan Nacional de la Comunicación Alternativa y Comunitaria en el que se definieron los retos y desafíos de los siguientes cinco años, que se enmarcaron en cuatro grandes temas: el aspecto formativo, que hace de cada medio una escuela; el fortalecimiento de la producción de contenidos propios; el uso responsable de la comunicación del espectro radioeléctrico, y la autosustentabilidad del medio, tomando como referencia las experiencias autogestionadas de

¹¹¹ <http://minci.gob.ve/medios-comunitarios/nuestra-gestion/>

medios con apoyo del poder popular¹¹². En Venezuela, la proliferación de medios comunitarios y alternativos no puede ser entendida sin las organizaciones sociales territoriales, denominadas *poder popular*, y cuyo crecimiento y articulación ha discurrido de manera paralela a los medios comunitarios. La vinculación entre comunicación comunitaria y poder popular sostiene y explica el tipo de comunicación que se realiza desde este sector, claramente funcional a la defensa y profundización del proceso que inició en el país en 1998, con la victoria del presidente Chávez. Carlos Lugo, coordinador de la emisora Negro Primero¹¹³ define el papel del medio comunitario de la siguiente manera:

Todo medio comunitario está enmarcado en la lucha de clases y el desarrollo de un poder que no es el poder fáctico, es el poder real que se construye desde abajo, que es un proceso de emancipación, de reacción permanente, de cambiar lo que tiene que ser cambiado¹¹⁴.

La emisora Negro Primero es un referente en el modelo de autogestión, ya que se ubica en la sede de una comuna, Simón Rodríguez, y se mantiene con las contribuciones aportadas desde los proyectos socioproductivos de la comuna. En correspondencia, la emisora ha tenido un papel clave en la articulación y crecimiento de la comuna: la señal de la radio llega a dieciséis consejos comunales y treinta comunas de Caracas, convirtiéndose en un elemento para la coordinación y funcionamiento de este tipo de organización territorial.

La articulación y organicidad del movimiento de comunicación comunitaria en Venezuela se refleja en las diversas redes de trabajo. Se calcula que en el país existen unos 1175 medios alternativos entre radios, televisoras, medios impresos y digitales, que participan en 37 redes regionales y ocho organizaciones nacionales. Entre ellas, la Asociación Nacional de Medios Comunitarios, Libre y Alternativos (ANMCLA), una de las redes pioneras. Precisamente, la coordinación del sector permitió la presentación de un proyecto de ley bajo la figura del pueblo legislador con el objetivo de impulsar la comunicación desde el sector popular. La Ley de Comunicación del Poder Popular fue aprobada en Asamblea Nacional en diciembre de 2015, estableciendo entre sus objetivos:

¹¹² Tornay Márquez, M.C. (abril de 2014). La comunicación en Venezuela, en manos del poder popular. *Pueblos – Revista de Información y Debate*, n° 61, pp. 51-53.

¹¹³ Barrio Sarria, Caracas.

¹¹⁴ Entrevista realizada para la ponencia “Haciendo posible la comunicación: experiencias comunitarias sostenibles y autogestionadas en Venezuela, Ecuador y España”, presentada en el Foro Latinoamericano y Caribeño de Comunicación Popular y Comunitaria II Congreso Internacional sobre Comunicología del Sur Ciespal, Quito, 28, 29 y 30 de junio de 2016.

Impulsar, desarrollar, fortalecer y consolidar la comunicación popular, normando la organización, funcionamiento y articulación de las iniciativas comunicacionales de comunidades organizadas y movimientos sociales, con el fin de potenciar una comunicación libre, participativa, protagónica, antihegemónica y emancipadora (art. 1).

4.3. Ley Orgánica de Comunicación de Ecuador

El texto aprobado en la Constitución de Ecuador de 2008 aborda de manera detallada el reconocimiento del derecho a la comunicación y a la información y los derechos y garantías que se derivan de los mismos. Por ejemplo, los artículos 16.3 y 17.1 garantizan el acceso a las frecuencias del espectro radioeléctrico y la transparencia de requisitos para su asignación, en cumplimiento de una de las perspectivas que forman parte del derecho a la comunicación como lo es la garantía del ejercicio del derecho en condiciones de igualdad. Aunque el reconocimiento a nivel constitucional ya obligaba al Estado a garantizar su cumplimiento, desde los movimientos sociales se puso en marcha una campaña para demandar la aprobación de una ley específica para el sector, primero desde el Foro Ecuatoriano de la Comunicación y, más tarde, por parte de la Iniciativa Social Autoconvocada. A juicio de esta plataforma, a pesar del reconocimiento del derecho y la prohibición de monopolios y oligopolios, aún se daba una alta concentración de frecuencias por parte de un pequeño grupo de operadores. La Coordinadora de Radio Popular Educativa del Ecuador (CORAPE) y la Asociación Mundial de Radios Comunitarias de América Latina y el Caribe (AMARC-ALC) publicaron un estudio sobre el espectro radioeléctrico en Ecuador titulado *De la concentración a la democratización del espectro radioeléctrico. Estudio de concesión de frecuencias de radiodifusión y televisión en el Ecuador (2003-2008)* (CORAPE, 2008), en el que determinaron la existencia de un conjunto de irregularidades en el sector:

(...) el presente estudio determina que existen elementos legales y administrativos suficientes para presumir la existencia de un conjunto de irregularidades -tráfico de influencias, violación a la norma (acaparamiento y transferencia de concesiones), omisión e incumplimiento de requisitos e informes técnicos- que han violentado el ordenamiento jurídico vigente respecto a la administración de la concesión de frecuencias de radiodifusión y televisión por parte de los respectivos órganos competentes (Conartel y Suptel) entre el 2003 y el 2008.

Fundamentalmente nueve grupos de poder económico privado y político -que operan una de cada diez (11%) frecuencias de radiodifusión en el país- registraron presuntas irregularidades en la administración de la concesión de frecuencias de radiodifusión por parte de los órganos competentes: Nussbaum, Canessa, Gamboa, Andrade, Moreno, Farah, Montero, Yunda y Almeida. (CORAPE, 2008, p. 93)

La demostración de la existencia de irregularidades en el sector sirvió de argumento para *sugerir* la revisión y reforma de la Ley de Radiodifusión y Televisión para asegurar que dicha norma daba cumplimiento de los derechos humanos a la comunicación y a la información, entre otras demandas. Durante varios años, una plataforma ciudadana con participación de redes de medios e instituciones trabajaron en una propuesta de ley en la que se daba desarrollo a varios artículos de la constitución.

La Ley Orgánica de Comunicación (LOC) se aprobó en Asamblea Nacional el 21 de junio de 2013. Como en otros países, la propuesta de ley provocó un fuerte rechazo por parte del sector de medios privados y de los grupos de oposición. De hecho, la ley fue rechazada varias veces en la Asamblea y no pudo ser aprobada hasta que Alianza País logró la mayoría en la cámara de representación.

Aunque los medios privados calificaron la norma de “Ley Mordaza” por razones que se verán más adelante, la ley incluye numerosos artículos de gran valor para la democratización del sector audiovisual y para la lucha contra la discriminación racial y de género en un país altamente jerarquizado y con elevadas tasas de violencia hacia las mujeres. En primer lugar, en el texto se justifica la aprobación de la ley con el fin de adecuar la legislación para que procure “el ejercicio de los derecho a una comunicación libre, intercultural, incluyente, diversa, participativa, en todos los ámbitos de la interacción social, por cualquier medio y forma, en su propia lengua y con sus propios símbolos”.

Otros artículos de la LOC que se consideran relevantes son aquellos que se dirigen a la participación de la ciudadanía de sectores en situación de desigualdad -democratización de la comunicación- o que se orientan a combatir las situaciones de discriminación y exclusión por parte de los medios. Entre ellos:

Art. 11.- Principio de acción afirmativa.- Las autoridades competentes adoptarán medidas de política pública destinadas a mejorar las condiciones para el acceso y ejercicio de los derechos a la comunicación de grupos humanos que se consideren fundadamente, en situación de

desigualdad real; respecto de la generalidad de las ciudadanas y los ciudadanos. Tales medidas durarán el tiempo que sea necesario para superar dicha desigualdad y su alcance se definirá para cada caso concreto.

Art. 12.- Principio de democratización de la comunicación e información.- Las actuaciones y decisiones de los funcionarios y autoridades públicas con competencias en materia de derechos a la comunicación, propenderán permanente y progresivamente a crear las condiciones materiales, jurídicas y políticas para alcanzar y profundizar la democratización de la propiedad y acceso a los medios de comunicación, a crear medios de comunicación, a generar espacios de participación, al acceso a las frecuencias del espectro radioeléctrico asignadas para los servicios de radio y televisión abierta y por suscripción, las tecnologías y flujos de información.

Art. 13.- Principio de participación.- Las autoridades y funcionarios públicos así como los medios públicos, privados y comunitarios, facilitarán la participación de los ciudadanos y ciudadanas en los procesos de la comunicación.

Art. 14.- Principio de interculturalidad y plurinacionalidad.- El Estado a través de las instituciones, autoridades y funcionarios públicos competentes en materia de derechos a la comunicación promoverán medidas de política pública para garantizar la relación intercultural entre las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades; a fin de que éstas produzcan y difundan contenidos que reflejen su cosmovisión, cultura, tradiciones, conocimientos y saberes en su propia lengua, con la finalidad de establecer y profundizar progresivamente una comunicación intercultural que valore y respete la diversidad que caracteriza al Estado ecuatoriano.

Art. 33.- Derecho a la creación de medios de comunicación social.- Todas las personas, en igualdad de oportunidades y condiciones, tienen derecho a formar medios de comunicación, con las limitaciones constitucionales y legales establecidas para las entidades o grupos financieros y empresariales, sus representantes legales, miembros de su directorio y accionistas. La violación de este derecho se sancionará de acuerdo a la ley.

Art. 34.- Derecho al acceso a frecuencias.- Todas las personas en forma individual y colectiva tienen derecho a acceder, en igualdad de condiciones, al uso de las frecuencias del espectro radioeléctrico, asignadas para los servicios de radio y televisión abierta y por suscripción en los términos que señala la ley.

Art. 36.- Derecho a la comunicación intercultural y plurinacional.- Los pueblos y nacionalidades indígenas, afroecuatorianas y montubias tienen derecho a producir y difundir

en su propia lengua, contenidos que expresen y reflejen su cosmovisión, cultura, tradiciones, conocimientos y saberes.

Art. 62.- Prohibición.- Está prohibida la difusión a través de todo medio de comunicación social de contenidos discriminatorios que tenga por objeto o resultado menoscabar o anular el reconocimiento, goce o ejercicio de los derechos humanos reconocidos en la Constitución y en los instrumentos internacionales. Se prohíbe también la difusión de mensajes a través de los medios de comunicación que constituyan apología de la discriminación e incitación a la realización de prácticas o actos violentos basados en algún tipo de mensaje discriminatorio.

La inclusión de los medios comunitarios en la legislación -a lo largo de la norma se habla de medios públicos, privados y comunitarios- supuso el reconocimiento de una de las demandas históricas de las organizaciones de las emisoras populares que durante décadas emitieron con frecuencia comercial¹¹⁵. La aprobación de la LOC debía suponer un fuerte impulso para el sector comunitario, por un lado, por su reconocimiento legal y, por otro, por el reparto equitativo del espectro radioeléctrico que quedó recogido en el siguiente artículo:

Art. 106.- Distribución equitativa de frecuencias.- Las frecuencias del espectro radioeléctrico destinadas al funcionamiento de estaciones de radio y televisión de señal abierta se distribuirá equitativamente en tres partes, reservando el 33% de estas frecuencias para la operación de medios públicos, el 33% para la operación de medios privados, y 34% para la operación de medios comunitarios. Esta distribución se alcanzará de forma progresiva y principalmente mediante: 1. La asignación de las frecuencias todavía disponibles; 2. La reversión de frecuencias obtenidas ilegalmente, y su posterior redistribución; 3. La reversión de frecuencias por incumplimiento de las normas técnicas, jurídicas para su funcionamiento o fines para los que les fueron concesionadas, y su posterior redistribución; 4. La distribución de frecuencias que regresan al Estado conforme a lo dispuesto por la ley; y, 5. La distribución equitativa de frecuencias y señales que permitirá la digitalización de los sistemas de transmisión de radio y televisión. En todos estos casos, la distribución de frecuencias priorizará al sector comunitario hasta lograr la distribución equitativa que establece este artículo.

Los puntos de la ley que hasta aquí se han referenciado habían sido propuestos o consensuados con la plataforma de organizaciones por la democratización de la comunicación. Sin embargo, desde estos medios se critica que algunos de los puntos

¹¹⁵ La Ley de Radiodifusión y Televisión de 1975 reconocía la figura de “estaciones de servicio público (que son) las destinadas al servicio de la comunidad, sin fines utilitarios” (art. 8). Las severas limitaciones respecto a cobertura y emisión de publicidad provocaron que los comunitarios prefirieran emitir bajo licencia comercial.

incluidos en la propuesta de ley que finalmente fue aprobada, no habían sido acordados ni nada sabían de ellos. Tan es así, que Ignacio López Vigil, miembro de Radialistas Apasionados y Apasionadas, califica esas incorporaciones de última hora como de “contrabando”¹¹⁶. Vigil habla de hasta cuarenta puntos que no habían discutidos, pero aquí se referencian aquellos que considerados como más importantes, entre otros motivos, por su impacto para el sector comunitario y la democratización de la comunicación. En primer lugar, la ley incorpora una serie de requisitos para la solicitud -no el acceso, solo la solicitud- que no fueron discutidos, que son complejos y costosos y que, además, establecen los mismos requisitos para medios privados y comunitarios, aun partiendo estos últimos de una clara posición de desventaja. En el artículo 110 de la LOC se establece la adjudicación de frecuencias mediante “concurso público abierto y transparente” y la obligación del solicitante a presentar:

1. El proyecto comunicacional, con determinación del nombre de medio, tipo de medio, objetivos, lugar de instalación, cobertura, propuesta de programación e impacto social que proyecta generar;
2. El plan de gestión y sostenibilidad; y,
3. El estudio técnico.

En la práctica, esta documentación es costosa y compleja, fundamentalmente respecto a los puntos 2 y 3: el plan de gestión solicitado debe presentar una planificación de hasta quince años de actividad, un periodo demasiado ambicioso para organizaciones que se mantienen de manera mayoritaria a partir de colaboraciones voluntarias, mientras que el estudio técnico se refiere a un informe en el que se garantice la no interferencia de frecuencias y que, según fuentes del Cordicom, tiene un costo de 2.500 dólares. Esto significa que las personas jurídicas que deseen solicitar una licencia ya deben sufragar esa cantidad para poder acceder al concurso, sin que su asignación quede garantizada. La ley designa a la Agencia de Regulación y Control de Telecomunicaciones (Arcotel) como la autoridad competente para la convocatoria de concursos de frecuencias y para evaluar y puntuar las solicitudes mejor presentadas. Las cinco solicitudes que obtengan mejor puntuación son remitidas al Consejo de Regulación y Desarrollo de la Información y Comunicación (CORDICOM), quien estudia y evalúa los proyectos comunicacionales. La propuesta con el plan de comunicación que

¹¹⁶ En entrevista realizada en mayo de 2015.

mejor se ajusta a los criterios del consejo recibe de Arcotel el título habitante para la explotación de la frecuencia por 15 años (Ibíd.).

Otro de los artículos que ha sido objeto de críticas es el de la obligación de la profesionalización para el desempeño de actividades periodísticas recogida en el artículo 42 de la LOC, en que se establece que

Las actividades periodísticas de carácter permanente realizadas en los medios de comunicación, en cualquier nivel o cargo, deberán ser desempeñadas por profesionales en periodismo o comunicación, con excepción de las personas que tienen espacios de opinión, y profesionales o expertos de otras ramas que mantienen programas o columnas especializadas. Las personas que realicen programas o actividades periodísticas en las lenguas de las nacionalidades y pueblos indígenas, no están sujetas a las obligaciones establecidas en el párrafo anterior.

Como se defiende en el siguiente epígrafe, la solicitud de profesionalización de un título, incluso para los medios comunitarios, vulnera el derecho a comunicar de las poblaciones que tienen escasas posibilidades de acceder a la educación superior, como es el caso de las mujeres afrodescendientes e indígenas, más aún, aquellas que pertenecen a territorios rurales. Además de discriminatorio, puede ser considerado como anticonstitucional, ya está estableciendo una condición -la de poseer un título- para el ejercicio de un derecho reconocido en la Constitución:

Artículo 16.- Todas las personas, en forma individual o colectiva, tienen derecho a:

La creación de medios de comunicación social, y al acceso en igualdad de condiciones al uso de las frecuencias del espectro radioeléctrico para la gestión de estaciones de radio y televisión públicas, privadas y comunitarias, y a bandas libres para la explotación de redes inalámbricas.

Finalmente, otro de los aspectos legales que afectan a las dinámicas del sector, no proviene de la LOC pero sí de la regulación en materia laboral que obliga a la afiliación de todas las personas que desarrollan una actividad de manera regular. La contratación de las personas que trabajan en los medios no es rechazada, pero sí se oponen a que esta exigencia también aplique sobre quienes colaboran de manera voluntaria o lo hacen como una afición. Bélgica Chela, responsable de Escuelas Radiofónicas Populares de Ecuador (ERPE) considera que la exigencia de afiliación y de un título profesional rompe con los sentidos comunitarios de estas emisoras, pero, adicionalmente, plantea las dificultades que encuentra

en su emisora para la contratación de personas con titulación que anteponen otras opciones laborales¹¹⁷.

Antes de ser aprobada, esta ley ya había provocado el rechazo y la oposición entre los medios privados, que acusaban al gobierno de querer censurar a los medios y coartar la libertad de expresión. Es por ello que los medios comerciales comenzaron a referirse a la LOC como la “Ley Mordaza”. Con todo, la disputa entre medios privados y gobierno respecto a la comunicación ya se había caldeado un par de años antes, con la aprobación en referéndum -junto a otros temas objeto de consulta- de un texto de adición al artículo 312 de la sección Sistema económico y política económica de la Constitución, que finalmente quedó redactado de la siguiente manera:

Las instituciones del sistema financiero privado, así como las empresas privadas de comunicación de carácter nacional, sus directores y principales accionistas, no podrán ser titulares, directa ni indirectamente, de acciones y participaciones, en empresas ajenas a la actividad financiera o comunicacional, según el caso. Los respectivos organismos de control serán los encargados de regular esta disposición, de conformidad con el marco constitucional y normativo vigente.

Para entender la trascendencia del artículo hay que remitirse a la crisis financiera que tuvo lugar en Ecuador en 1999 y que inició con un “feriado bancario” y el congelamiento de depósitos. La crisis provocó la mayor oleada de migración de la historia del país que se sigue relacionando con la actuación del sistema financiero y la banca privada en aquellos días.

Los medios comerciales también se opusieron a otros artículos, como la declaración de la comunicación como “servicio público”, analizada en el anterior epígrafe; o el artículo referido al “linchamiento mediático”, artículo 26, por el que se prohíbe la prohibición de difusión de información “con el propósito de desprestigiar a una persona natural o jurídica o reducir su credibilidad pública”. La LOC dedica una sección a “Derechos de los comunicadores” en la que se protege la actividad de los profesionales y se prohíbe la censura,

¹¹⁷ Corroborando el testimonio de Bélgica Chela, como profesora de la Escuela de Comunicación Social de la Universidad Nacional de Chimborazo pude comprobar que la preferencia laboral de la mayor parte del alumnado se dirige a las relaciones públicas y a la comunicación organizacional. Consideramos que aquí entran en juego factores como la motivación de acceder a un entorno laboral de prestigio o las posibilidades de promoción social que en el contexto de esa provincia da un título universitario. Es un hecho que las expectativas del alumnado están lejos de conducirles a una emisora comunitaria asociada a la población indígena rural.

pero, a pesar de que ésta y otras leyes contribuyeron a reducir la precariedad de la profesión, el gremio de trabajadores de medios se unió al rechazo de la patronal a la norma.

La ley incluyó la creación del Consejo de Regulación y Desarrollo de la Información y Comunicación (Cordicom) y de la Superintendencia de la Información y Comunicación (Supercom), dos órganos de los que nunca se había hablado en las discusiones de la plataforma de medios comunitarios, y en los que los medios privados vieron órganos de control y censura. Aunque no ignoramos las críticas realizadas desde estos sectores, es pertinente señalar que la Supercom es un órgano de resolución de conflictos al que pueden recurrir aquellas personas o colectivos que se sientan ofendidos o vulnerados por la emisión de contenidos discriminatorios. Asociaciones por el respeto de diversidad sexual¹¹⁸ y organizaciones de afrodescendientes han hecho uso del derecho reconocido en la ley y han denunciado aquellos contenidos abiertamente sexistas o racistas que normalizan la discriminación en la sociedad.

Como se ha visto, la aprobación de LOC permitió crear algunas de las condiciones necesarias para la construcción de un escenario mediático más justo y equitativo, con la participación de los actores comunitarios y la prohibición de aquellos contenidos discriminatorios emitidos de manera habitual. Sin embargo, algunos errores e inconsistencias en su aplicación (Reyes, 2016) han impedido la participación ciudadana y la percepción social de la ley es que esta ha servido para el control de los medios privados, pero no para el impulso de un sector comunitario que está lejos de componer el 34 por ciento reservado por el espectro radioeléctrico. Efectivamente, cuatro años después de la entrada en vigor de la LOC, el sector privado-comercial continúa acaparando la mayor parte del espectro con un 81,03% de las frecuencias; seguido de lejos por los sectores público (17,18%) y comunitario (1,80%)¹¹⁹.

En la descripción del contexto mediático ecuatoriano se debe hacer referencia a las radios comunitarias otorgadas por el estado a las 14 nacionalidades indígenas, de manera previa a la aprobación de la LOC, pero en base a los derechos de los pueblos y nacionalidades

¹¹⁸ La asociación TILGB Silueta X denunció contenidos discriminatorios por orientación sexual emitidos en el programa Pareja Feliz del canal Teleamazonas. El medio tuvo que pedir disculpas públicas y decidió la suspensión del programa. En su perfil de cuenta en Twitter, Pareja Feliz se definía como un “programa censurado multado y observado por la Secom, Cordicom, Supercom y por el pocotón de acomplejados sufridores inseguros sensibles y perturbados”.

¹¹⁹ “Medios Comunitarios Ya. Ruta para la creación de medios comunitarios en Ecuador”, Friedrich-Ebert-Stiftung (FES-ILDIS) Ecuador- El Churo Comunicación (2016).

indígenas reconocidos constitucionalmente. Sobre este proceso también han existido diferentes percepciones -una de las nacionalidades devolvió la emisora-, entre otros aspectos, porque el Estado aún no ha otorgado la concesión definitiva. Se trata de un proceso de construcción a largo plazo, en el que hay que atender a la importancia de los mecanismos de viabilidad del proyectos, generalmente vinculados a la capacidad organizativa de la comunidad, y la necesidad de que la radio comunitaria se mantenga como tal y adopte esquemas de radios comerciales (Barragán y Garzón, 2016; Barragán y Garzón, 2015; Barragán y Abellán, 2016).

4.4. La asignación de frecuencias comunitarias desde una perspectiva de género interseccional

El reconocimiento del sector comunitario y la reserva de frecuencias del espectro radioeléctrico para la participación ciudadana han supuesto una oportunidad histórica para las poblaciones excluidas de los mass medias ejerzan su derecho a comunicar. Sin embargo, el análisis de las experiencias comunicativas populares nos lleva a concluir que las poblaciones que han sufrido mayor invisibilización en los medios -la violencia de la representación a la que hacíamos referencia en capítulos anteriores- no están haciendo uso de un derecho que es condición necesaria para el ejercicio de otros derechos. El reconocimiento del derecho a comunicar ha sido una conquista de los movimientos sociales, pero una vez que se consolida como principio constitucional, es necesario examinar de qué modo y quién disfruta de estos derechos. Siguiendo al académico salvadoreño Carlos Ayala,

(...) no basta con defender los principios abstractos, no basta con hacer apología de los derechos en sí. Es necesario examinar el ámbito de las circunstancias concretas para verificar si éstas ofrecen o no condiciones reales para la práctica colectiva de los derechos (por ejemplo la libre expresión y la libre comunicación). Esto implica determinar quién o quiénes pueden exponer o difundir, de derecho, su pensamiento; qué tipo de pensamiento es el que tiene posibilidades de llevarse a la práctica, sin restricciones u obstáculos; a qué intereses responde ese pensamiento cuya circulación se permite y se favorece (Ayala, 1995, p. 198).

Las dificultades encontradas en esta investigación para localizar experiencias comunicativas gestionadas por mujeres y, más aún, por mujeres afrodescendientes y por mujeres indígenas, hace pensar que, al igual que en otros contextos, la ley es necesaria pero

no suficiente. Si existe una ley que garantiza y reserva el espacio radioeléctrico a los sectores populares, como en Ecuador, ¿qué impide a estas poblaciones ejercer el derecho a comunicar? En el caso de Venezuela, sí se pudo encontrar experiencias de mujeres comunicadoras, como la que se presenta en esta investigación, pero que suponen una proporción muy reducida en un sector en el que participan cientos de medios populares y alternativos. Con estos antecedentes, se considera oportuno tratar de explorar de manera sucinta cuáles son las dificultades que pueden encontrar las mujeres afrodescendientes e indígenas para el ejercicio de su derecho a comunicar que, en definitiva, lo que está evidenciando es la negación de otros múltiples derechos.

Diversos organismos internacionales informan de la reducción de la brecha social y la mejora en diferentes indicadores de desarrollo en América Latina, incluidos el cumplimiento de metas fijadas en algunos de los Objetivos de Desarrollo del Milenio¹²⁰. Sin embargo, los indicadores siempre reflejan peores datos para las mujeres (Bonometti & Ruiz, 2009), y más aún, para las mujeres indígenas (Pacari & Vega, 2008) y afrodescendientes, que de manera general, para todo el continente, presentan los niveles más altos de discriminación y exclusión social. En toda la región y para el ámbito educativo, las jóvenes afrodescendientes e indígenas presentan menor acceso y permanencia en el sistema de educación formal, con perjuicio en el acceso al empleo y la superación de la pobreza. La maternidad temprana, la excesiva carga de trabajo doméstico o el temor por sufrir agresiones, son algunos de los factores que obstaculizan su acceso y permanencia en la educación¹²¹.

En el ámbito económico, el 30% de las mujeres en las áreas urbanas y el 44% en las áreas rurales de la región no cuentan con ingresos propios. En el continente, más de un tercio de las mujeres mayores de 15 años tienen por dedicación principal una actividad no remunerada¹²² relacionada con el ámbito de los cuidados domésticos –no valorado social ni económicamente–, que las deja en una situación de alta vulnerabilidad y dependencia. El acceso al empleo supone otra de las fuentes de desigualdad: las mujeres indígenas y afrodescendientes presentan mayores dificultades de inserción laboral que sus pares masculinos. Para ellas, la tasa de desempleo fue en promedio un 85% superior que para su

¹²⁰ Naciones Unidas (2013) *Cumpliendo las metas del milenio*, 2012. Caracas: Naciones Unidas.

¹²¹ Acceso a la educación de las mujeres indígenas, campesinas, afrodescendientes y de sectores rurales. Hacia la igualdad y no discriminación. Comité de América Latina y el Caribe para la Defensa de los Derechos de la Mujer – CLADEM.

¹²² Trabajo decente e igualdad de género. Políticas para mejorar el acceso y la calidad del empleo de las mujeres en América Latina y el Caribe. CEPAL, FAO, ONU Mujeres, PNUD, OIT. Santiago, 2013.

contraparte masculina, frente a una media del 60% de las mujeres no indígenas ni afrodescendientes¹²³ en relación a la tasa registrada por los hombres.

La Encuesta Nacional de Relaciones Familiares y Violencia de Género contra las Mujeres¹²⁴ revela que, de media, 6 de cada 10 mujeres en el Ecuador han vivido algún tipo de violencia género. Las mujeres indígenas, afrodescendientes y montubias son las que presentan los mayores porcentajes de violencia con un 67,8; 66,7; y 62,9 por ciento, respectivamente.

Estos datos demuestran que las mujeres, de manera general, pero más aún, las mujeres afrodescendientes e indígenas, parten de una posición de desventaja en el disfrute de sus derechos frente a poblaciones que presentan mayores accesos a la educación y al empleo y que se localizan en territorios urbanos.

De las entrevistas realizadas a mujeres comunicadoras durante esta investigación, se pudieron identificar algunos de los obstáculos que encuentran las mujeres para participar en actividades públicas. Las dificultades para desplazarse es uno de los principales escollos para las mujeres de zonas rurales. La falta de transporte a determinadas horas, la inseguridad, la obligación de atender responsabilidades que impiden ausentarse de la casa por mucho tiempo o no disponer del dinero para las movilizaciones obstaculizan la participación de las mujeres en actividades públicas.

No hemos podido tomar cursos de locución porque no tenemos la plata y hay que desplazarse. Sí nos gustaría porque nuestro anhelo es dar cada día más a la radio, mientras más nos preparemos más podremos dar. (I.H.), emisora Avanzadoras de Yoco, Venezuela.

A mí en particular la radio sí me llamaba la atención y me gustaba. Pero por las cuestiones del dinero, tenía que tener un padrino... se veía lejísimo de nuestro alcance. Incluso cuando se habló de la radio, yo participé pero lo vi únicamente como un sueño pero que no se iba a lograr. Si te soy sincera, fue así. (N.C.), emisora Avanzadoras de Yoco, Venezuela.

La idea de la radio se nos hacía difícil, éramos nada más quince mujeres en ese momento. Se nos hacía difícil llevar la información a los sectores más alejados de la comunidad y la radio comunitaria era una solución. ¿Pero con qué reales lo iba a conseguir? (...) Pasamos un año pasando necesidad hasta que conseguimos reunir dinero

¹²³ *Ibíd.*

¹²⁴ Encuesta Nacional de Relaciones Familiares y Violencia de Género contra las Mujeres, INEC.

para darla de alta. Todo ha sido poco a poco. Juana Gómez, directora emisora Avanzadoras de Yoco, Venezuela.

La distancia que está entre el medio y la comunidad dificulta la participación. Es un punto histórico y fuerte en estos últimos tiempos. Si queremos tener participando a una mujer, aquí en la radio, hay que hacer el esfuerzo de ir a grabar. O a lo mucho, las compañeras vienen en el día, e igual cuando vienen, tenemos que hacer el programa para grabar en el día y ubicarlo en el espacio. Otras personas que vienen y hablar, que generalmente son varones, pero necesitamos tener mujeres. No vienen porque no hay transporte cuando salen de la radio. Mínimo hay 35 minutos de distancia en autobús. De pronto vienen a Riobamba, ¿y para regresar? Pero si lo hubiera, para las mujeres significa la inseguridad por regresar solas, y en la casa quién queda... Es más fácil ir nosotros a grabar y tener el testimonio. Bélgica Chela, coordinadora del área de comunicación de ERPE, Riobamba, provincia Chimborazo, Ecuador.

Por otro lado, la exigencia de profesionalización que exige la Ley Orgánica de Comunicación de Ecuador, también para el ejercicio de la comunicación comunitaria de manera permanente, se puede identificar como una discriminación indirecta para aquellas poblaciones con tasas muy bajas de acceso a la educación superior. La profesionalización exigida por la LOC implica la superación de las pruebas nacionales y, en su caso, el acceso a uno de los 25 centros de educación del país con carreras afines a la comunicación y avalados por la Secretaría Nacional de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación (Senecyt). Pero la unificación de los criterios en las pruebas de acceso a la educación superior perjudica a las personas que proceden de las escuelas rurales:

Los pueblos indígenas, que por ese proceso que estuvieron excluidos no pudieron acceder a la universidad y menos con esos exámenes que tienen que sacar ciertos puntajes, exámenes en español, exámenes estandarizados para colegios de súper nivel, no para las posibilidades de escuelas rurales. Bélgica Chela.

Las dificultades para disponer de ingresos estables y de tiempo libre obstaculizan la participación de las mujeres en actividades comunitarias, más aún cuando estas no son remuneradas. La participación en el medio comunitario se facilita cuando éste se convierte en un medio para la obtención de ingresos, pero no siempre es posible.

Los marcos de legales de Venezuela y Ecuador coinciden en la solicitud de constitución de personarías jurídicas sin fines de lucro para la solicitud de frecuencias comunitarias. En Venezuela, el fortalecimiento de las organizaciones sociales, también aquellas de medios

comunitarios y alternativos, facilita el requisito, mientras que en el caso ecuatoriano, la necesidad de una organización social que solicite el proyecto podría convertirse en un nuevo obstáculo o provocar la dilatación del proceso de solicitud de licencias. En las zonas rurales de la provincia de Chimborazo se trabaja para la creación de proyectos productivos que garanticen la autogestión de las poblaciones, pero no se contempla la estrategia comunicacional para el fortalecimiento de sus organizaciones.

El análisis de los requisitos para la solicitud de frecuencias comunitarias desde una perspectiva interseccional revela que las mujeres afrodescendientes e indígenas encuentran mayores obstáculos para el ejercicio del derecho a comunicar (Tornay, 2015). En Ecuador, el reglamento para la solicitud de frecuencias establece los mismos criterios para medios comerciales y comunitarios, aunque no cuenten con las mismas facilidades. Por otro lado, las exigencias de profesionalización para personas con tasas muy bajas de titulación superior y de un informe técnico costoso desalientan la solicitud de frecuencias por parte de sectores comunitarios, sobre todo, de las zonas rurales menos conectadas.

En el caso de la legislación venezolana, se observa que también las mujeres afrodescendientes e indígenas deben superar mayores obstáculos para acceder a su derecho a comunicar que el resto de la población.

Un escollo fundamental para el acceso a las frecuencias es la pertenencia a municipios o comunidades alejados de la capital de país y la inversión necesaria para cubrir los desplazamientos, un obstáculo que podría resolverse con la descentralización de funciones y la visita de los responsables a los territorios. La falta de recursos económicos, la sobrededicación a las tareas del cuidado y la necesidad de reforzar el apoyo y las capacitaciones son algunos de los obstáculos que encuentran estas mujeres para el ejercicio de su derecho a comunicar.

4.5. Retos y desafíos para la autogestión de lo comunitario

Los medios comunitarios, alternativos y populares han tenido una larga tradición en el continente latinoamericano, pero la fortaleza del movimiento no ha impedido que las experiencias comunicativas comunitarias continúen presentando dificultades en relación a su mantenimiento, perdurabilidad y sostenibilidad continuada a un largo plazo. El comunicador boliviano Alfonso Gumucio-Dagron negaba la existencia de fórmulas mágicas para la

sostenibilidad de estos medios y, más bien, observaba la necesidad de encontrar un equilibrio entre las sostenibilidades económica, social e institucional (2004), siendo lo económico uno más de los varios factores determinantes que permiten la continuidad de estos procesos. En relación a la sostenibilidad social, el autor se refiere a la

participación de los actores sociales, con el respaldo de la audiencia desde el punto de vista de su cantidad pero también de la calidad de su compromiso, y con la apropiación del proceso comunicacional. Sin la participación de la comunidad y de la audiencia, la experiencia de comunicación se convierte en una isla en medio del universo humano en el que opera. La programación de la radio no puede sino reflejar las necesidades de ese universo humano y apoyar el proyecto político comunitario (p. 8).

Aunque pueda tratarse de una obviedad, no todas las experiencias *comunitarias* logran una conexión con el entorno, lo que implica que, en caso de dificultades, las comunidad no entienda el proyecto comunicacional como algo propio y necesario. En relación a la sostenibilidad institucional, Gumucio-Dagron la define como el marco que facilita los procesos participativos. Recordemos que no fue hasta la aprobación de leyes o reformas en el sector audiovisual cuando se reconoció legamente a los medios comunitarios en muchos países. Sin el reconocimiento legal, estaban expuestos al cierre, persecución, incautación de equipos y criminalización. Para el comunicador boliviano, la sostenibilidad institucional

tiene que ver con el marco legal, las regulaciones y políticas de Estado existentes, es decir, con el ambiente propicio para que una experiencia pueda desarrollarse sin censura y sin presiones externas. Por otra parte, tiene que ver con los procedimientos y relaciones humanas y laborales en el interior de la experiencia, es decir, la democracia interna, los mecanismos de decisión y la transparencia de la gestión (Ibíd.)

El reconocimiento legal de estos medios protege su emisión y permite el acceso a fuentes de financiamiento que difícilmente podrían obtenerse desde la alegalidad. Con todo, la sostenibilidad económica continúa siendo uno de los grandes retos para estos medios que generalmente encuentran limitaciones para la obtención de ingresos a través de pautas publicitarias, como es el caso de las emisoras comerciales. En algunas legislaciones, la contratación de publicidad por parte del medio comunitario está condicionada o limitada. Adicionalmente, la baja potencia de los transmisores impide llegar a grandes audiencias, perdiendo atractivo para los comerciantes.

El apoyo a las emisoras comunitarias por parte del Estado se suele canalizar a través de contratación de publicidad. La legislación ecuatoriana obliga a que el 10 por ciento del gasto en publicidad realizada por el Estado se destine a contratación de pautas comerciales en medios comunitarios, pero no se trata de una vía de financiación que permita la sostenibilidad completa del medio. En otros casos, el apoyo al sector comunitario se ha realizado a través de la asignación de sueldos, a uno o dos miembros de la emisora, aunque esta fórmula no está exenta de críticas y, en ocasiones, puede generar conflictos en la comunidad. En Venezuela, el apoyo del Estado al sector comunitario se realizó a través de la emisión de publicidad del gobierno.

Aunque vías de apoyo como estas son necesarias -recordemos que durante décadas el Estado solo contrató publicidad con medios privados-, la búsqueda de fórmulas de financiamiento alternativas es uno de los retos del sector. En Venezuela, los medios alternativos y comunitarios tratan de encontrar estrategias de sostenibilidad que aseguren su continuidad sin depender de los ingresos gubernamentales. En el país existen varias experiencias que lo han conseguido, como la televisora comunitaria Lara TV, en Barquisimeto, y las emisoras Radio Negro Primero¹²⁵ y Radio Arsenal, en Caracas, que garantizan su sostenibilidad a través de los proyectos socio-productivos que funcionan en las comunas donde se ubica el medio.

Las experiencias comunitarias que consiguen alcanzar una sostenibilidad en el tiempo comparten varios elementos que podemos considerar como claves para la perdurabilidad del medio comunitario: en primer lugar, la existencia de una organización sólida con capacidad de mantener en el tiempo un proyecto al margen de los altibajos de la participación de sus miembros; en segundo lugar, la relación y conexión con una comunidad que le dé valor y sentido al medio y participe en su sostenibilidad; en tercer lugar, la existencia de proyectos socioproductivos que permitan el apoyo financiero y la autonomía, fundamentalmente, para que las condiciones adversas que se puedan dar en el plano institucional no condicionen la pervivencia de la emisora; y en cuarto, la creación de organizaciones y estructuras que posibiliten el trabajo en red y el intercambio de contenidos.

¹²⁵ Para Carlos Lugo, coordinador de la emisora Negro Primero, la radio es “un proyecto que pasa por cuatro elementos indispensables: la vida colectiva comunal-social, la producción, la defensa integral y la comunicación”. Tornay Márquez, M.C. (abril de 2014). La comunicación en Venezuela, en manos del poder popular. *Revista Pueblos*, n° 61, pp. 51-53.

5. Apropiaciones comunicativas y tecnológicas para la transformación social

América Latina es una de las regiones del mundo con mayor presencia y dinamismo de medios comunitarios. No en vano, en ella coincidieron diferentes movimientos sociales que se apoyaron en la comunicación para articular y dar visibilidad a sus luchas, junto a una corriente de pensamiento encabezada por Luis Ramiro Beltrán que defendió una comunicología de la liberación, inspirada en la liberación de los oprimidos enunciada por el pedagogo Paulo Freire.

Las experiencias comunicativas a las que nos referimos son conocidas con diferentes nombres, como señala Manuel Chaparro: “radio asociativa, comunitaria, libre, popular, alternativa, participativa, ciudadana, cultural, insurgente, educativa, “trucha”, municipal, indigenista, comunal, rural...”, pero que, en todo caso, “representa un modelo claramente diferenciador frente a los modelos clásicos dominantes del sector público tradicional y privado comercial” (Chaparro, 2005). De hecho, la no pertenencia a esos dos modelos hace que también se hable de un “tercer sector” que, en el caso de las nuevas legislaciones en materia comunicativa de América Latina, se refieren a aquellas emisoras que emiten sin fines de lucro.

Aunque Downing (2010) lleva a cabo una revisión crítica de la mayor parte de los conceptos señalados para proponer el término “nanomedios de comunicación”¹²⁶, las experiencias comunicativas que forman parte de esta investigación conducen a inclinarnos por las nociones de “comunitarios” y “participativos” por sus implicaciones en relación a la construcción de sentidos, toma de decisiones de manera colectiva y de alternativa a un tipo de comunicación hegemónica unidireccional y comercial. Coincidiendo con José Ignacio López Vigil, se trata de emisoras que no buscan el lucro, sino ofrecer un servicio a la sociedad civil: “un servicio, por supuesto, altamente político: se trata de influir en la opinión pública, de crear consensos, de ampliar democracia. En definitiva -y por ello, el nombre- de construir comunidad” (López Vigil, 1995, p. 54). Para Rennie, los medios comunitarios se convierten en plataformas de comunicación de la sociedad civil (2006), una sociedad civil, añadimos, en

¹²⁶ John Downing propone el término “nanomedios de comunicación” para referirse a esos medios de escala pequeña que funcionan con muy bajos presupuestos, y en los que incluye múltiples formas de expresión, desde música popular hasta graffiti e Internet (Downing, 2010, p. 2).

la que participan poblaciones que son excluidas en los medios convencionales. Howley también sugiere el concepto comunitario, cuya creciente popularidad demuestra la insatisfacción con la industria mediática y su carácter comercial, lo que permite afirmar que “los medios comunitarios representan una respuesta dinámica a las fuerzas de la globalización” (Howley, 2005, p. 33).

Víctor Marí Sáez observa en estas experiencias comunicativas la aplicación en términos prácticos y teóricos de la Comunicación Participativa para el Desarrollo. Se trata de experiencias en las que sectores marginados de la sociedad realizan una *apropiación* de las herramientas comunicativas, lo que no significa que el término *medios comunitarios* se reduzca al sentido instrumental y tecnológico del medio, sino que se trata de una apropiación que “implica recuperar el protagonismo de la ciudadanía en el proceso comunicativo, incluyendo la elaboración de contenidos y la gestión del propio medio de comunicación” (2010, p. 195). Marí toma en cuenta el proceso de “apropiación tecnológica y capital informacional” para profundizar en la idea de *apropiación* con la que se apunta a

la capacidad de hacer propio y de incorporar aquello que no se tiene (la tecnología) a partir de lo que ya se sabe y se tiene (cosmovisiones, imaginarios, lógicas de funcionamiento y organización). Los movimientos sociales se apropian de la Red a partir de sus objetivos de resistencia y transformación del proceso de globalización capitalista. Su proyecto alternativo de sociedad marca, de alguna manera, los usos que hacen de las herramientas comunicativas (p. 211).

En un sentido similar, Alfonso Gumucio distingue la participación del acceso, en tanto que tomar un micrófono no implica *apropiarse* de un proceso de comunicación, que es la clave para que la comunicación redunde en un cambio social. Para el comunicador boliviano,

La apropiación del proceso de comunicación es fundamental en la comunicación para el cambio social, donde la gente realmente les pierde miedo a las tecnologías, se apropia de ellas y organiza a su manera su discurso, sus historias, sus narrativas (Pérez *et. al.* p. 282).

Desde mitad del siglo XX, la prevalencia de una comunicación mercantilizada alejada de la agenda y del punto de vista de la ciudadanía (Miralles, 2004, p. 12) se resolvió a través de la apropiación tecnológica y comunicativa por parte de poblaciones excluidas. Siguiendo a Martín-Barbero, las clases y grupos dominados toman la palabra en experiencias donde “la comunicación ha estado ligada más a la liberación del habla, de la actividad y la creatividad

popular que a la potencia o el tipo de medios utilizados” (Martín-Barbero, 1981). El proyecto comunicacional como parte de un proceso de cambio o transformación social es el elemento fundamental que va a caracterizar a estos medios. El comunicador Mario Kaplún sostenía en el contexto de principios de la década de los ochenta que el movimiento popular “no «hace comunicación» por la comunicación misma. La practica en el marco de un proceso transformador en el cual el componente comunicacional se entaba y fusiona con el pedagógico y con el organizativo” (Kaplún, 1983, pp. 41-42). Kaplún defendió en su obra la idea de la comunicación transformadora frente a la comunicación bancaria, es decir, aquel tipo de comunicación unidireccional y vertical donde el emisor, a la vez que “domina”, se convierte en “el dueño, el protagonista de la comunicación” (2002, p. 23). Por ello, la comunicación transformadora debe ser a su vez participativa -comunitaria-, de modo que

todos los hombres y todos los sectores y grupos sociales puedan participar en ella siendo - según una expresión ya consagrada por amplio consenso alternadamente emisores y receptores y, para usar el feliz neologismo de Cloutier, ejercer su derecho y desarrollar su facultad de ser emírecs¹²⁷ (*Op. cit.*).

El diálogo, la participación y la apropiación comunicativa en el marco de procesos de resistencia o transformación de los procesos económicos, sociales, culturales y comunicacionales hegemónicos (Kejval, 2008, p. 12) permiten la articulación entre comunicación y ciudadanía para posibilitar lo que María Cristina Mata define como una “ciudadanía comunicativa”, aquella que, a través del ejercicio del derecho a la comunicación, supone

el reconocimiento de la capacidad de ser sujeto de derecho y demanda en el terreno de la comunicación pública, y el ejercicio de ese derecho. (...) la ciudadanía comunicativa se entrelaza con las referencias identitarias y los reclamos más generales de igualdad ya no sólo en relación al Estado sino en relación con la acción del mercado y todo tipo de dispositivos que promueven la desigualdad (Mata, 2006, p. 13).

La construcción de ciudadanía comunicativa a partir del acceso a medios populares, alternativos y comunitarios (MPAC), lleva a Cerbino y Belotti a definir a estos medios como “herramientas de empoderamiento cívico” que “ponen en escena la capacidad de los ciudadanos de ser sujetos de derecho en el terreno de la comunicación pública” (2016, p. 55).

¹²⁷ Neologismo que hace referencia a la unión e intercambiabilidad de los roles de emisor y receptor.

Para estos autores, los medios comunitarios se convierten en espacios donde se activa una “especie de circuito virtuoso por el cual los mismos ciudadanos que desde los MPAC visibilizan sus demandas alimentan un pensamiento crítico y activo de otros ciudadanos que, a su vez, se sentirán habilitados a tomar la palabra” (Ibíd.).

En América Latina, la radio ha sido el medio popular por excelencia. Gumucio Dagron identifica a la colombiana radio Sutatenza como la primera radio comunitaria. La emisora, creada por el cura católico José Joaquín Salcedo, salió al aire por primera vez en octubre de 1947 con los objetivos de difundir doctrina cristiana entre campesinos pobres y enseñar técnicas dirigidas al desarrollo de la comunidad (2001, p. 17). Solo un poco más tarde, a partir de 1949, encontramos la experiencia de las radios mineras de Bolivia, convertidas en el “clásico ejemplo de apropiación y de control total de una emisora por sus oyentes”, al tratarse de un proyecto tomado por la comunidad en todo el proceso comunicacional, desde la idea del proyecto, instalación, administración, dirección técnica, financiamiento y mantenimiento por la comunidad (Ibíd.). Gumucio valora a estas radios mineras -cuya red llegó a sumar 26 estaciones independientes- como paradigma de las iniciativas comunicacionales, “por ser parte de un proceso más amplio de cambios sociales y políticos” (Ibíd.).

Las radios educativas o alfabetizadoras se extendieron por el continente de la mano de la Iglesia de Teología de la Liberación, como fueron los casos de Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE), en Ecuador, y de las emisoras Fe y Alegría en diversos países de la región, como Bolivia, Venezuela y El Salvador¹²⁸. También en El Salvador se encuentran conocidas emisoras clandestinas vinculadas a la guerrilla en el contexto de la guerra civil, como Radio Revolucionaria del Pueblo (1980), Radio Venceremos (desde 1981) y Farabundo Martí (desde 1982), que sirvieron de altavoz para la denuncia de las violaciones de derechos humanos durante el periodo bélico y para la defensa del proceso de democratización del país a partir de la firma de los acuerdos de paz en enero de 1992 (Arreaza-Camero, 1995).

En el continente existen cientos de experiencias que han logrado su articulación a través de redes de trabajo nacionales e internacionales. Una de las redes más amplias de emisoras populares del continente es la Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica (ALER), fundada en 1972 con la unión de 18 radios de la iglesia católica que

¹²⁸ El director de Fe y Alegría para El Salvador, el sacerdote Joaquín López, fue asesinado el 16 de noviembre de 1989, en la matanza de jesuitas en la Universidad católica José Simeón Cañas (UCA) de San Salvador (Monroy, 1991).

trabajaban en la alfabetización y educación a distancia. Desde final de la década de los noventa, la red cuenta con un servicio radiofónico de interconexión intercontinental, a través de satélite e Internet¹²⁹. Otra de las redes internacionales más importantes es la Asociación Mundial de Radios Comunitarias- América Latina y el Caribe (AMARC ALC), creada en 1983 como espacio de encuentro y discusión en el movimiento de medios comunitarios y en la que se integran radios, centros de producción y televisoras comunitarias. En América Latina, la red cuenta con 500 asociadas directas y otras 1500 que participan a través de sus redes nacionales¹³⁰.

Como se verá en otro epígrafe, desde los pueblos y nacionalidades indígenas se ha realizado una apropiación comunicativa y tecnológica que permite hablar de una *comunicación indígena* como resultado del acceso a un derecho, el derecho a la comunicación, pero también como una urgencia relacionada en última instancia con la supervivencia de su identidad cultural o, más bien, con la supervivencia de ellos mismos. La violencia de la representación, la desposesión del habla, el ser representados siempre por otros, fue el revulsivo para una apropiación comunicativa y tecnológica, interrelacionada con otros derechos, colectiva y que tiene por objetivo principal la disputa de sentidos hegemónicos, como resume el título de la III Cumbre Continental de Comunicación Indígena del Abya Yala, celebrada en Bolivia en noviembre de 2016: “La comunicación descolonizadora y transformadora, un instrumento de los pueblos del Abya Yala y del mundo”.

Desde una perspectiva de género, las apropiaciones comunicativas por parte de mujeres no son tan extensas como las mencionadas anteriormente, pero sí existen redes de programas feministas, como la Red Nosotras en el Mundo, una emisora colectiva de radio por Internet en la que participan múltiples programas de Latinoamérica y Europa con el objetivo de visibilizar las diversas realidades, luchas e intereses de las mujeres y personas LGTTBIQ¹³¹. Este tipo de redes digitales permiten el intercambio de producciones y contenidos que no encuentran espacio en los medios convencionales y, de este modo, amplificar las luchas en otras zonas del mundo. Un ejemplo clarificador es *El Salvador: Del hospital a la cárcel*, un programa que se emite semanalmente desde la emisora salvadoreña La

¹²⁹ <https://www.aler.org/node/1>

¹³⁰ <http://amarcalc.org/>

¹³¹ <http://www.rednosotrasenelmundo.org/spip.php?page=RNR-espana>.

radio de todas y en el que se aborda la criminalización de los derechos sexuales y reproductivos en el país centroamericano.

5.1. Comunicación indígena: “herramienta contrahegemónica y de lucha de los pueblos indígenas”.

La apropiación comunicativa por parte de los pueblos y nacionalidades indígenas debe ser analizada y contextualizada en relación a la representación excluyente y estereotipada abordada en el segundo capítulo y que remite a la construcción de la otredad llevada a cabo por los medios de masas. Ante el silenciamiento, la inferiorización y el enjuiciamiento mediático como prácticas recurrentes en los medios convencionales, la apropiación comunicativa y tecnológica se convierte no solo en una respuesta, sino también en una estrategia de resistencia, y de existencia, de estos pueblos. El empoderamiento comunicativo se enmarca a su vez en la emergencia indígena que Bengoa sitúa en la década de los 90¹³², con la concurrencia en diferentes países del continente de alzamientos en los que los pueblos y nacionalidades toman protagonismo y se reivindican como sujetos políticos colectivos. Durante gran parte del siglo XX, el discurso nacionalista y mestizante ocultó las identidades étnicas de las que se tomó un pasado prehispánico como elemento fundacional de los modernos Estados-naciones. Es a partir de la década de los noventa cuando las luchas obreras, campesinas y estudiantiles pierden presencia a favor de los grupos indígenas y otros colectivos que expresan nuevas identidades y que, en el caso de los pueblos indígenas, “son discursos sobre el pasado llenos de ideas sobre el futuro” (Bengoa, 2000, p. 21). El autor relaciona el proceso de organización indígena con la educación popular y la toma de conciencia étnica en el que desempeñaron un importante papel las organizaciones ligadas a la Teología de la Liberación¹³³. Es en Ecuador, en mayo de 1990, donde tiene lugar el primer alzamiento indígena bajo el lema “Mandato por la defensa de la vida y los derechos de las nacionalidades indígenas”. Más adelante, el 1 de enero de 1994, se produce el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), coincidiendo con la entrada de México en el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (NAFTA). Por estos y otros

¹³² José Manuel Ramos sitúa la entrada del derecho a los medios de comunicación como tema central en la agenda de las demandas indígenas a partir de la emergencia del movimiento zapatista en México (2016, p. 189).

¹³³ Este fue el caso de Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE), donde se identifica la vinculación entre iglesia de la Teología de la Liberación, educación popular y organización indígena.

procesos, la demanda indígena se posiciona en el continente y se centra en dos reivindicaciones fundamentales:

Lo que caracteriza la demanda indígena es que combina diversas peticiones de orden económico y material con la exigencia de respeto por la diversidad cultural y con la gestión de la propia especificidad étnica. Cuestión indígena y demanda indígena son dos conceptos clave para entender la nueva situación que denominados “emergencia indígena en América Latina” (p. 25).

Los dos elementos que identifica Bengoa se hallan en el tipo de comunicación indígena que se produce en el continente, demostrando el nexo entre comunicación y reivindicación social: por un lado, su interrelación con otras demandas y derechos -orden económico y material- y, por otro, la estrategia para la protección de la identidad cultural, por ejemplo, con el uso de la lengua propia. En este último sentido, el surgimiento de los medios de comunicación indígenas se vincula con una estrategia de resistencia identitaria contra la amenaza de una homogeneización cultural asociada a la historia de la expansión colonial de Occidente, realizada principalmente a través de la introducción de la enseñanza obligatoria en las escuelas (Conversi, 2012, p. 445), y actualizada por los *mass media* en una versión contemporánea de homogeneización. Las formas de asimilación cultural como estrategia de dominación de los pueblos sometidos han estado ligadas desde el intento de lingüicidio hasta formas sutiles de atracción de los pueblos indígenas hacia la cultura dominante que, sin necesidad de recurrir a la violencia y a la imposición, logra absorber las culturas inferiorizadas (Ibíd.) en un proceso que Díaz Polanco denomina como “etnofagia” (2006). Por tanto, este tipo de comunicación debe ser entendida como un vehículo de resistencia y de resistencia cultural (Castells i Talens y Montejo, 2013) de los pueblos y nacionalidades indígenas.

El ejercicio del derecho a la comunicación está intrínsecamente relacionado con el acceso y la garantía de otros derechos humanos reconocidos y, tan es así, que la declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas aprobada en 2007 también dedica un punto al acceso a la comunicación, reconociendo en el artículo 16 que:

Artículo 16 1. Los pueblos indígenas tienen derecho a establecer sus propios medios de información en sus propios idiomas y a acceder a todos los demás medios de información no indígenas sin discriminación. 2. Los Estados adoptarán medidas eficaces para asegurar que los medios de información públicos reflejen debidamente la diversidad cultural indígena. Los

Estados, sin perjuicio de la obligación de asegurar plenamente la libertad de expresión, deberán alentar a los medios de información privados a reflejar debidamente la diversidad cultural indígena.

El acceso a los propios medios de comunicación significa disponer de unos medios, aquellos a los que denominamos medios indígenas, en los que estos pueblos se convierten en productores de sus propios discursos e imágenes, es decir, dejan ser los “objetos de investigación” y “sujetos de investigación” que fueron, para convertirse en “dueños de la imagen y el sonido” (García-Mingo, 2016, p. 132), poniendo fin al “monopolio occidental” sobre las imágenes (García-Mingo, 2014, p. 8) que ha caracterizado a la documentación audiovisual que ha tenido a los pueblos indígenas como sujeto protagonista.

La apropiación comunicativa que se describe es una estrategia consolidada en el continente. Pero, al hablar de comunicación indígena, ¿a qué tipo de comunicación se hace referencia? Aunque las experiencias son diversas y heterogéneas, diferentes autores han encontrado elementos coincidentes que permiten hablar de un tipo de comunicación asociada a los pueblos indígenas y cuya esencia aparece referenciada en las declaraciones de las cumbres de comunicación que articulan el movimiento:

Que la comunicación indígena se sustenta en la vida, cosmovisión, identidad, valores, cultura, idiomas originarios y aspiraciones de los pueblos y nacionalidades indígenas. Que la comunicación indígena solo tiene sentido si, en el marco de nuestra cultura, la ponemos al servicio de la vida para dar a conocer a todos los pueblos del Abya Yala y al mundo, las luchas por nuestros territorios, por nuestros derechos, por nuestra dignidad e integridad. Declaración de la Cumbre Continental de Comunicación Indígena del Abya Yala, Cauca, Colombia, noviembre de 2010.

La tercera Cumbre Continental de Comunicación Indígena del Abya Yala, celebrada en Bolivia en noviembre de 2016, se convocó con el subtítulo “La comunicación descolonizadora y transformadora, un instrumento de los pueblos del Abya Yala y del mundo” y dedicó su octavo eje de trabajo a los “Desafíos de la Comunicación transformadora e intercultural como herramienta contra hegemónica y de lucha de los Pueblos Indígenas del gran Abya Yala (Continente Americano)”. En estos epígrafes se identifican una serie de elementos que caracterizan la comunicación indígena desde el continente: su instrumentalidad el marco de las luchas de los pueblos y nacionalidades

indígenas, el carácter colectivo e identitario y la disputa de sentidos -herramienta *contra hegemónica*- frente a una comunicación occidentalizada (y *occidentalizante*).

En la misma línea, Franco Gabriel Hernández (2013) realiza una observación de la comunicación indígena desde varias perspectivas:

Como una estrategia para fortalecer la cultura y la identidad; como un proceso de construcción de la resistencia indígena frente los embates de la globalización; como un espacio de construcción de nuevos escenarios de desarrollo y vida de los pueblos indígenas; como un mecanismo para favorecer la interculturalidad; como un poder, y como el ejercicio de un derecho público (p. 37).

Entre las perspectivas que identifica Hernández es interesante hacer referencia a la comunicación como estrategia para avanzar hacia la interculturalidad, aquella que fue reconocida en constituciones como la ecuatoriana, pero para la que aún queda un largo camino, precisamente, por la hegemonía de los patrones occidentales en sociedades diversas y fuertemente jerarquizadas (Walsh, 2005, 2008). Para el autor, el potencial de la comunicación indígena se dirige a la contribución del respeto por la diversidad, la diferencia y el enriquecimiento a partir de las aportaciones de otros pueblos (*Op. cit.* p. 40).

En epígrafes anteriores se veían las aportaciones de la comunicación comunitaria y, concretamente, de las radios, al empoderamiento y a la construcción de ciudadanía comunicativa. Pero, en el caso de la comunicación indígena, se observa cómo estas emisoras activan una serie de procesos que permiten redimensionar la importancia estratégica de la comunicación. A partir del análisis de las investigaciones sobre comunicación indígena en México, Inés Cornejo observa varios elementos: la importancia de la escucha de la lengua propia para la recreación de elementos de identidad, el fortalecimiento de la cultura local y la cohesión social. Además, la lengua permite evocar la “memoria colectiva de quienes afirman no hablar, por ejemplo, la «maya auténtica» o no ser los «verdaderos mayas» sino tan sólo «mayeros» o los que «hablan la maya»” (Cornejo, 2010, p. 56). Por otro lado, se señala la utilidad del servicio de avisos como herramienta intercomunicación al interior y exterior de las comunidades indígenas, en especial, entre la población migrante y sus familias; aunque, para el caso de México, también se percibe una participación limitada en “términos de administración, gestión y definición de contenidos, una situación asociada al entorno

institucional y la política indigenista que dio origen y ampara a la radio indigenista” (Cornejo, 2013, pp. 23-24).

Por su parte, el investigador José Manuel Ramos propone diez enunciados que describen las aportaciones de las radios indígenas (RI) a los procesos reconstitutivos de las comunidades (Ramos, 2016, pp. 183-188):

1. La RI han favorecido la cohesión social en el nivel familiar, comunitario y regional.
2. Las RI han favorecido el mantenimiento lingüístico
3. Las RI propiciaron la ampliación del sentido de comunidad.
4. Las RI dieron visibilidad regional y nacional a formas culturales propias de los pueblos indígenas
5. Las RI posibilitaron formas de autorrepresentación antes inexistentes
6. Las RI han tenido una incidencia transterritorial
7. Las RI cumplen una función de “anclaje” en la situación migratoria
8. Las RI han tenido una incidencia transgeneracional
9. La “apropiación” del medio se expresa en una dimensión afectiva.
10. Las RI contribuyeron a la formación de comunicadores indígenas y a posicionar a la comunicación en la agenda del movimiento indígena.

El punto relativo a las formas de autorrepresentación inexistentes se convierte en una forma de hacer frente a esa violencia de la representación que

permitió a la población ver reflejada parte de su propia cosmovisión, su lengua y su cultura, a partir de productos radiofónicos elaborados por los productores indígenas con la participación de grupos y comunidades. (...) pero tuvo otras implicaciones a) ante sí misma, la imagen devuelta fue propiciando una autovaloración de la cultura propia y la constatación de que podía estar presente un medio antes reservado para la cultura dominante; b) la proyección de esa imagen hacia otro, es decir, la conciencia de que estos valores propios serían conocidos por otros; c) el descubrimiento, primero, y la constante reafirmación después, de que existían “otros” semejantes, así como “otros” diferentes” (p. 187).

A partir de las experiencias de comunicación indígena en el continente, se destaca la importancia de la oralidad que ofrece la radio en diversos aspectos. Por una parte, significa la protección de la identidad y la resistencia contra la amenaza de la desaparición de la lengua. El patuá hablado en el Oriente de Venezuela y el kichwa de la sierra andina comparten el

desprestigio como lenguas por su asociación a poblaciones inferiorizadas. En ambos casos, pero no solo en ellos¹³⁴, el aprendizaje del castellano ganó prioridad entre las familias como un elemento de prestigio para las siguientes generaciones. Como forma de protección, era más conveniente que los hijos e hijas aprendieran a hablar castellano correctamente, el idioma que domina la esfera pública, frente a una lengua excluida que solo era utilizada en las reuniones familiares. Por tanto, la comunicación radiofónica en estas lenguas colabora a un empoderamiento identitario, al crédito de la lengua, la reproducción de la tradición oral (Rivera, 2013) y se convierte en un elemento de cohesión y articulación al permitir la comunicación entre personas que no entienden el castellano, o entre población analfabeta. Recordemos que la geografía del territorio donde se asientan muchas comunidades indígenas, a la que se añade la falta de electricidad, impide la llegada de otras señales, de manera que es habitual que la radio bilingüe se convierta en el único medio de articulación comunitaria.

En Ecuador, la demanda del bilingüismo fue una reclamación nacida en las luchas indígenas de mitad del siglo XX en el contexto de servidumbre de las haciendas y que fue liderada por una figura histórica para el movimiento indígena ecuatoriano, Dolores Cacuango (1881-1879), como estrategia de resistencia cultural e identitaria. La apropiación de las radios por parte de indígenas a partir de las décadas de los cincuenta y sesenta se relaciona con la alfabetización y educación popular, como en los casos de Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE) (Chimborazo), Radio IRFEYAL (Instituto Radiofónico Fe y Alegría) y Radio Mensaje de Tabacundo (Cayambe); y como elemento articulador y de movilización social, como la Radio Federación Shuar, que posteriormente (1972) impulsó el Sistema de Educación Radiofónica Bilingüe Intercultural Shuar (SERBISH); y, a partir de la década de los noventa, la Radio Inti Pacha (Tierra del Sol) que surge en el contexto del levantamiento indígena y ante la ausencia de espacio en los medios de comunicación que se posicionaron en contra de los derechos indígenas (Chuji, 2006). De manera más reciente, en 2010, surge la Red de Comunicadores Interculturales Bilingües (REDCI) con una serie de objetivos, entre los que se encuentran “Difundir los conocimientos, saberes y prácticas de las nacionalidades y pueblos, orientados al reconocimiento social de los mismos en el ámbito nacional e

¹³⁴ En la investigación sobre Radio Totopo en estado Oaxaca, México, Elena Nava (2016) observa como línea de trabajo de la emisora el “fortalecimiento de la lengua” en una comunidad donde se debilitó la transmisión del zapoteco de padres a hijos por los “prejuicios con los que durante años fue considerado su uso” (pp. 222-224).

internacional”; “Promover el fortalecimiento, la consolidación y el desarrollo socio-cultural y educativo de las nacionalidades y pueblos del Ecuador” y “Generar procesos de capacitación y formación a miembros de las nacionalidades y pueblos con capacidad de interpretar, dimensionar y conceptualizar su acción desde la comunicación; contextualizar, interrelacionar y desarrollar mensajes y ejecutar proyectos de investigación; diseñar y proponer productos y proyectos comunicacionales”, entre otros. Acerca de la REDCI, Gema Tabares (2012) apunta que la comunicación adquiere dimensiones rituales en el contexto de la cosmovisión de los pueblos y nacionalidades indígenas:

Aquí, la comunicación es considerada como un derecho que debe ejercerse con autonomía, profundo respeto al mundo espiritual así como a la pluralidad cultural y lingüística de los pueblos y nacionalidades indígenas. Además, es concebida como un poder para incidir en la sociedad y la formulación de políticas públicas que garanticen el derecho de acceso a los medios de comunicación (p. 54).

En la misma línea de trabajo del fortalecimiento cultural, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) y la Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador, Ecuarunari, promovieron desde la década de los noventa la Red de Comunicadores Kichwas, mientras que la Coordinadora de Radios Populares Educativas de Ecuador (CORAPE) creó una red de radios comunitarias que emiten en kichwa y que a su vez enlazan con radios de habla kichwa y quechua en la región andina que conecta Ecuador, Perú y Bolivia, en una iniciativa promovida por la Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica (ALER) (Chuji, 2006, p. 286).

La articulación en redes nacionales y continentales es otro de los elementos que caracteriza a la comunicación indígena en la región. La citada Cumbre Continental de Comunicación Indígena del Abya Yala se celebró por primera vez en 2010 en cumplimiento de un mandato de la IV Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Abya Yala¹³⁵. La tercera cumbre, celebrada en Bolivia en noviembre de 2016, aprobó un

¹³⁵ La declaración de la mesa de comunicación de esta cumbre, celebrada en Puno, Perú, en 2009, finaliza afirmando: “La comunicación es la columna vertebral de la humanidad. Ésta ha sido ejercida desde que nuestros pueblos comenzaron a caminar en la Madre Tierra. Estamos llamados a recuperar la palabra propia, a descolonizarla, a retomar la tarea de caminar la palabra junta, unida en nuestra diversidad y comunicar desde la visión de nuestros pueblos construyendo medios de comunicación que expresen realmente lo que somos”. Consultado en: http://movimientos.org/es/enlace/iv-cumbre-indigena/show_text.php3%3Fkey%3D14476

programa de acción de dieciocho puntos, entre los que figura como primer punto la creación de un “Sistema de comunicación continental del Abya Yala”:

Es necesario tener un sistema de comunicación propia con cobertura nacional de internacional del Abya Yala, crear una red a nivel continental que cambie el estilo con contenido propio desde la realidad de cada pueblo indígena, con programas dirigidos por los propios sujetos activos (hombres, mujeres, niños, jóvenes, adultos mayores, personas con capacidades diversas y opciones sexuales diversas), transversalizando la descolonización y la despatriarcalización para consolidar las identidades plurinacionales.

En Bolivia, el Sistema Plurinacional de Comunicación Indígena Originaria Campesina Intercultural continúa el trabajo iniciado en 1996 por el Plan Nacional Indígena Originario de Comunicación impulsado por las Confederaciones Nacionales Indígenas Originarias Campesinas. El sistema se dirige a la capacitación de representantes de las organizaciones y comunidades en comunicación, liderazgo y derechos; producción de mensajes en video televisión y radio, programas en medios de alcance nacional, campañas comunitarias de difusión y reflexión y jornadas audiovisuales en ciudades y la creación y refuerzo de espacios y medios de comunicación al servicio de los pueblos indígenas originarios y campesinos¹³⁶. Como misión, establece

Construir un sistema propio de comunicación plurinacional, intracultural, intercultural, plurilingüe, comunitario, como pilar fundamental para el fortalecimiento de la identidad sin discriminación, con respeto y unidad y de acuerdo a la cosmovisión de los pueblos y naciones indígenas originarios campesinos, comunidades interculturales y afrobolivianas, a través de la participación, apropiación y el empoderamiento comunicacional en una perspectiva de transformación social, política, económica y cultural para vivir bien y con dignidad¹³⁷.

En el ámbito cinematográfico encontramos la Coordinadora Latinoamericana de Cine y Comunicación de los Pueblos Indígenas (CLACPI) que, desde 1985, realiza “actividades de colaboración, intercambio y apoyo mutuo en comunicación desde una mirada integral, así como en la capacitación, producción, difusión de cine y video indígena”¹³⁸. Esta red cuenta además con un Observatorio del derecho a la comunicación de los pueblos indígenas que se

¹³⁶ <http://www.apcbolivia.org/inf/mision-vision-objetivos.aspx>

¹³⁷ *Ibíd.*

¹³⁸ <http://www.clacpi.org/>.

dedica a documentar y dar seguimiento a “hechos, políticas públicas, legislaciones y procesos relativos al Derecho de los Pueblos Indígenas a la Comunicación y derechos conexos”¹³⁹.

Como se observa en varias de las declaraciones que se han visto aquí, la transformación social y la lucha contra determinadas imposiciones son elementos que impulsan la actividad de los medios indígenas. Aunque existen decenas de experiencias en el continente, solo mencionaremos algunas de ellas por su importante papel como intermediadores en conflictos en los que se han visto afectadas las comunidades indígenas o aquellas que son utilizadas estratégicamente por parte de organizaciones. Radio Sipakapa, en Guatemala, se posicionó como un referente al convertirse en el canal de articulación de la comunidad en el conflicto entre el pueblo maya Sipakapa y la minera canadiense Goldcorp; en Honduras, la Red de Radios Comunitarias del Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras (COPINH) es un apoyo fundamental en las luchas del pueblo lenca en su defensa del territorio contra la amenaza de las transnacionales extractivistas. En Colombia, el Consejo Regional Indígena del Cauca- CRIC, cuenta con un Programa de Comunicaciones conformado por cuatro líneas: Proyecto Radio Indígena (una red de ocho emisoras indígenas); el *Periódico Unidad Álvaro Ulcué*; medios audiovisuales y página web, que se dirigen a “la recuperación, fortalecimiento, visualización y defensa del Plan de Vida de los pueblos indígenas del Cauca”¹⁴⁰. En el caso del pueblo mapuche, los medios indígenas se han convertido en canales de expresión de las comunidades en idioma mapuzungun tanto en Chile como en Argentina, como *Azkiñtume*, el diario de la nación; *Wixage Anaik*, primer programa de radio mapuche; Yepan, plataforma audiovisual; o *Werken.cl*, medio digital (Gutiérrez, 2014). En Chiapas, México, Radio Insurgente, la voz de los sin voz, fue el medio utilizado por el EZLN para “difundir las ideas y los contenidos de la lucha zapatista”¹⁴¹ y se convirtió un referente radiofónico en otras comunidades, marcando estilos, línea política y contenidos (López, 2016, p. 74). También en México, pero en Oaxaca, Radio Totopo es utilizada por la comunidad zapoteca para mostrar su rechazo y oposición a los megaproyectos que se intentan asentar en su territorio (Nava, 2016) y que, junto a otras líneas de trabajo, hacen que la emisora se revele “como una forma de resistencia político-cultural

¹³⁹ *Ibíd.*

¹⁴⁰ <http://www.cric-colombia.org/portal/red-amcic-emisoras-indigenas/importancia-del-programa-de-comunicaciones/>

¹⁴¹ <http://www.radioinsurgente.org/index.php?name=QuienesSomos>

contrahegemónica frente a diversas entidades diferencialmente localizadas” (Navas, 2015, p. 107).

En la apropiación comunicativa por parte de los pueblos indígenas se debe destacar la oportunidad que ha supuesto Internet como herramienta de difusión de contenidos y de coordinación del movimiento, y que Arregui valora por “asegurar la presencia y pervivencia cultural de los Pis [pueblos indígenas] tan necesaria para las culturas minorizadas y reforzar su vínculo comunitario, su identidad cultural, su autoestima y orgullo tanto a nivel personal como colectivo” (Arregui, 2006, pp. 260-261).

Considerando el espíritu transformador de estos medios, se hace pertinente preguntarse por la participación y apropiación comunicativa de las mujeres indígenas, aquellas que ya se vio que enfrentan diversos obstáculos para acceder al ejercicio del derecho a la comunicación, lo que determina una menor presencia en estos espacios. Confirmando esta valoración, la comunicadora amazónica Mónica Chuji, afirma que la “presencia y la voz de las mujeres indígenas en la conducción de medios de comunicación han sido esporádicas”, tratándose de una discusión que tiene un doble carácter, “por un lado es la relación frente a la sociedad externa al Estado y a los mismos medios masivos, y por el otro es la relación al interior de la comunidad y la organización” (2006, p. 287). En relación a experiencias de mujeres indígenas comunicadoras, es posible destacar al colectivo de Reporteras Populares de Radio Atipiri, conformado por mujeres aymaras de la ciudad de El Alto, en Bolivia.

La apropiación comunicativa por parte de sectores excluidos de la comunicación, pero también de la ciudadanía, implica una transgresión de diferentes formas de dominación que encuentran su origen en la modernidad colonial. Hasta la Reforma Agraria de 1964, en la sierra ecuatoriana prevalecían formas feudales de servidumbre como el huasipungo¹⁴² y, como bien describe la novela indigenista del siglo XX (Arguedas, [1919] 2006; Icaza, [1950] 2006; Castellanos, [1957] 2007), la explotación y la humillación de las familias indias caracterizaban la cotidianidad en las haciendas. No alcanzamos a imaginar el profundo impacto que pudo tener en la Bolivia de los años cincuenta o en la sierra ecuatoriana de principios de los sesenta, el hecho de que aquellas personas que no podían hablar si no era para responder, o que eran tildados de subversivos si hablaban castellano o si miraban a los

¹⁴² Desde la época colonial, el huasipungo era un trozo de tierra que el amo entregaba a los indios para cultivar alimentos a cambio de trabajo. El huasipunguero era considerado parte de las propiedades de la hacienda y, en caso de venta de la propiedad, era incluido en el lote (Ehrehreich, 1991).

ojos del patrón, utilizaran un medio de comunicación y, a través de él, la palabra, para poner fin a la explotación que habían sufrido durante siglos. Se concuerda así con quienes ven en la comunicación indígena prácticas discursivas contrahegemónicas, como Carlos Del Valle, quien atribuye a la producción audiovisual indígena una contribución “a los procesos de empoderamiento de las comunidades, a la desmitificación de la producción en la estructura massmediática neoliberal y a la generación de contrapoder frente al discurso y las prácticas hegemónicas” (2007, p. 124). En un sentido similar, el investigador Claudio Maldonado identifica en las prácticas comunicativas realizadas por sujetos subalternizados, en este caso, colectivos indígenas de América Latina, proyectos comunicativos decoloniales, que en el análisis de prácticas comunicativas de comunicadores mapuches en el marco del conflicto con el Estado chileno, “deben comprenderse como estrategias discursivas y de significación que apuntan a dismantelar la matriz colonial de poder que rige los imaginarios sociales y las formas de relación intercultural” (Maldonado, 2015, p. 16).

CAPÍTULO IV

CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS

La investigación que aquí se presenta trata de responder a multitud de preguntas y reflexiones que de manera personal y profesional se han planteado en los años de residencia y recorridos en diferentes países de América Latina, en una época marcada por agudas tensiones que han tenido su correlato en el ámbito comunicativo. Las experiencias vividas en ámbitos lejanos al espacio académico han sido el motor de una investigación donde, en definitiva, lo que está latente son las formas de racismo, discriminación y exclusión que interseccionan en mujeres racializadas, invisibles para unos medios de comunicación en la misma medida y forma en que lo son para la sociedad.

La presencia en la realidad latinoamericana me permitió conocer en profundidad dos elementos que han conformado los ejes articuladores de esta investigación: por un lado, las formas de exclusión y racismo que prevalecen en sociedades fuertemente jerarquizadas y que son reproducidas por los medios de comunicación; y, por otro, el debate latinoamericano sobre la democratización de la comunicación -enraizado en la demanda del Nuevo Orden Mundial de la Información y la Comunicación- con el intento de reequilibrar un espacio radioeléctrico acaparado por el capital privado y que supone el reconocimiento de nuevos actores comunicativos como forma avanzar hacia democracias más participativas y en el contexto de reconocimiento de otros derechos.

El reconocimiento del derecho a la comunicación y la posibilidad de acceder a espacios radioeléctricos copados por las familias y grupos más poderosas e influyentes de la región supone una oportunidad histórica para aquellas poblaciones más invisibilizadas y excluidas de los medios de comunicación, con las consecuencias que ello implica en la construcción de identidades individuales y colectivas, como es el caso de las mujeres indígenas y afrodescendientes, con las cuotas más bajas de representación en los *mass media*. Como se ha señalado, el acceso al derecho a la comunicación es un prerrequisito, en tanto condición necesaria para el ejercicio de otros derechos, pudiendo hablar de construcción de una ciudadanía comunicativa derivada de la apropiación comunicativa y tecnológica que aquí relacionamos con el empoderamiento individual y colectivo.

El término empoderamiento -*empowerment*- se convirtió en las últimas décadas en un término referencial para la agenda del desarrollo desde una perspectiva de género y para los organismos de cooperación con actuación en los países considerados del Tercer Mundo. Esta vinculación a la agenda institucional ha generado cierta desconfianza en el término entre

quienes apuestan por una investigación crítica y transformadora¹⁴³. Sin embargo, compartiendo las críticas sobre las connotaciones que adquiere el concepto en el marco de la agenda de género institucional, la noción de empoderamiento que aquí planteamos se aborda desde la perspectiva propuesta por la feminista afroamericana Patricia Hill Collins, quien ha centrado su obra en las experiencias y formas de conocimiento de las mujeres negras y, por tanto, muy alejada del *establishment* del género occidental. El concepto de empoderamiento está presente en muchos de sus escritos y, en este sentido, defiende que

como teoría crítica social, el pensamiento feminista negro tiene como objetivo empoderar a las mujeres afroamericanas en un contexto de injusticia social sostenida por opresiones interseccionales. En tanto que éstas no pueden estar totalmente empoderadas a menos que las propias opresiones interseccionales sean eliminadas, el pensamiento feminista negro apoya principios generales de justicia social que trascienden las necesidades particulares de este grupo (2012, pp. 101-102).

La propuesta de la autora se dirige a la construcción de una epistemología alternativa en la que exista una articulación entre conocimiento, conciencia y empoderamiento. Las experiencias de las mujeres negras se convierten en una fuente creadora de conocimiento, donde distingue dos niveles interrelacionados: un primer y fundamental nivel de “conocimiento común, menospreciado, compartido por las afroamericanas”; y un segundo nivel producido por expertas y especialistas y más especializado y que facilitan la expresión del “punto de vista” de las mujeres negras. Hill Collins conecta el conocimiento y la conciencia que producen un empoderamiento:

Los dos tipos de conocimiento son interdependientes. Mientras que el pensamiento feminista negro articula el, a menudo menospreciado, conocimiento compartido por las afroamericanas como grupo, la conciencia de las mujeres negras puede ser transformada por dicho pensamiento (p. 120).

Compartiendo este punto de vista de la noción de empoderamiento, cuyas dimensiones se verán seguidamente, consideramos pertinente y adecuado acercarnos desde esta perspectiva al ejercicio del derecho a la comunicación por parte de poblaciones

¹⁴³ Debo estas reflexiones a los comentarios recibidos durante la presentación de mi seminario de investigación en el Programa Universitario de Estudios de Género de la Universidad Nacional Autónoma de México (30 de noviembre de 2016) titulado “Comunicación, descolonización y género: cambio social y empoderamiento de mujeres afrodescendientes e indígenas a través de medios comunitarios”, especialmente, a las sugerencias y aportaciones de la doctora Marisa Ruiz Trejo y la doctoranda Gleidiane de Sousa.

históricamente excluidas de los mass media, en este caso, mujeres afrodescendientes e indígenas, y preguntarnos acerca de una posible apropiación del proceso comunicativo dirigido a la transformación social de las poblaciones y las comunidades.

La noción de empoderamiento que tratamos aquí define un proceso que provoca cambios en las relaciones de poder, en tanto que supone un control sobre una serie de elementos que posiciona en situación de desventaja a quienes carecen de dicho control. En esta línea, Srilatha Batliwala (1997, p. 192), se refiere al empoderamiento como el control sobre bienes materiales, recursos intelectuales e ideología:

Bienes materiales	Físicos, humanos o financieros: la tierra, el agua, los bosques, cuerpos de las personas, el trabajo, el dinero y el acceso a éste
Recursos intelectuales	Conocimientos, información e ideas
Ideología	Habilidad para generar, propagar, sostener e institucionalizar conjuntos específicos de creencias, valores, actitudes y comportamientos, determinando virtualmente la forma en que las personas perciben y funcionan en un entorno socioeconómico político dado

Tabla 1. Elementos de poder (elaboración propia).

El poder y su magnitud están relacionados con el acceso a estos elementos que, de forma añadida, conceden poder y capacidad de decisión a las personas que los controlan. El acceso, control y apropiamientos de bienes, recursos e ideología marcan las relaciones de poder entre individuos, colectivos, poblaciones e, incluso, naciones, de manera que el *empoderamiento* como proceso para acceder a un mayor control sobre dichos elementos implica implícitamente un desafío a las relaciones de poder. En la presente investigación, la apropiación de procesos comunicativos en el contexto del ejercicio del derecho a la comunicación supone un desafío de relaciones de poder -moderno coloniales, veíamos- que posicionan a las mujeres y a lo simbólicamente femenino en una jerarquía social inferior, donde también intervienen otros marcadores de discriminación, como la raza, la clase, la sexualidad, el territorio, entre muchos otros.

El empoderamiento como proceso está marcado por un punto de inicio que arranca con la conciencia de la condición de subyugación. Pero, siguiendo a Batliwala, no se trata de

una condición que surja espontáneamente, sino que “el empoderamiento tiene que ser externamente inducido por fuerzas que trabajan por un cambio de conciencia y un conocimiento de que el orden social existente es *injusto y no natural*”¹⁴⁴ (p. 197). Al igual que Hill Collins, Batliwala refiere el elemento de toma de conciencia en un proceso-espiral que “identifica áreas de cambio, permite crear estrategias, promueve el cambio y analiza las acciones y los resultados, que a la vez permiten alcanzar niveles más altos de conciencia y estrategias más acordes con las necesidades y mejor ejecutadas” (p. 201).

La variedad de agentes involucrados convierten al empoderamiento en un proceso colectivo y horizontal, de manera que la noción de poder que se trabaja en este aspecto se opone a un poder jerárquico basado en relaciones de dominación y exclusión. Por el contrario, se trata de un *poder* construido sobre la cooperación y solidaridad y dirigido a la transformación social, en términos similares a los que la mexicana Marcela Lagarde concibe para su propuesta de *poderío*, como “conjunto de saberes para el desarrollo personal y colectivo basado en la cooperación solidaria entre las personas, las instituciones, las estructuras, las organizaciones” y que se convierte en cimiento de la democracia y el desarrollo humano sustentable (2001). Este proceso de emancipación necesariamente implica la deconstrucción de la dominación, es decir, del poder como una hecho binario de dominación, y el aprendizaje de otras reglas del poder positivo (1997, p. 86).

Desde esta perspectiva, se plantea un acercamiento a un posible empoderamiento en el contexto de estas experiencias comunicativas en las que se toman los siguientes elementos propuestos por Jo Rowlands (1997) en relación a tres dimensiones en las que se puede identificar el proceso: en el ámbito de la dimensión personal, el empoderamiento se desarrolla en el sentido del ser y la confianza y la capacidad individual, donde se produce el proceso de toma de conciencia; en la dimensión de las relaciones cercanas, donde se desarrolla las habilidades de negociación y toma de decisiones en el interior de la relación; y en la dimensión colectiva, donde se desarrolla un acción conjunta de los individuos para lograr un mayor impacto (pp. 222-223).

¹⁴⁴ Cursiva de la autora.



Figura 1. Dimensiones del proceso de empoderamiento. (Elaboración propia).

Los procesos de empoderamiento se pueden dar en estas tres dimensiones y en relación a cuatro centros de acción identificados por Rowlands y que aquí se toman como elementos de análisis: desarrollo de la confianza, la autoestima, el sentido de la capacidad individual o grupal para realizar acciones de cambio y la dignidad. Adicionalmente, se identifican aquellos aspectos del contexto que impulsan el proceso de empoderamiento y aquellos que los obstruyen o inhiben (Ibíd., p. 230).

1. Planteamiento de la investigación

Objetivos e hipótesis de trabajo:

La presente investigación se plantea como objetivo general

Comprender y analizar los procesos de acceso y ejercicio del derecho a la comunicación en dos experiencias comunicativas de mujeres afrodescendientes e indígenas en radios comunitarias e identificar aquellos elementos que puedan obstaculizar o potenciar el proceso de apropiación comunicativa.

Como objetivos específicos, se plantean los siguientes:

-Analizar y describir la representación de la subalternidad en el contexto de las relaciones de poder moderno-coloniales y relacionarla con la construcción, legitimación y actualización del poder colonial y la otredad en los medios de comunicación de masas.

-Contextualizar el reconocimiento del derecho a la comunicación en América Latina y caracterizar las experiencias comunicativas y populares en la región dirigidas a la transformación social.

-Identificar y analizar los procesos y rasgos de empoderamiento desarrollados en el contexto de la experiencia de una radio comunitaria gestionada y dirigida por mujeres afrodescendientes en el municipio de Yoco, Estado Sucre, Venezuela.

-Diseñar, implementar y sistematizar un proyecto comunicacional gestionado y dirigido por mujeres indígenas del cantón Riobamba (provincia Chimborazo) en la emisora comunitaria de la ciudad, que permita el aprendizaje y desarrollo de las capacidades necesarias para el ejercicio del derecho a la comunicación.

-Analizar las similitudes y diferencias encontradas en ambas experiencias.

-Identificar y analizar los elementos que pueden obstaculizar o potenciar el proceso de apropiación comunicativa.

Como hipótesis de investigación se formula la siguiente:

El ejercicio del derecho a la comunicación a través de radios comunitarias por parte de mujeres excluidas de los medios de comunicación de masas permite el empoderamiento individual y colectivo logrando una transformación social en sus comunidades.

2. Fases de la investigación

La investigación que aquí se presenta analiza dos experiencias comunicativas de mujeres afrodescendientes e indígenas que han tenido lugar en Venezuela y en Ecuador. La primera de ellas es la experiencia de la emisora Avanzadoras de Yoco, la única radio

comunitaria del municipio Yoco, una localidad de la península de Güiria, situada en el Estado Sucre de Venezuela. Esta emisora es dirigida por un grupo de mujeres afrovenezolanas que sin experiencia previa en medios de comunicación lograron poner en funcionamiento una radio que ha logrado un reconocimiento social por su papel en la comunidad.



Figura 2. Situación geográfica de Venezuela.

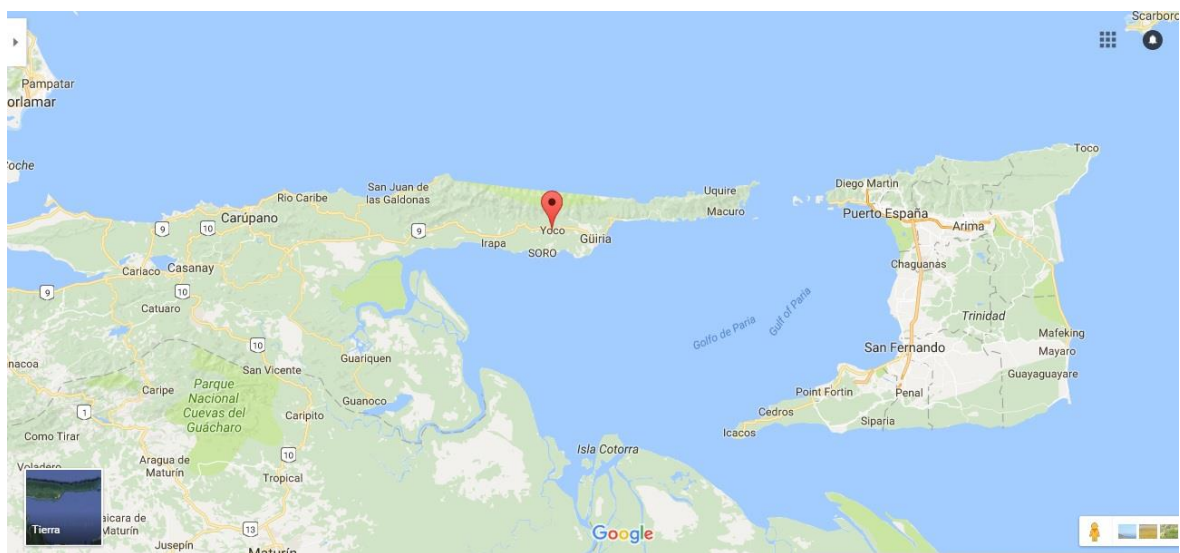


Figura 3. Situación geográfica del municipio de Yoco, península de Güiria, Estado Sucre.

La segunda experiencia se refiere a la intervención comunicativa que tiene por objetivo la capacitación en habilidades comunicativas y el acercamiento al ejercicio del derecho a la comunicación de mujeres indígenas de la provincia de Chimborazo y que logra la realización de un programa radiofónico titulado *Alli Kawsaipak Jampikuna* (Medicina para el Buen Vivir) grabado en la emisora comunitaria Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE) en la ciudad de Riobamba, Ecuador.



Figura 4. Situación geográfica de Ecuador.



Figura 5. Situación geográfica de la provincia de Chimborazo y ciudad de Riobamba.

La investigación se realizó en dos fases realizadas entre los periodos de marzo-octubre de 2013, en la fase de Venezuela, y entre noviembre de 2014 y agosto de 2016, para la fase de Ecuador. Aun tratándose de experiencias y contextos dispares, entre estos dos grupos de comunicadoras se pueden identificar una serie de rasgos coincidentes que nos permitirán establecer relaciones de análisis, entre los que distinguimos:

- i. En ambos grupos se manifiesta la existencia de situaciones de exclusión y discriminación sobre las que se construye la subalternidad y que se encuentran asociadas a: racialización, género, clase, lengua, territorio, identidad histórica, entre otras, tratándose de situaciones que están imbricadas y entrelazadas, y que no pueden ser separadas entre sí en sus experiencias de vida.
- ii. Las mujeres que conforman los grupos acceden al medio radiofónico sin previa experiencia práctica ni formación académica en el ámbito de la comunicación.
- iii. Las experiencias comunicativas se han desarrollado en emisoras radiofónicas comunitarias.
- iv. Las experiencias comunicativas se ubican en países en los que se reconoce el derecho a la comunicación y que tratan de transitar hacia nuevos escenarios comunicacionales con la inclusión y participación de nuevos actores comunicativos.

- v. En los contenidos emitidos tiene un peso importante la revalorización cultural e identitaria. En los títulos de estas experiencias ya está presente este sentido identitario: *Avanzadora*, en referencia a la líder negra de la independencia Juana la Avanzadora; y *Alli Kawsaipak Jampikuna* (Medicina para el Buen Vivir), en referencia a los conocimientos ancestrales de los pueblos indígenas y la cosmovisión del Sumak Kawsay.
- vi. La oralidad del medio permite la revalorización de lenguas inferiorizadas, que han servido para la estigmatización y discriminación de sus hablantes.
- vii. En ambas experiencias la lengua estigmatizada se convierte en uno de los principales elementos de autoidentificación y empoderamiento.

La diferencia principal entre estas intervenciones es que, mientras que *Avanzadoras de Yoco* es una emisora consolidada, surgida a partir de la iniciativa de su directora y gestionada de manera autónoma y protagónica por mujeres que carecían experiencia en el ámbito mediático, el programa *Alli Kawsaipak Jampikuna* es el producto de una propuesta de alguien externo a la comunidad -la autora de esta investigación- y que de manera absolutamente probable no se hubiera podido llevar a cabo sin el apoyo e intervención de la figura masculina responsable de la corporación en la que participan algunas de las mujeres.

2.1. Fase 1, Venezuela: Avanzadoras de Yoco. Análisis de un proceso de empoderamiento

El inicio de esta investigación arranca en Venezuela en marzo de 2013 con el traslado de residencia desde El Salvador a la ciudad de San Cristóbal y, posteriormente, a la capital, Caracas, en un contexto del *boom* de medios comunitarios, populares y alternativos, con el interés de conocer y dimensionar las potenciales del acceso y el ejercicio del derecho a la comunicación desde una perspectiva de género, especialmente, para poblaciones excluidas de los *mass media*. En una primera fase de diagnóstico se solicitó información a la Dirección General de Medios Alternativos y Comunitarios del Ministerio para la Comunicación y la Información (MINCI) acerca de la existencia de experiencias comunitarias gestionadas y dirigidas por mujeres. A través del listado proporcionado por dicha dirección se pudieron identificar aquellas emisoras comunitarias dirigidas por mujeres o en las que hubiera una

participación mayoritaria de las mismas, facilitando, incluso, la selección de la experiencia que nos resultara más interesante por sus características e impacto en la comunidad.

En ese momento, junio de 2013, se reportó un listado de cinco emisoras que cumplían este perfil:

- Kania FM (Estado Táchira),
- La voz de Guacaipuro (Estado Miranda),
- Sanarea FM (Estado Lara),
- Tumunangue Libre (Estado Lara), y
- Avanzadoras de Yoco (Estado Sucre).

Después de revisar las características de cada una de ellas, se consideró que Avanzadoras de Yoco era la experiencia más interesante para esta investigación por los siguientes elementos que pudimos identificar en ese primer diagnóstico:

- El proceso de construcción del proyecto, desde la gestación de la idea hasta la dirección y gestión en la actualidad, ha sido realizado de manera íntegra por mujeres afrovenezolanas.
- Las participantes son mujeres afrodescendientes, perteneciente a una población excluida e invisibilizada en los medios de comunicación de masas.
- Las participantes acceden a la gestión de la emisora sin experiencia previa ni estudios formales en el ámbito de la comunicación.
- Se trata de la primera emisora comunitaria del municipio, calificado como no-urbano y con una baja concentración de población. Parte los habitantes viven en las haciendas, dispersas en el municipio.
- El proyecto de la emisora responde a una necesidad del municipio percibida por las comunicadoras: no existen medios ciudadanos para transmitir la información de lo que ocurre en la comunidad y existe una desarticulación por la dispersión de sus habitantes en el territorio.

A través del contacto telefónico con la directora de la emisora, Juana Gómez, se confirmó la disponibilidad y el interés del grupo en participar en esta investigación basada en la observación participante y en la recogida de información a través de una entrevista grupal

semi-estructurada con seis de las comunicadoras que habitualmente colaboraban en la emisora.

En el momento de inicio de la investigación, la radio contaba con tres años de emisión en antena y habían pasado cinco años desde que el colectivo comenzara los trámites de solicitud de la asignación de la frecuencia comunitaria en el municipio. Se trataba de un periodo suficiente para que las comunicadoras pudieran reflexionar sobre el significado de esta experiencia comunicativa en sus vidas, en el colectivo y en la comunidad. En esta fase de investigación, centrada en las potencialidades de las emisoras comunitarias para la transformación social, se optó por tomar como elemento central de análisis la noción de empoderamiento, desde la perspectiva asociada a la conciencia y a las propuestas de Jo Rowlands anteriormente descritas para las dimensiones personal, de relaciones cercanas y colectivas, y para los núcleos de desarrollo de la confianza, la autoestima, el sentido de la capacidad individual o grupal para realizar acciones de cambio y la dignidad.

2.2. Fase 2, Ecuador: Programa *Alli Kawsaipak Jampikuna/ Medicina para el Buen Vivir*

La segunda fase de esta investigación se desarrolló en la región central de Ecuador entre noviembre de 2014 y agosto de 2016. En esta fase hay varios elementos que marcan el contexto mediático y comunicativo del país:

- i. Reconocimiento constitucional del derecho a la comunicación.
- ii. Aprobación de la Ley Orgánica de Comunicación (LOC, 2013) en la que se reconocen los medios comunitarios y se establece el reparto porcentual y equitativo del espectro radioeléctrico.
- iii. Conflicto abierto y público entre medios privados-opositores y gobierno, disputa personalizada entre profesionales de la comunicación y el presidente Rafael Correa.
- iv. Dificultades para la creación de nuevos medios comunitarios, que el sector atribuye a la complejidad de los requisitos para la solicitud de frecuencias, y la institución competente achaca a la ausencia de actores comunicativos.
- v. Existencia de una amplia red de emisoras comunitarias, en la que no logramos identificar experiencias gestionadas de manera mayoritaria por mujeres ni, en este caso, por poblaciones históricamente excluidas de los mass media.

Inicialmente se planteó tomar como elemento de análisis un posible estudio de caso de emisora gestionada por población de mujeres excluidas de los mass media que permitiera la continuación de la metodología aplicada en la fase I de la investigación. Pero esto no fue posible. No encontramos emisoras con participación mayoritaria y protagónica de mujeres, ni de mujeres indígenas o mujeres afrodescendientes, ni tampoco era viable en ese momento proponer ni asumir un proyecto de constitución de emisora comunitaria. Con todo, lejos de que este obstáculo se convirtiera en una limitante que hiciera fracasar la investigación, el proceso de búsqueda se convirtió en motor enriquecedor de preguntas, análisis y reflexiones que se abordarán en siguientes capítulos.

La residencia habitual en la ciudad de Riobamba determinó la propuesta metodológica de esta segunda fase. La ciudad es capital de una de las provincias con mayor tasa de población indígena del país y en ella se localiza la emisora Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE), con una larga trayectoria asociada a la educación y articulación de la población indígena-campesina de la provincia de Chimborazo. Se trata de una radio comunitaria que abre sus instalaciones a la participación de la ciudadanía y que realiza sus emisiones en forma bilingüe (castellano-kichwa) y en frecuencia de amplitud modulada, convirtiéndose en el único medio que se puede escuchar en las comunidades y territorios más alejados de la capital de provincia.

La propuesta metodológica se dirigió al desarrollo de una intervención comunicativa que permitiera la capacitación en herramientas comunicativas a población de mujeres históricamente excluidas de los mass media, en este caso, mujeres indígenas sin experiencia en el acceso a medios de comunicación. La intervención comunicativa dirigida a mujeres indígenas se corresponde al objetivo específico:

Diseñar, implementar y sistematizar un proyecto comunicacional gestionado y dirigido por mujeres indígenas del cantón Riobamba (provincia Chimborazo) en la emisora comunitaria de la ciudad, que permita el aprendizaje y desarrollo de las capacidades necesarias para el ejercicio del derecho a la comunicación.

El proyecto se desarrolló a lo largo de diez semanas y permitió la grabación de un programa de radio piloto en la emisora ERPE. Consideramos que en ese tiempo difícilmente se pueden generar o identificar procesos de transformación, más aún, con las limitaciones logísticas que se debieron asumir. Como propuesta metodológica que permitiera la obtención

y análisis de resultados, se optó por la sistematización del proyecto de intervención, una herramienta frecuentemente utilizada en contextos de proyectos de transformación social con la que se intenta llevar a cabo un proceso de reflexión que permita aprendizajes que puedan ser incorporados en futuras intervenciones y proyectos. Los ejes de la sistematización se fundamentan en la propuesta de Tapella (2009) en la que se establecen seis elementos que permiten describir los rasgos y características más importantes de la intervención y sobre la que se pueden extraer conclusiones y aprendizajes:

Etapa	Objetivos
Identificación o construcción del objeto de conocimiento	Definir el propósito y alcance de la experiencia, aspectos o ejes sobre los que se desea generar lecciones y aprendizaje
Identificación de actores clave o de relevancia para la experiencia	Identificar a aquellas personas que se involucraron en el proceso
Situación inicial y elementos de contexto	Describir: a) el problema que se quiere resolver; b) oportunidad, a qué situación se quiere llegar; c) descripción de factores que obstaculizar o potencian la experiencia
Intencionalidad y proceso de intervención	Describir los principales objetivos y propósitos de la experiencia, explícitos e implícitos, y la descripción y análisis de la intervención
Situación final o actual	Descripción de resultados e impacto del proyecto, o análisis de la situación final
Lecciones y aprendizajes	Producción de conocimiento, o la síntesis de los aprendizajes fruto de la intervención

Tabla 2. Etapas y objetivos de sistematización.
(Elaboración propia a partir de Tapella, 2009).

3. Instrumentos de investigación

Las diferentes metodologías utilizadas en cada fase determinan los instrumentos de investigación aplicados que a continuación se describen. Además de los procedimientos que se indican, durante estos años también se pudo realizar en tanto en Venezuela y Ecuador, como en otros países de la región, un gran número de entrevistas a personas expertas y activistas de la comunicación que, aun teniendo como finalidad la preparación de reportajes periodísticos o de ponencias para congresos, se convirtieron en una fuente adicional de información y documentación.

3.1. Fase I: Entrevista grupal semi-estructurada

En esta fase distinguimos dos etapas en las que se llevó a cabo la recogida de información, si bien el grueso de la información analizada corresponde a la entrevista grupal semi-estructurada realizada con las participantes y que Morgan (1988) relaciona con los *grupos focalizados*. Siguiendo al autor,

En tanto forma de investigación cualitativa, los grupos focalizados son básicamente entrevistas de grupo, aunque no en el sentido de una alternancia entre las preguntas del investigador y las respuestas de los participantes de la investigación. En vez de ello, hay una dependencia de la interacción dentro del grupo, basada en los temas que proporciona el investigador, quien típicamente adopta el papel de moderador. Los datos fundamentales que producen los grupos focalizados son transcripciones de discusiones de grupo (Morgan, 1988, pp. 9-10, cit. en Valles, 1999, p. 294).

A continuación, se describen las etapas de esta fase de investigación:

-Etapa I (marzo-noviembre 2013): esta etapa se desarrolla entre San Cristóbal, algunos municipios del Estado Táchira, Caracas y la península de Güiría del Estado Sucre. Se produce el conocimiento del sector a partir de la colaboración con medios comunitarios, como el colectivo Corresponsales del Pueblo, entrevistas a personas expertas y comunicadores populares Revisión bibliográfica. Diagnóstico sobre la participación de mujeres en el sector de comunicación comunitaria, popular y alternativa y selección de la muestra.

-Etapa II (agosto 2013): visita al municipio de Yoco, realizada entre el 10 y el 14 de agosto de 2013. Juana Gómez, directora de la emisora, me invitó a alojarme en su domicilio, lugar en el que se encuentra ubicada la radio. Esto facilitó la observación y la recogida de abundante información a partir de conversaciones, visita a las haciendas¹⁴⁵, encuentro con vecinos y vecinas de la localidad, la posibilidad de escuchar la emisora durante el día, etc. En esta visita de campo podemos distinguir tres técnicas y fuentes de información:

¹⁴⁵ En las siguientes páginas se hará referencia en varias ocasiones a las *haciendas*, extensiones de territorios que se ubican tanto en el nororiente de Venezuela como en la Sierra Andina de Ecuador, pero que responden a características y connotaciones muy diferentes. En la península de Güiría del nororiente venezolano, las haciendas pertenecen a las familias de la zona desde la abolición de la esclavitud y en ella se cultivan plantaciones de cacao y coco. En la sierra andina, las haciendas han sido los latifundios propiedad de la oligarquía terrateniente en las que la población indígena trabajaba en condición de servidumbre.

- i. Observación de participante: la observación se realizó a lo largo de los cuatro días de estancia. Aunque se tratara de una estancia corta, la convivencia en el domicilio de la directora, un referente en el municipio, y el lugar desde donde emite la emisora, permitió que se recogiera abundante información en unos días en los que se sucedieron las visitas de personas del municipio y en los que hubo mucho suficiente tiempo para conversar, preguntar con confianza, etc. Por otro lado, habiendo conocido de manera cercana otras experiencias de emisoras comunitarias en el país, ya había un conocimiento previo que facilitó la indagación en cuestiones que consideraba relevantes para la investigación.
- ii. Entrevista grupal semi-estructurada: Se realizó en el tercer día de estancia, después de que ya se hubieran realizado otras actividades que me habían permitido conocer a algunas participantes del grupo y teniendo abundante información sobre cómo había evolucionado el proyecto de la emisora desde su inicio. Juana Gómez convocó a las participantes que en ese momento tenían disponibilidad para participar en la actividad que duró unas dos horas aproximadamente. Conociendo las características del contexto, se trató que la entrevista fuera lo más natural posible, permitiendo la interacción y evitando el control de forma o tiempo de sus intervenciones. La actividad se planteó como una conversación en confianza sobre una serie de temas sobre los que podían expresarse como consideraran oportuno.
- iii. Análisis del medio: La escucha de la emisora a lo largo de la estancia en el domicilio de Juana Gómez permitió la atenta observación respecto a la gestión de la radio y de la emisión de contenidos. Después de que las participantes hubieran manifestado en varias ocasiones que no habían recibido ningún tipo de formación por parte de la dirección de medios o de alguna otra organización, se decidió que la última jornada se dedicaría a la realización de un taller en el mismo domicilio de la directora, donde se vieron algunos contenidos teóricos que podían servirle de apoyo en la gestión de la radio y la producción de contenidos para comunicación alternativa y comunitaria. Además, tuve el gusto de participar en la emisora Avanzadora de Yoco como invitada, respondiendo a las preguntas de las comunicadoras.

-Etapa III (septiembre-octubre 2013): organización y análisis de resultados en la ciudad de Caracas.

3.2. Fase II: Diseño, implementación y sistematización de una intervención comunicativa

En esta segunda fase podemos distinguir varias etapas que se desarrollaron entre noviembre de 2014 y agosto de 2016, periodo de residencia en las ciudades de Quito y Riobamba:

-Etapa I: conocimiento del sector de comunicación comunitaria y popular a partir de entrevistas a personas expertas y activistas de la comunicación comunitaria, lecturas y revisión bibliográfica, escucha de la emisora comunitaria Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE), y asistencia a congresos, encuentros y foros de comunicación popular y alternativa.

-Etapa II (mayo-septiembre 2015): diagnóstico de la participación de mujeres en el sector de radios comunitarias del país a partir de entrevistas a miembros de organizaciones y coordinadoras de emisoras comunitarias de Ecuador.

-Etapa III (marzo-junio 2016): búsqueda de participantes y conformación de grupo para la realización de una intervención comunicativa en Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE).

-Etapa IV (junio 2016): Diseño de proyecto de intervención comunicativa. (Se incorpora cronograma y objetivos del proyecto en Anexos).

-Etapa V: (julio-agosto 2016): Implementación de proyecto de intervención comunicativa dirigido a la capacitación en habilidades comunicativas y con una duración de 10 semanas.

-Etapa VI (meses posteriores): sistematización del proyecto y análisis de resultados. (México-España).

CAPÍTULO V

**EXPERIENCIAS COMUNICATIVAS DE MUJERES AFRODESCENDIENTES
E INDÍGENAS EN VENEZUELA Y ECUADOR**

Hacemos radio por amor a la gente, no por amor a la radio.

José Ignacio López Vigil, *Pasión por la radio.*

En este capítulo se presentan dos experiencias comunicativas desarrolladas en diferentes contextos en los que se han producido aproximaciones y apropiaciones comunicativas y tecnológicas de mujeres pertenecientes a poblaciones históricamente excluidas de los mass media y que accedieron al ejercicio del derecho a la comunicación a través de emisoras comunitarias. Se trata de las experiencias de la Radio La Avanzadora de Yoco, (Estado Sucre, Venezuela), dirigido por mujeres afrovenezolanas, y del programa radiofónico *Alli Kamsaipak Jampikuna* (Medicina para el Buen Vivir), emitido en las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE), y en el que participaron mujeres indígenas de la sierra central ecuatoriana.

Como se explicó en el apartado metodológico, el contexto encontrado en Ecuador condujo a la propuesta de una intervención comunicativa que contemplara el diseño, implementación y sistematización de un proyecto comunicacional en el que las participantes consiguieran el aprendizaje y desarrollo de las capacidades necesarias para el ejercicio del derecho a la comunicación.

En este capítulo se describirán cada una de las experiencias de acuerdo a lo expuesto en el apartado metodológico: en el caso de Avanzadoras de Yoco, se llevará a cabo un análisis de resultados a partir de los rasgos y dimensiones de empoderamiento, mientras que en la intervención comunicativa en Ecuador se abordará el diseño, implementación y sistematización, que nos permita *comprender* esta experiencia.

1. Radio Avanzadoras de Yoco

1.1. Contexto de la experiencia comunicativa

La emisora Avanzadoras de Yoco se localiza en el municipio de Yoco, una pequeña localidad situada en el municipio Valdez, en el extremo oriente de Sucre, el Estado ubicado en el Nororiente de Venezuela. El territorio forma parte de la península de Paria, el extremo

más oriental del país y cercano a las Antillas, de manera que la historia del municipio está vinculada al comercio y el intercambio con las islas cercanas, como Trinidad y Tobago, más que con el resto del territorio que terminó conformando la nación venezolana.

En Venezuela, el 3,5 por ciento de la población se auto-reconoce como afrodescendiente¹⁴⁶, una cifra que se eleva en los territorios donde habita la población descendiente de esclavos procedentes de algunas islas del Caribe. A finales del siglo XVIII, la península de Paria era un territorio prácticamente despoblado y con escasa conexión con el resto de Venezuela (Depons, 1987). Las primeras poblaciones de esclavos llegan al sur de Paria junto a los colonos franceses que huían de la ocupación británica en la isla de Trinidad, donde se habían instalado años antes. El territorio del extremo oriental de Sucre se convierte en un foco atractivo para diferentes poblaciones atraídas por el cultivo del cacao y las conexiones comerciales, y por la falta de control por parte de un joven Estado constituido a partir de la independencia de la metrópoli española. Adicionalmente, Paria recibe la llegada de antiguos esclavos de las colonias francesas e inglesas que, una vez abolida la esclavitud, se desplazan a estos territorios donde finalmente se produce el establecimiento espontáneo de grupos humanos diversos que hacen de Paria una región multicultural (Llorente, 1995).

Como producto de esta mezcla se comienza a utilizar en la región el criollo francés hablado en Trinidad por los esclavos descendientes de africanos, conocido en esta zona como “patuá” o “patois” (Llorente, 1995; Ferreira, 2010). En el contexto de las plantaciones, el patuá se convierte en la lengua de los trabajadores que procedían de las antiguas colonias francesas, si bien “social y políticamente el español continuó siendo la lengua dominante” (Llorente, 1995, p. 11). En la actualidad, el patuá es una lengua en desuso, pero el castellano hablado en la península de Paria conserva rasgos¹⁴⁷ vinculados a la población trabajadora afrodescendiente cuya asociación ha provocado el desprestigio de sus hablantes y la inferiorización ligada a la lengua.

La identidad cultural de los habitantes de la península de Paria está construida sobre un pasado que revive en la lengua, la gastronomía, la música, el baile y los mitos de una

¹⁴⁶ Censo 2011, Instituto Nacional de Estadística: <http://www.censoinfo.ine.gob.ve/>

¹⁴⁷ Se estima que un quince por ciento del patuá se conforma con “préstamos de las lenguas amerindias y subsaháricas, del inglés, el español y un pequeño porcentaje de palabras del hindi” (Llorente, 1995, p. 17). El peso de la contribución de las lenguas africanas se dirige a la sintaxis que todavía prevalece en los castellano-hablantes del territorio y que los distingue de otras formas del habla en el país.

población que se reconoce como afrovenezolana-caribeña. En la construcción de una identidad fuertemente vinculada a este pasado aparece la cuestión del cimarronaje, término con el que se denomina a los procesos y estrategias de liberación de población esclava para escapar de las plantaciones hacia territorios aislados y protegidos por su difícil acceso. En el ámbito de las organizaciones afrovenezolanas se emplea el interesante término de *pedagogía del cimarronaje*¹⁴⁸ para hacer referencia a aquellos procesos de resistencia que consiguieron mantener la identidad de los pueblos traídos de África y que atribuyen a las mujeres un importante papel social como transmisoras de este legado. Este concepto de *pedagogía del cimarronaje* entraría en discusión con la más extendida noción de mestizaje, aquella que define a la mezcla culturas que da lugar a una nueva tomando elementos de diferentes de partes, pero en el que no existe un reconocimiento explícito a las luchas de poder y a los procesos de resistencia por parte de quienes lograron transmitir una cultura prohibida o inferiorizada a las siguientes generaciones a lo largo de siglos. La pedagogía del cimarronaje lleva implícito el fracaso del colonizador -en sus múltiples formas- por tratar de eliminar la cultura, la identidad -el ser, en definitiva- del pueblo dominado. La idea del cimarronaje adquiere especial relevancia para esta investigación en la que tomamos como elementos de análisis la raza y la discriminación racial. En otros epígrafes se verá que, en el contexto de la experiencia de Avanzadoras de Yoco, era frecuente que las mujeres se llamaran entre sí o se dirigieran a otras personas como “hermana cimarrona” o “hermano cimarrón”, por tanto, se trata de un símbolo de orgullo identitario asociado a la resistencia y al éxito colectivo como pueblo. Al hacer alusión al concepto *cimarrón* se está modificando la carga asociada a un pasado como trabajadores-esclavos por un pasado de lucha que les convirtió en mujeres y hombres libres.

En Yoco, la mayor parte de la población es negra, de manera que es posible advertir que la jerarquía social asociada a la clasificación racial no encuentra el protagonismo que sí adquiere en sociedades con mayor diversidad étnico-social, como lo sería la sociedad venezolana en su conjunto, o como veremos en el caso de la ciudad ecuatoriana de Riobamba. Recordemos que en Venezuela, un país en el que los concursos de belleza tienen una gran popularidad, ninguna mujer negra ha ganado el preciado Miss Venezuela y, más bien, las ganadoras responden al mismo estándar de belleza occidental hegemónico. Sin embargo, en los municipios de Paria con población mayoritariamente afro, estos concursos se celebran con participación casi exclusiva de mujeres negras y, evidentemente, en este

¹⁴⁸ Desarrollado por autores como Jesús Chucho García (2015) o por el pedagogo Luis Antonio Bigott (2010), fallecido en 2016.

contexto deben entrar a valorarse otras cuestiones independientes al color de la piel que sí parecen estar presentes en el certamen nacional, a juzgar por el perfil de las premiadas.

En el momento en el que se realizó esta primera fase de investigación, agosto de 2013, solo habían pasado cinco meses desde el fallecimiento del presidente Hugo Chávez, acontecimiento que causó una indescriptible conmoción entre sus seguidores. Es pertinente recordar que a lo largo de su mandato el presidente supo utilizar con gran eficacia diversas estrategias comunicativas que le permitieron mantener una confianza y cercanía con sus votantes. El programa *Aló Presidente* fue una de las estrategias comunicativas que obtuvo mayor seguimiento -sin olvidar su cuenta en Twitter-, seguramente, por el trato cercano que ofrecía este formato televisivo, que incluso permitía intervenciones de la ciudadanía en directo. Este elemento es fundamental para explicar y comprender las continuas referencias que sus seguidores, entre las que se encuentran las comunicadoras de la emisora Avanzadoras de Yoco, realizan a comentarios, discursos o intervenciones que pudieron escuchar de la voz del presidente. Es así como se explica que entre sus admiradores aún hoy sea habitual escuchar testimonios que comienzan con un “mi presidente me dijo”, “Chávez nos enseñó” o “gracias a Chávez sé...”¹⁴⁹ demostrando la eficacia comunicativa que el presidente lograba entre seguidores que se consideran receptores directos de un mensaje dirigido a una audiencia de millones de personas.

Como se sabe, la agudización de la polarización política del país inició mucho antes de que el presidente Chávez falleciera. El seguimiento de la actualidad política, la capacidad para debatir y el posicionamiento político-ideológico de la ciudadanía en general, sea cual sea la preferencia política, han provocado prácticamente la desaparición de espacios neutrales¹⁵⁰, incluidos aquellos que se podrían esperar en el ámbito mediático. La polarización política es concomitante a unos medios de comunicación en los que fácilmente se pueden observar tendencias y afinidades políticas en uno y otro sentido. Sin esta cuestión no se puede explicar el nacimiento de cientos de medios comunitarios y alternativos en el país y, en este caso, la aparición de la emisora Avanzadoras de Yoco, cuyas comunicadoras vieron la *necesidad* de un

¹⁴⁹ Estos ejemplos han sido tomados de los testimonios de las comunicadoras de Avanzadoras de Yoco, pero se trata de frases que se pueden escuchar con frecuencia entre las personas que admiran al presidente Chávez.

¹⁵⁰ Como periodista extranjera, recuerdo las dificultades para tratar que las entrevistas se centraran en los temas que yo intentaba plantear. De manera frecuente, la persona a la que podía estar entrevistando siempre aprovechaba para defender su posición política y criticar la del contrario, aunque para ello tuvieran que desviarse en sus respuestas.

medio que informara de aquellos hechos -“las cosas buenas”, dice de una de las participantes- que eran silenciados en los medios privados.

1.2. Radio Avanzadoras de Yoco

La radio Avanzadoras de Yoco se crea en agosto de 2010 a partir del impulso de su directora, Juana Gómez, y como respuesta ante una serie de sucesos que estaban ocurriendo en el municipio. Hasta el año de fundación de la emisora, en el municipio de Yoco se escuchaban algunas emisoras que emitían desde la cercana localidad de Güiria. La televisión sí llegaba al municipio, pero no a las haciendas, y en ninguna de las dos localidades se editaban periódicos. El periódico de circulación era un diario regional para todo el Estado Sucre con escasa popularidad entre las personas que simpatizan con el oficialismo. La mayor parte de las integrantes del colectivo formaban parte de otras organizaciones comunitarias, como los consejos comunales de la comarca, y tenían especial interés en llevar información a la población residente en las zonas rurales en el contexto de las elecciones de 2008.

En el año 2008 Juana Gómez era miembro de una asociación de productores y productoras de cacao. En el marco de una gira por diferentes municipios tuvo oportunidad de contactar con personas que participaban en radios comunitarias y que animaban a la fundación de otras emisoras en aquellos territorios en los que existían problemas para la transmisión de información. En ese momento podían contar con la participación de quince mujeres que, siendo algunas de ellas miembros de otras organizaciones comunitarias, tenían interés en hacer llegar informaciones a los sectores más alejados del municipio a través de la radio. La falta de recursos económicos no fue obstáculo para continuar adelante con el proyecto y las mujeres decidieron que la mejor manera de lograrlo era presentando la propuesta directamente al presidente Hugo Chávez, a quien habían escuchado animar a las comunidades a crear sus propios medios de comunicación.

Juana Gómez recuerda que pudo conseguir una invitación para un encuentro de medios de comunitarios de Venezuela celebrado en Maracaibo, donde se iba a discutir el proyecto de ley para medios comunitarios. Aunque ninguna de ellas tenía experiencia en comunicación, todas venían del trabajo comunitario y eran líderes en sus espacios de actuación. La directora de la emisora cuenta cómo fue capaz de presentar en ese momento el proyecto al presidente del Gobierno:

(...) cuando enlazan con el presidente, me ponen a mí. Me pregunta el presidente por qué quería hacer una radio comunitaria. Y yo le dije, por qué más presidente, por defender la Revolución, para informarle al pueblo. Empecé a decir los motivos por los que queríamos tener una radio, que eran los que ya habíamos hablado aquí. En el pueblo lo estaban viendo y me mandaban mensajes. Cuando regreso de allá, regreso con la idea madura de la radio. Regreso bien clara de qué era una radio comunitaria y de para qué la queríamos. De allá vino la idea a punto de caer. Llegué y les dije, “muchachas, hay que crear la radio porque ya se aprobó”.

El impulso inicial se desvaneció por problemas logísticos, pero más adelante el proyecto fue retomado a partir del contacto con otras emisoras locales y con locutores del municipio que trabajan en medios de comunicación de Güiría:

Cuando hicimos la propuesta, todo el mundo nos llamó locas. A mí me dio indignación que dudaran que no lo podíamos lograr y yo le dije a la persona que nos llamó loca “me dejo de llamar Juana Gómez si la radio no llega a Yoco”.

Las mujeres interesadas en continuar con el proyecto realizaron los trámites establecidos por ley, como la constitución del colectivo en fundación y la presentación del proyecto de la emisora. El costo que requerían estos trámites provocó que el proyecto se retrasara un año más, hasta que lograron reunir el dinero suficiente entre todas las participantes. Una vez que el proyecto es aprobado, la Dirección General de Medios Alternativos y Comunitarios les hace llegar el equipo de transmisión que se instala en un espacio del domicilio de Juana Gómez. En el momento de la visita, la vivienda de la familia de Juana Gómez no contaba con cuarto de aseo y baño, sin embargo, estaban reuniendo el dinero para realizar la obra que permitiría el acceso independiente a la emisora.

Al igual que otros medios comunitarios del país, Avanzadoras de Yoco no contaba con vías de financiación que permitieran la autosostenibilidad de las comunicadoras. Ninguna de ellas percibía ingresos de la emisora, aunque, como en ocurre en el sector de medios comunitarios, el Estado apoya económicamente a través de la contratación de publicidad institucional.

Como quedó patente en la visita, la radio Avanzadoras de Yoco es un proyecto que pudo crearse a partir de la constancia y el interés de las participantes: desde el ámbito institucional se ha dado escaso acompañamiento y seguimiento a las comunicadoras, mientras

que en el municipio incluso llegaron a ser objeto de burlas por parte de varones comunicadores con titulación.

El orgullo de la identidad afrovenezolana, pero también el carácter luchador de estas mujeres se transmite en el mismo nombre elegido para la emisora Avanzadoras de Yoco, en honor a la heroína nacional afrodescendiente Juana Ramírez, hija de una esclava y de un militar cercano a Simón Bolívar, conocida como “La Avanzadora” por su importante y valiente papel en la Guerra de Independencia de Venezuela en el siglo XIX (Protzel *et. al.*, 2015).

En la actualidad, siete años después de su fundación, Avanzadoras de Yoco sigue en el aire y mantiene su espíritu de servicio ciudadano. A través del contacto con su directora y algunas de las participantes y del seguimiento de la emisora en redes sociales sabemos que la emisora continúa trabajando por la articulación y la cohesión de la comunidad. Algunos de los temas con los que cumplen un servicio a la comunidad son, por ejemplo, el anuncio de los precios de los alimentos subvencionados, la llegada de productos al municipio, la realización de talleres formativos, etc.



Figura 6. Emisora Avanzadoras de Yoco, municipio Yoco. Autora: M^a Cruz Tornay.

1.3. Justificación de selección de la experiencia comunicativa

En un contexto en el que se había producido una proliferación de medios comunitarios y alternativos, el objetivo de esta primera fase de la investigación consistió en dimensionar el impacto que estas experiencias estaban teniendo en las personas que ejercían el derecho a la comunicación y en sus comunidades. Después de un primer diagnóstico descrito en el apartado metodológico, se estimó la conveniencia de tomar como estudio de caso Avanzadora de Yoco, emisora puesta en marcha por un grupo de mujeres afrodescendientes sin experiencia previa en la comunicación que lograron crear la primera emisora comunitaria de su municipio, Yoco. Como mujeres afrovenezolanas, estas comunicadoras habían crecido con la ausencia de identidades negras en unos medios de comunicación que privilegiaban la aparición del estándar de belleza blanco-occidental. Las mujeres narraban otras formas de discriminación y exclusión sufridas en el pasado motivadas por el color de piel o por la pervivencia en su habla de rasgos del patuá, una lengua criolla asociada a la población esclava y por las que de manera frecuente eran corregidas en ámbitos públicos o profesionales.

Después de varios años de funcionamiento, la emisora contaba con una trayectoria suficiente como para identificar de un proceso en el que se podrían analizar los elementos asociados al desarrollo de empoderamiento en las dimensiones personal y colectiva, y en diferentes centros de acción.



**Figura 7. Comunicadoras en el interior de la emisora Avanzadoras de Yoco.
Autora: M^a Cruz Tornay.**

1.4. Perfil de grupo

El colectivo que participaba en la emisora Avanzadoras de Yoco estaba conformado en agosto de 2013 por unas veinte mujeres, pero por motivos de disponibilidad y mayor actividad en el espacio radiofónico, en la entrevista grupal participaron seis mujeres con edades comprendidas entre los 18 y 45 años. Ninguna de ellas había realizado estudios formales relacionados con la comunicación y, a excepción de la más joven, todas habían accedido a la formación en la etapa adulta y a través de las misiones educativas del gobierno que para algunas, incluso les había permitido conseguir realizarse profesionalmente como trabajadoras cualificadas. Algunas de ellas trabajaban por cuenta propia con la elaboración de productos artesanales y otras eran trabajadoras asalariadas por cuenta ajena.

Como población arraigada en el municipio de Yoco desde varias generaciones, las participantes estaban vinculadas a la cultura de la producción del cacao que se cultiva en las haciendas en las que se divide en el territorio de estas comarcas y que suponen una fuente de ingresos para las familias, aunque en la mayoría de los casos la producción no es suficiente para que suponga una opción laboral estable para todos sus miembros.

Además de intervenir en la gestión de la emisora, las mujeres participaban en otros espacios de organización comunitaria, como el Consejo Comunal del municipio o en una organización que agrupa a los productores de cacao. En la entrevista grupal y en las conversaciones mantenidas en la visita a la emisora se evidencia el apoyo que en ese momento todas mostraban al Gobierno y de manera muy frecuente hacían referencia a los cambios y mejoras en sus vidas a partir de las políticas y los programas a los que habían podido acceder en esa etapa. Dos de las participantes son de religión evangélica.

A excepción de la más joven, todas las participantes tienen varios hijos e hijas, dato que mencionaron en su presentación. Sin embargo, no hicieron referencia a su estado civil o situación sentimental. De la convivencia se dedujo que algunas de ellas compartían vida con el padre de sus hijos e hijas, y que otras estaban acompañadas por otra pareja sentimental. En todo caso, lo que sí se pudo evidenciar es el peso que ellas han tenido en la crianza de los hijos e hijas que, incluso, han podido realizar en solitario.

Todas ellas manifiestan de manera orgullosa un sentimiento de identidad afrodescendiente, que, más bien, ha sido adquirido en los últimos años y en el contexto de revalorización cultural y dignificación de la diversidad social del país, y que, para el caso de la radio, se expresa en la elección del mismo nombre de la emisora en honor a la heroína nacional.

Perfil de participantes:

Nombre	Edad	Nº hijos/as	Estudios	Dedicación	Participación comunal
O. G.	43	4	Misión Ribas / Misión Sucre ¹⁵¹	Enfermera	
C.M.	38	5	Misión Ribas	Estudia lic. Gestión Ambiental. Venta informal de comida	Vocera consejo comunal; Promotora social
J.G.	45	5	Lic. Desarrollo Cultural en la Misión Cultura	Directora emisora Avanzadora de Yoco	Fundadora y vocera de varios consejos comunales. Miembro de asociación de productores y productoras de cacao
N.C.	37	6	Bachiller por Misión Ribas	Venta informal de artesanía	Vocera Consejo Comunal
I.H.	27	4	Bachiller por Misión Ribas		
A.R.	18	---	Bachiller	Estudiante	Líder juvenil del Partido Socialista Unido de Venezuela (PSUV) en su localidad

Tabla 3. Perfil de participantes. (Elaboración propia).

¹⁵¹ La Misión Ribas y la Misión Sucre abarcan, junto a la Misión Robinson, la formación de adultos desde la alfabetización hasta la educación superior.

1.5. Entrevista grupal semi-estructurada

La mayor parte de la información recogida y analizada se tomó de la entrevista grupal semi-estructurada en la que se eligieron cuatro ejes temáticos que resultaban de interés para esta investigación y que dieron pie a otros contenidos:

-Identidad o auto-reconocimiento como mujeres afrodescendientes trabajadoras: todas las participantes del grupo pertenecen a una población sobre la que históricamente han recaído diversas discriminaciones y violencias en tanto que sobre ella interseccionan situaciones de opresión relacionadas con el género, la raza, la clase y otras más que, a priori, las convierte en población vulnerable a diferentes tipos de exclusión.

-Medios de comunicación de masas: en relación a la percepción e identificación de las participantes con los medios de comunicación. Este tema nos da información en diferentes aspectos: acerca de la utilidad y funcionalidad de los medios de comunicación privados, la autoidentificación y la representación en dichos medios, y el desarrollo de conciencia como grupo oprimido a partir de una determinada representación y en la que diferentes autores identifican como el motor de desarrollo del empoderamiento (Batliwala, 1997; Freire, 2010; León, 1997).

-La radio comunitaria Avanzadora de Yoco: En relación al ejercicio del derecho a la comunicación a través de la emisora comunitaria y el significado de este proceso en sus vidas y en la comunidad.

La entrevista grupal fue recogida en una grabadora de audio digital y los testimonios fueron transcritos en Microsoft Office Word 2003. En el análisis de testimonios se tomó con referencia los rasgos de empoderamiento propuestos por Jo Rowlands (1997) y aplicados en las dimensiones individual y colectiva: desarrollo de confianza, autoestima, sentido de la capacidad individual o grupal para realizar acciones de cambio y dignidad.



**Figura 8. Momento de la entrevista grupal semi-estructurada. Domicilio de Juana Gómez.
Autora: M^a Cruz Tornay.**

1.6. Rasgos de empoderamiento

En esta investigación se intenta captar la sutileza de las categorías que pueden llevar a diferentes interpretaciones según contextos. Diversos indicadores que ya se vieron en otros apartados revelan que la población afrodescendiente, tanto en Venezuela como en el resto del continente, presenta altos niveles de exclusión, violencia y discriminación, pero lo que nos interesaba en esta entrevista era conocer su autopercepción como población afrodescendiente en la que demuestran reconocerse con orgullo y con conocimientos sobre su cultura e historia:

-Nuestra cultura es buena, yo me socializo y me siento afro. No he perdido esa identidad como afrodescendiente porque de ahí venían nuestros abuelos que fundaron esa cultura, donde nos manteníamos de la artesanía, la pesca, el cacao, el coco (O.G.).

-Me siento orgullosa de nuestra cultura. Los españoles, los llamados amos, nos encadenaban y nos obligaban a trabajar en la agricultura, ese es el origen de Yoco, que está alrededor de puras haciendas de cacao. Es una cultura que nos impusieron y hoy la defendemos y la amamos porque aprendimos cómo se trabaja el cacao y nos sentimos orgullosos. Gracias a la Revolución hemos logrado rescatar nuestra cultura y nuestra identidad (J.G.).

-Yo realmente no sabía lo que era la identidad de nosotros ni la parte cultural. Ahora con la Revolución empecé a escuchar lo que era la afrodescendencia y me reconocí como afro (...) Después de que el presidente empezó a instruirnos en esto, de reconocernos como afrodescendientes, es que me enteros quiénes son mis antepasados y me siento orgullosa de serlo (N.C.).

-Yo también me reconozco como afrovenezolana y no sólo por mi color, por mi pelo, ni por los rasgos, sino también por la cultura, la comida... (...) Hay personas aún que se creen que viven en esos tiempos por llegar una persona de color a alguna parte no se le atiende de igual manera que una persona que venga con color claro de la piel o un pelo rubio, se le atiende mejor a veces. Pero eso hoy en día a diferencia de antes no nos intimida, podemos pararnos y decir oye, yo tengo el mismo derecho que aquella persona, porque hoy en día se nos ha enseñado a valorar eso, que tenemos el mismo derecho y Dios creó la tierra para todos por igual (I.H.).

-Yo me reconozco afrodescendiente. (...) Ella [en referencia a su madre, J.G.] nos ha inculcado a valorar y apreciar nuestra cultura (...) He sabido de nuestros antepasados porque escudriñamos, leemos y hemos buscado nuestra historia y sé que los trajeron de África, que fueron esclavizados pero también tuvieron la fuerza y el valor de luchar por su libertad que eso nos hace sentir orgullosos, porque sabemos, si ellos pudieron, nosotros que somos la semilla que ellos dejaron sembrada aquí, también podemos (A.R.).

Con todo, también se recuerda que la pertenencia a la población afrodescendiente ha sido motivo de exclusión:

Todavía hemos visto en alguna oportunidad exclusión de personas. Hay personas aún que se creen que viven en esos tiempos. Por llegar una persona de color a alguna parte no se le atiende de igual manera que una persona que venga con color claro de la piel o un pelo rubio, se le atiende mejor a veces. Pero eso hoy en día a diferencia de antes no nos intimida, podemos pararnos y decir “oye, yo tengo el mismo derecho que aquella persona”, porque hoy en día se nos ha enseñado a valorar eso, que tenemos el mismo derecho y Dios creó la tierra para todos por igual. Las oportunidades son para todos, sólo que algunos tenemos que aprovecharlas más para poder sacarle el fruto a esas oportunidades. Y hoy en día no nos dejamos amedrentar por nadie (I.R.).

En la lengua de las participantes se identifican rasgos del patuá, tal y como se ha señalado, la lengua originada en las Antillas a partir del cruce del francés de la población

blanca y de los idiomas de la población esclava procedente de África. Este francés criollo se continuó utilizando por los descendientes de esclavos, lo que hizo que el patuá perdiera prestigio social por tratarse de la lengua utilizada por la población negra trabajadora en las plantaciones de cacao (Ramos, 2001). En la actualidad quedan muy pocos hablantes de esta lengua, pero la herencia africana -al igual que ocurre con la música, la gastronomía o la religión- sigue presente en el castellano de esta población que conserva rasgos fonéticos que han generado situaciones de discriminación y estigmatización social para las participantes. Como parte de su herencia africana y rasgo cultural, el orgullo identitario ha repercutido en la revalorización de su lengua:

-Anteriormente, yo me sentía avergonzada cuando era muchacha porque se burlaban de uno, le decían a uno que no sabía hablar. Hoy en día, después de que estudié cultura, que he estado en la Revolución¹⁵², cuando alguien me dice que no sé hablar, yo le digo, yo estoy hablando perfectamente (...) La Revolución nos vino como anillo al dedo porque nos enseñó a defender nuestra cultura, a sentirnos orgullosos de lo que somos. Antes de la Revolución se sentía vergüenza porque te decían que tú no sabías hablar (...) En lo personal me siento contentísima y adoro mi fonética y me reconocen por mi voz. Creo que mi voz es bien bonita, pero antes decían que mi voz era fea y yo me lo creía. Ahora grabo y me escucho y veo que tengo un acento que no es normal en Venezuela y me siento orgullosa de mi acento (J.G.).

-De pequeña que yo estoy estudiando me han corregido. Pero yo nunca me he sentido mal por como yo hablo, y me han corregido. Yo soy TCU enfermería, cuando digo mal una palabra las licenciadas me corrigen, yo me sonrío, porque de mis orígenes no me avergüenzo, allá ellas, que como se avergüenzan, ellas tienen que hablar como los diccionarios que trajeron los españoles. Yo no, yo hablo como yo soy, criollita así, de aquí de Yoco (O.G.).

El eje de los medios de comunicación dio lugar a varios subtemas que fueron surgiendo en la conversación. En primer lugar, identificamos la posibilidad de acceso a los medios de comunicación y, por tanto, al ejercicio del derecho humano a la comunicación en condición de igualdad. Las participantes coincidieron en la imposibilidad de acceder a un medio de comunicación privado y, además, hicieron referencia a la escasa fiabilidad que les producen estos medios:

¹⁵² Se refiere a la Revolución Bolivariana, nombre que se le da al proceso que inició en el país con la victoria de Hugo Chávez en 1998.

-Sobretudo yo digo, por decir, en Venevisión, ninguna de nosotras... Nos sería imposible entrar ahí para hablar. Hay que ser claro. Nosotras no podemos decir yo voy mañana a hablar a Venevisión y voy a plantear esto, esto y esto (I.H.).

-Decían las cosas que ellos querían que nosotros escucháramos. Pero las cosas buenas no se informaban (N.C.).

-Yo siempre pensaba de la televisión y de las radios, que lo único que hacía uno antes era oír nada más. Oír y ver. Más no podía participar. Pero ahorita, tú puedes participar en cualquier televisión, en cualquier radio... Siempre y cuando tú pidas tu participación (O.G.).

Los testimonios de las participantes constatan la exclusión percibida en el acceso a la participación en los medios, pero también, en la representación de la población afrodescendiente:

-Era una exclusión total. Aunque sea una telenovela, la protagonista tenía que ser blanca, de un pelo... Una persona que se pudiera ver, como dicen algunos, que muy bonita, piensan que tiene que ser perfecta.

-También en los libros, yo me pongo a ver los cuentos de mi hija y no existía princesa negra, porque eran princesas, no podían ser de esos colores. Era una manera de excluir (I.H.).

-Nosotras nacimos para atender al marido y ser esclavizadas en la casa. Por eso no tenemos esas figuras así de qué mujer podíamos admirar y seguir en una televisora, porque siempre eran hombres los que estaban allí, nosotras estábamos más bien excluidas a todo esto y ahorita fue que el presidente¹⁵³ nos enseñó que nosotras éramos igual o más capaces que el hombre (N.C.).

-Anteriormente una mujer no dirigía la parte informativa de ninguna radio o televisión, siempre era el hombre. La mujer periodista era para hablar de la moda, del show. No veías a ninguna mujer radiando deportes, noticias, etc. Siempre era cuando llegaba el momento de la moda cuando salía la carita mujer y tenía que ser una 90-60-90 con un físico que para ellos es el físico bonito, con la piel blanca, rosada, transparente, no podía ser una morena. Y ahora eso ha cambiado con los medios comunitarios. Yo soy directora de la radio. Ahorita la mujer pasa una noticia, lleva una investigación y puede llevar la batuta (J.G.).

¹⁵³ En relación a Hugo Chávez, aunque ese momento el presidente ya era Nicolás Maduro.

Las participantes coinciden en el plantear el carácter exclusivo e inaccesible de los medios de comunicación, aunque algunas de ellas expresaran su interés por este oficio. Las cualidades físicas, la falta de formación y las ausencias de recursos económicos y redes de contactos son algunos de los elementos que se plantean como obstáculos para pensar en acceder a medios de comunicación privados:

-Jamás, ni siquiera se nos había ocurrido. Nosotras teníamos entendido que para tener una radio tenía que hablar bonito, tener un timbre de voz especial y ser una 90-60-90 para que te puedan dar trabajo. Jamás en la vida podíamos pensar que podíamos tener ese trabajo (J.G.).

-O tener un currículum, estudiar Periodismo, pues, para poder participar o tener una radio. Era como algo imposible, que una mujer o nosotras podíamos participar o tener una radio (N.C.).

-A mí en particular sí me llamaba la atención y me gustaba. Pero por las cuestiones del dinero, tenías que tener un padrino... se veía lejísimos de nuestro alcance. Incluso cuando se habló de la radio, yo participé pero lo vi únicamente como un sueño pero que no se iba a lograr (I.H.).

Las participantes concibieron desde un inicio a la emisora comunitaria como una *necesidad* ante la ausencia de una información completa por parte de los medios de comunicación privados que realizaban un tratamiento sesgado de los acontecimientos del país:

-Para mí, ha sido de gran impacto las radios comunitarias porque en la parte de las radios y televisoras que estaban antes de las comunitarias se pasaban las informaciones, pero no completas, no lo que sucedía en el país, lo que hacía el presidente, las cosas buenas, eso lo obviaban. Decían las cosas que ellos querían que nosotros escucháramos. Pero las cosas buenas no se informaban. De ahí nacen las radios comunitarias, para que el pueblo esté informado y sepa realmente qué era lo que se estaba haciendo en beneficio de todos (N.C.)

-Con la radio y televisora comunitaria ahora uno se entera de lo que está pasando, más uno también puede informarles, tanto a la comunidad como a la gente de fuera, hasta donde llegue la cobertura. Hay medios que te pasan la información a medias. Casi nunca te enteras de lo que pasan (C.M.)

La instalación de una emisora comunitaria en Yoco es producto del impulso y el liderazgo de su directora, Juana Gómez, que fue capaz de superar junto al resto de

compañeras los obstáculos y desafíos que encontraron en el proceso hasta que el proyecto se convirtió en una realidad. La superación de estas dificultades se asocia a la percepción del éxito y logros que la emisora ha supuesto a nivel individual para cada una de ellas, a nivel colectivo para el grupo de mujeres que de manera conjunta han logrado sacar adelante el proyecto, y para la comunidad, por el impacto que ha tenido en esta. En relación al significado que ha tenido la emisora en estas dimensiones, las participantes señalan:

-Un reto, una victoria más. Hemos triunfado en la Revolución como mujeres afrodescendientes venezolanas (O.G.).

-Ha significado el poder crecer, el poder nutrirme como joven, el poder concientizar a los jóvenes de mi edad, y poder ayudar pues, porque yo creo que cuando estamos en la radio podemos ayudar a muchas personas a enterarse de cosas que no sabían, a nutrirse y podemos concientizarnos cada días más y eso es un logro, es un triunfo más y es un reto, que cada día queremos afrontar y aprender un poquito más, dar un grano de arena, porque como jóvenes como líderes, como madres y como la juventud. Es un logro que nos enorgullece. (A.R.).

-Para mí ha sido una gran experiencia. Y falta mucho de vivir aún, pero el hecho simplemente que mi hijo me diga, “mami te he escuchado por la radio y has hablado esto y esto”, me hace sentir muy bien, muy sabroso, le hace sentir a uno cuando los hijos le pueden escuchar y eso le pueden ayudar a unas ganas y tener el deseo de contribuir en la radio. La radio comunitaria no mira la edad ni es exclusiva, incluye a todos. Y para mí ha sido satisfactoria, como mujer, como madre, como cristiana misma porque a través de la radio hemos podido llevar la palabra del señor a las casas y que ha llegado Dios a sus vidas (...) Nadie más para conocer la comunidad y conocer las problemáticas que los mismos que viven ahí. Las radios comunitarias tienen abiertas las puertas para toda la comunidad, sin exclusión de que tengan un partido u otro (I.H.).

En el testimonio de su directora se evidencia una toma de conciencia como población discriminada como paso previo al empoderamiento: de tres veces discriminadas, a “tres veces respetadas”. En este proceso de autovaloración es clave la conciencia de reconocerse como parte de un proyecto -“traer la Revolución a Yoco”- del que se sienten parte y al que muestran una firme lealtad:

En lo personal, yo, Juana Gómez, crecí. Porque cuando nosotras iniciamos también nos discriminaron. Hubo personas que sentían mejor preparadas que nosotras y preguntaban dónde nos habíamos graduado y ni siquiera un curso básico tenemos, lo único que tenemos

son las ganas de defender la Revolución, es la ganas de tener un medio comunitario al servicio del pueblo, es las ganas de crecer como mujeres, y ser el ejemplo de mujeres revolucionarias, protagónicas, participativas. Como dice Argelia Laya, somos discriminadas tres veces: por ser negras, por ser mujer y por ser pobres. Ahorita somos respetadas tres veces y un poquito más: somos respetadas ahora porque somos la vanguardia de la Revolución, la mujer; somos afrodescendientes y tenemos el mismo derecho que cualquier otra etnia; y no somos ricas de dinero, pero somos ricas ahorita de sabiduría y conocimiento. Y hoy en día, siendo nosotras licenciadas no en medios comunitarios, no en periodismo, pero cada una ha elegido una carrera distinta y nos reunimos para encajar las ideas. Nos une la misma idea: poner el nombre de Yoco en alto y traer la Revolución a Yoco. Y nosotras lo vamos a lograr, creo en Dios y creo en nuestros ancestros que fueron unos grandes luchadores que rompieron las cadenas para la libertad como esclavizados, nosotros vamos a romper las cadenas del silencio, no solo para llevarlo a Yoco, sino a otros pueblos con los enlaces a otras radios comunitarias de Sucre. Sí podemos (J.G.)

Siendo la primera emisora comunitaria del municipio, Avanzadoras de Yoco ha tenido un impacto en la población logrando una mayor articulación y cohesión de la comunidad. Las familias que viven en las haciendas están al tanto de lo que ocurre en el municipio gracias a la información y avisos que se transmiten en la emisora.

-Ha sido el motor, el primer motor de la comunidad. Ha despertado mucho interés para el pueblo. Vienen a preguntar quién está trabajando en la radio, porque también quieren venir a ser locutores, una vez que está la radio aquí. Pero es buena, porque se ha transmitido a la gente que si tú empiezas una lucha, tú la logras (O.G.).

-La radio es de todas porque fuimos las que la luchamos primeramente, pero es de la comunidad porque es de servicio a la comunidad. Y la radio es una evolución es nuestro pueblo. Jamás, en ciento y pico de años, jamás Yoco había tenido un medio comunitario. Yo me siento comunicadora social, porque yo ahora soy una comunicadora social. ¿Cuál es la diferencia entre la radio e ir a un taller comunitario? Que te están escuchando más gente que un taller (J.G.).

-Ha sido innovador porque nunca antes había habido una radio aquí, porque es innovador saber que mujeres, entre comillas, no preparadas en educaciones de radio han podido estar en la radio, han podido traer una radio. Innovación porque hoy en día están las puertas abiertas,

es algo innovador. Hay veces que pasan cosas en Mercal¹⁵⁴ y dicen hoy van a pasarlo por la radio Avanzadora. Es la manera más fácil de que el pueblo lo vaya a escuchar. Ha impacto en muchas personas que la radio vaya a Yoco y cada vez vaya a funcionar mejor. Ha sido impacto para nosotras mismas, que hoy en día podamos contar con una radio. Para nuestras abuelas eso era algo que no creían posible y hoy en día es posible (I.H.).

-Es un medio de comunicación útil. Porque donde antes tenía que ir uno a piecito a llevar la información, ahorita una lo pasa por la radio y llega. Y una ahorra tres horas, ahora vienes a la radio, te sientas cinco minutos y esa información vuela (O.G.).

-La información vuela, llega más rápido a las personas. En el campo también se escucha (C.M.).

-Ha sido muy importante para la parte educativa. En el liceo Creación de Yoco hay veces que tienen reuniones con los padres y hay veces que no da tiempo de decirle a todos los padres que asistan a la reunión y pasan una nota para que llegue a todos los padres y asistan a la reunión. También en la parte cultural porque cuando se hacen eventos se invita por la radio y la gente participa, o reuniones políticas que es necesario que la gente se entere. Se transmite por la radio y la gente está comunicada (N.C.).

-La radio ha sido un medio de comunicación, por medio de la radio hemos aprendido muchas cosas, por ejemplo a concientizar hemos llamado a los jóvenes a que no pierdan su cultura (...) Es un medio de educación y comunicación, porque nos ayuda a estar más comunicados, más educados en muchas cosas que no sabíamos. Yo no sabía cuál era la responsabilidad de una radio, hoy sí lo sé, que por medio de la radio puedo invitarlas a defender nuestro derecho, a apreciar nuestra cultura y por eso yo pienso que es un medio de educación (A.R.).

¹⁵⁴ Mercado de productos subvencionados.

Dimensiones Rasgos	Individual	Colectivo/relaciones cercanas
Autoestima	<p>Me siento orgullosa de nuestra cultura</p> <p>Me siento orgullosa de serlo (afrodescendiente).</p> <p>Yo me sentía avergonzada cuando era muchacha porque se burlaban de uno, le decían a uno que no sabía hablar. Hoy en día (...) yo le digo, yo estoy hablando perfectamente.</p> <p>Creo que mi voz es bien bonita, pero antes decían que mi voz era fea y yo me lo creía.</p> <p>De mis orígenes no me avergüenzo.</p> <p>Yo hablo como yo soy, criollita así.</p>	<p>Nosotras nacimos para atender al marido y ser esclavizadas en la casa. Ahorita fue que el presidente nos enseñó que nosotras éramos igual o más capaces que el hombre.</p> <p>Es innovador saber que mujeres, entre comillas, no preparadas en educaciones de radio han podido estar en la radio, han podido traer una radio.</p> <p>Es un medio de educación y comunicación, porque nos ayuda a estar más comunicados, más educados en muchas cosas que no sabíamos.</p>
Desarrollo de la confianza	<p>Anteriormente una mujer no dirigía la parte informativa de ninguna radio o televisión. Y ahora eso ha cambiado con los medios comunitarios. Yo soy directora de la radio. Ahorita la mujer pasa una noticia, lleva una investigación y puede llevar la batuta.</p> <p>Yo me siento comunicadora social, porque yo ahora soy una comunicadora social.</p>	<p>Hay que ser claro. Nosotras no podemos decir yo voy mañana a hablar a Venevisión y voy a plantear esto, esto y esto. Pero ahorita, tú puedes participar en cualquier televisión.</p> <p>Una victoria más. Hemos triunfado en la Revolución como mujeres afrodescendientes venezolanas.</p> <p>Se ha transmitido a la gente que si tú empiezas una lucha, tú la logras.</p> <p>(...) mujeres, entre comillas, no preparadas en educaciones de radio han podido estar en la radio, han podido traer una radio.</p>
Sentido de la capacidad individual/grupal para realizar acciones de cambio	<p>Anteriormente una mujer no dirigía la parte informativa de ninguna radio o televisión. Y ahora eso ha cambiado con los medios comunitarios. Yo soy directora de la radio. Ahorita la mujer pasa una noticia, lleva una investigación y puede llevar la batuta.</p> <p>Yo me siento comunicadora social, porque yo ahora soy una comunicadora social.</p> <p>Ha significado el poder crecer, el poder nutrirme como joven, el poder concientizar a los jóvenes de mi edad. Es un logro que nos enorgullece.</p> <p>Para mí ha sido satisfactoria, como mujer, como madre, como cristiana misma porque a través de la radio hemos podido llevar la palabra del señor a las casas y que ha llegado Dios a sus vidas.</p>	<p>[Nuestros antepasados] fueron esclavizados pero también tuvieron la fuerza y el valor de luchar por su libertad que eso nos hace sentir orgullosos, porque sabemos, si ellos pudieron, nosotros, que somos la semilla que ellos dejaron sembrada aquí, también podemos.</p> <p>Ahorita, tú puedes participar en cualquier televisión.</p> <p>Nosotras nacimos para atender al marido y ser esclavizadas en la casa. Ahorita fue que el presidente nos enseñó que nosotras éramos igual o más capaces que el hombre.</p> <p>Una victoria más. Hemos triunfado en la Revolución como mujeres afrodescendientes venezolanas.</p>

		<p>Y la radio es una evolución es nuestro pueblo.</p> <p>Ha sido impacto para nosotras mismas, que hoy en día podamos contar con una radio. Para nuestras abuelas eso era algo que no creían posible y hoy en día es posible.</p> <p>Se ha transmitido a la gente que si tú empiezas una lucha, tú la logras. Por medio de la radio puedo invitarlas a defender nuestro derecho, a apreciar nuestra cultura y por eso yo pienso que es un medio de educación.</p>
<p>Sentido de la dignidad</p>	<p>Yo soy directora de la radio. Ahorita la mujer pasa una noticia, lleva una investigación y puede llevar la batuta.</p>	<p>Nosotras nacimos para atender al marido y ser esclavizadas en la casa. Ahorita fue que el presidente nos enseñó que nosotras éramos igual o más capaces que el hombre.</p> <p>Ha sido impacto para nosotras mismas, que hoy en día podamos contar con una radio. Para nuestras abuelas eso era algo que no creían posible y hoy en día es posible.</p>

Tabla 4. Rasgos de empoderamiento individual y colectivo. (Elaboración propia).

A partir de los análisis de los testimonios recogidos en la entrevista grupal y de la observación participante en la visita al municipio de Yoco, se evidencia que las comunicadoras han vivido un proceso de apropiación comunicativa de la emisora Avanzadora de Yoco que ha permitido a su vez un empoderamiento a niveles personal y colectivo logrando un impacto positivo en la comunidad.

El desarrollo del concepto de empoderamiento y los rasgos identificados en él apuntan a un proceso en el que participan varios factores y elementos que discurren de manera interrelacionada. En el caso del colectivo de mujeres de la emisora Avanzadoras de Yoco, es posible identificar tres elementos que han supuesto un acceso y control de los tipos de poder propuestos por Batliwala: el acceso a la formación en la edad adulta (acceso a los recursos intelectuales); la participación política y la capacidad de liderazgo en la comunidad (control sobre la ideología) y la participación en la única radio comunitaria del municipio, que implica el acceso a los tres tipos de poder: el material, por el acceso al equipamiento que permite la emisión radiofónica; el intelectual, por el acceso y búsqueda de información para la realización de los contenidos; y el control sobre la ideología, como “habilidad para generar, propagar, sostener e institucionalizar conjuntos específicos de creencias, valores, actitudes y

comportamientos” (Batliwala, 1997, p. 192), y que se puede advertir en programas como *Los caminos de mi hacienda*, espacio dedicado a la reivindicación de la cultura afrovenezolana, o en el programa dedicado a la oración y dirigido por las participantes evangélicas.

Respecto al auto-reconocimiento, la autoestima y la valoración personal, los testimonios de las participantes evidencian signos de orgullo en determinadas cuestiones que en otras etapas de su vida les habían provocado situaciones de acomplejamiento. En el caso de la lengua, se observa un antes y un después: “Anteriormente, yo me sentía avergonzada cuando era muchacha porque se burlaban de uno, le decían a uno que no sabía hablar. Hoy en día, después de que estudié cultura, que he estado en la Revolución, cuando alguien me dice que no sé hablar, yo le digo, yo estoy hablando perfectamente”. Este proceso de valoración personal entra en relación con el auto-reconocimiento como parte de un colectivo que presenta rasgos propios y que se atribuye a las inquietudes personales por conocer la propia cultura, pero también por la sensibilización realizada a nivel político: “Gracias a la Revolución hemos logrado rescatar nuestra cultura y nuestra identidad”; “Yo realmente no sabía lo que era la identidad de nosotros ni la parte cultural. Ahora con la Revolución empecé a escuchar lo que era la afrodescendencia y me reconocí como afro (...) Después de que el presidente empezó a instruirnos en esto, de reconocernos como afrodescendientes, es que me entero quiénes son mis antepasados y me siento orgullosa de serlo”.

La clasificación de los testimonios permite identificar a nivel individual rasgos relacionados con un incremento de la autoestima y con la capacidad personal para considerarse como sujetos capaces de realizar acciones de cambio. Los comentarios revelan la percepción elitista y excluyente de los comunicación tradicionales, a los que no podrían acceder por cuestiones relacionadas con la formación en comunicación, o con los cánones de belleza que aquellos reproducen: “Nos sería imposible entrar ahí para hablar”, “Yo siempre pensaba de la televisión y de las radios, que lo único que hacía uno antes era oír nada más. Oír y ver. Más no podía participar”, “Era como algo imposible”, “Se veía lejísimos de nuestro alcance”. Las respuestas respecto a qué ha supuesto para ellas el acceso a una emisora, y en consecuencia, el ejercicio del derecho a la comunicación, demuestran principalmente un incremento de la confianza y capacidad para realizar acciones de cambios que se observan a nivel personal y colectivo: “Anteriormente una mujer no dirigía la parte informativa de ninguna radio o televisión. Y ahora eso ha cambiado con los medios comunitarios. Yo soy directora de la radio. Ahorita la mujer pasa una noticia, lleva una

investigación y puede llevar la batuta”; “Una victoria más. Hemos triunfado en la Revolución como mujeres afrodescendientes venezolanas”; “Ha sido impacto para nosotras mismas, que hoy en día podamos contar con una radio. Para nuestras abuelas eso era algo que no creían posible y hoy en día es posible”, “Se ha transmitido a la gente que si tú empiezas una lucha, tú la logras”.

Se puede afirmar que la confianza, la autoestima y el sentido de la capacidad para realizar acciones de cambio observados en el colectivo de mujeres comunicadoras está directamente relacionado con la percepción de la emisora como un servicio de interés a la ciudadanía y del que ellas son directamente responsables: “Ha sido el motor, el primer motor de la comunidad. Jamás, en ciento y pico de años, jamás Yoco había tenido un medio comunitario”; “Es un medio de comunicación útil. Porque donde antes tenía que ir uno a piecito a llevar la información, ahorita una lo pasa por la radio y llega”; “La información vuela, llega más rápido a las personas. En el campo también se escucha”; “cuando se hacen eventos se invita por la radio y la gente participa, o reuniones políticas que es necesario que la gente se entere. Se transmite por la radio y la gente está comunicada”; “Nos ayuda a estar más comunicados, más educados en muchas cosas que no sabíamos”.

2. Diseño, implementación y sistematización de una intervención comunicativa: Programa *Alli Kamsaipak Jampikuna/ Medicina para el Buen Vivir*

0.0. Escuchando lo que cuenta el silencio

Antes de iniciar la exposición de la experiencia radiofónica por parte de mujeres indígenas ecuatorianas, consideramos que es relevante hacer referencia a las dificultades encontradas para la conformación del grupo para dar cuenta de la multitud de obstáculos que, en definitiva, encuentran determinadas poblaciones para la participación social y el acceso al ejercicio del derecho a la comunicación. Meses antes del inicio del taller en Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador, la autora de esta investigación trató de conformar sin éxito un grupo de participantes con socias de la Coordinadora Política de Mujeres de Chimborazo. Esta organización fue fundada a nivel nacional en 1995 y, un año después, se conformaron los núcleos provinciales, con el objetivo de promover el ejercicio pleno de la

ciudadanía de las mujeres¹⁵⁵. Desde mi llegada a Riobamba participé con las compañeras de la organización en diferentes proyectos y actividades relacionadas con la prevención de la violencia machista. A partir de la experiencia en el trabajo conjunto, la buena relación y conociendo las inquietudes y objetivos de la organización, propuse a la dirección realizar un taller de capacitación radiofónica que les permitiera desarrollar las habilidades necesarias para llevar adelante la emisión de un programa realizado como Coordinadora Política de Mujeres de Chimborazo o como Casa de la Mujer-Warmipak Wasi, un proyecto de la organización con sede en Riobamba en el que se atiende y prestan diferentes servicios dirigidos a las mujeres.

Algunas de las asociadas de la organización ya habían intervenido de forma ocasional en la emisora ERPE, pero no habían logrado mantener una continuidad, según explicaron, por falta de formación o capacidad para planificar la realización del programa de manera regular. Aunque varias de ellas mostraron interés en participar en una capacitación radiofónica y confirmaron su asistencia a los encuentros, llegado el momento, no se presentaban. Las únicas mujeres que respondieron a las convocatorias fueron algunas socias que formaban parte de la dirección, vivían cerca de la Casa de la Mujer, sede de la Coordinadora Política de Mujeres de Chimborazo, y tenían más facilidades para participar que otras mujeres procedentes de las zonas rurales. En una ocasión, un grupo de unas diez mujeres indígenas asistieron a la sede para participar en una capacitación que ofrece el Ministerio de Inclusión Social y Económica como complemento formativo del denominado “bono de desarrollo humano”, una ayuda mensual de 50 dólares dirigidas a familias, preferentemente, con mujeres como jefas de hogar, que se encuentran bajo la línea de pobreza. Una de las socias que participa en la dirección de la coordinadora sugirió intentar conformar el grupo con las mujeres beneficiarias del bono. Al conversar con ellas, se hicieron evidentes las dificultades que esas mujeres tenían para dedicar parte de su tiempo a actividades no laborales. Pertenecían a una comunidad situada a más de dos horas de camino de Riobamba. Para ellas, desplazarse a la ciudad suponía un enorme esfuerzo, ya que antes de salir debían dejar hechas las faenas de la casa y del campo, como dar de comer a los

¹⁵⁵ Entre los ejes de acción de la Coordinadora Política se señalan: promoción de la Participación Política de las Mujeres; formación de mujeres líderes y ejercicio de ciudadanía, acciones para su empoderamiento; incidencia con el enfoque de género en las políticas públicas y asuntos de interés nacional; fortalecimiento organizativo del movimiento de mujeres y desarrollo institucional en el ámbito nacional; reformas legales para promover la equidad de género y la igualdad de oportunidades; violencia y Derechos Humanos; salud sexual y derechos reproductivos; pobreza y empleo; lucha contra la corrupción; relaciones con todos los sectores sociales y políticos del país.

animales. El único tiempo *libre* del que disponían durante la semana era el sábado por la tarde, momento en el que asistían a las reuniones de la comunidad. Después de conversar entre ellas en kichwa, me propusieron que hablara con el taita de su comunidad y que, en función de ello, se podría acordar la participación en la capacitación radiofónica. Habiendo evaluado la situación y tratando de evitar nuevos contratiempos, consideré que ese grupo no era adecuado para llevar a cabo el taller. Conocía de cerca los perfiles de esas mujeres -muy similares a otros grupos con los que había trabajado prevención de violencia machista- y estimé que estas mujeres tenían otros asuntos más importantes a los que dedicar su escaso tiempo. Además, aunque tenía el respaldo de la Casa de la Mujer, no tenía por qué tener la necesaria aprobación del taita de la comunidad y, con ello, retrasar más aún la planificación. Como digo, ellas no habían sido convocadas para participar en el taller de radio, pero quizá podrían estar interesadas, como me planteó una de las asociadas. Debo reconocer que al tener enfrente a las compañeras, mientras que una socia de la organización hacía de intérprete, vi tal cansancio en sus caras, cargando a sus *guaguas*¹⁵⁶, habiendo trabajado desde las tres de la mañana para asistir a la capacitación del Ministerio -a riesgo de que les fuera retirado el bono-, y con más de dos horas de camino en una mañana en la que había caído un aguacero terrible, que sentí vergüenza de proponerles que dedicaran parte de su tiempo a participar a un taller de radio, por el que no les iba a pagar, y que me iba a permitir realizar una investigación dirigida a la obtención del título de doctora. Con todo, en ese momento pensé en concebir el taller como un *pretexto* para reflexionar y abordar temas realmente importantes para ellas, como la prevención de la violencia o la búsqueda de fuentes de ingresos, pero, honestamente, ese proyecto hubiera requerido de un tiempo -al menos, un año- del que no disponía. Además, uno de mis propósitos desde el inicio de la investigación era que las mujeres participantes continuaran con la actividad en la radio después de que yo me marchara, es decir, que hubiera una apropiación comunicativa real, y era evidente que, aunque yo mostré mi disponibilidad para trasladarme a sus comunidades cada sábado en la tarde, ellas no tendrían la facilidad para desplazarse a la emisora una vez que hubiera finalizado la capacitación. Por supuesto, sigo pensando en aquellas mujeres y en nuevos proyectos comunicativos que se adapten a sus necesidades.

Reconociendo el sentimiento de frustración que generaba no contar con las participantes, después de haber trabajado en las convocatorias y en la preparación del taller,

¹⁵⁶ Bebé, niño o niña pequeño en kichwa, aunque el término también lo utilizan los castellano-hablantes.

la *no participación* fue una fuente formidable de información y de toma de conciencia de las condiciones de exclusión y explotación, en este caso, de las mujeres indígenas campesinas de las zonas rurales. En la preparación de los encuentros tratábamos de ajustar el horario para facilitar la participación del mayor número de mujeres. Aunque en principio el taller era dirigido a mujeres indígenas, algunas compañeras mestizas de la dirección de la asociación mostraron gran entusiasmo en participar y consideré que no era conveniente rechazar su asistencia, por tanto, también había que tratar de ajustarse a su horario. En una de las convocatorias, habiendo confirmado su presencia en torno a ocho mujeres, solo alcanzaron a llegar dos participantes no indígenas. Ellas mismas trataron de convencerme de que comenzáramos el taller, con el argumento de que las mujeres indígenas nunca iban a incorporarse, a no ser que se les pagara por ello. Mi residencia en la región desde hacía más de dos años me permitió reparar en las connotaciones peyorativas que tenía ese comentario, más aún, procediendo de alguien a quien, como miembro de la dirección, se le podía presuponer mayor sororidad con sus compañeras. Al fin de cuentas, el objetivo de la organización es precisamente, promover la participación y la ciudadanía de todas las mujeres de la provincia. Ese y otros comentarios me habían creado tal malestar que lo comenté con una compañera indígena de la asociación con la que había gran confianza y quien manifestó que ese tipo de comentarios “es nuestro día a día”. Ella me había apoyado desde el principio y quería comentarle que no consideraba adecuado seguir insistiendo en la conformación de un grupo mixto en vista de las dificultades para lograr la asistencia de una parte del grupo. Además, ya me había dado cuenta de que en las reuniones a las que solo asistían compañeras indígenas, estas hablaban de sus conflictos con las compañeras mestizas y no quería que esas situaciones se dieran dentro del grupo o, incluso, que las participantes indígenas se pudieran sentir cohibidas al hablar de sus experiencias discriminatorias.

2.1. Contexto de la experiencia comunicativa

Los indios/2

El lenguaje como traición: les gritan verdugos. En el Ecuador, los verdugos llaman verdugos a sus víctimas:

- Indios verdugos!, les gritan.

De cada tres ecuatorianos, uno es indio. Los otros dos le cobran, cada día, la derrota histórica.

-Somos los vencidos. Nos ganaron la guerra. Nosotros perdimos por creerles. Por eso -me dice Miguel, nacido en lo hondo de la selva amazónica.

Los tratan como a los negros en Sudáfrica: los indios no pueden entrar a los hoteles ni a los restaurantes.

-En la escuela me metían palo cuando hablaba nuestra lengua -me cuenta Lucho, nacido al sur de la sierra.

-Mi padre me prohibía hablar quichua. Es por tu bien, me decía -recuerda Rosa, la mujer de Lucho.

Rosa y Lucho viven en Quito. Están acostumbrados a escuchar:

-Indio de mierda.

Los indios son tontos, vagos, borrachos. Pero el sistema que los desprecia, desprecia lo que ignora, porque ignora lo que teme. Tras la máscara del desprecio, asoma el pánico: estas voces antiguas, porfiadamente vivas, ¿Qué dicen? ¿Qué dicen cuando hablan? ¿Qué dicen cuando callan?

Eduardo Galeano, *El libro de los abrazos*.

La experiencia comunicativa del programa Alli Kawsaipak Jampikuna tuvo lugar en la sede de Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE), situada en la ciudad de Riobamba, capital de la provincia de Chimborazo, localizada en la región de la sierra central andina y conformada por diez cantones.

Con una población total de 458.581 habitantes, según el censo del año 2010, Chimborazo es una de las provincias del país con mayor tasa de población indígena, con un 38% de población que se identifica en esta categoría, solo por detrás de la población mestiza, con un 58,4%. El 57,8% de la población se ubica en el área rural, frente al 42,2% radicada en el sector urbano. La agricultura es la actividad principal de la provincia: el 31,9% de los hombres y el 35,1% de las mujeres se ubican en la categoría “Agricultores y trabajadores calificados”¹⁵⁷.

Según datos del Gobierno Autónomo Descentralizado de la Provincia de Chimborazo¹⁵⁸, el promedio del analfabetismo en la provincia es del 13,51%, exactamente el doble del promedio nacional, con un 6,75%. La cifra se eleva en la población indígena del

¹⁵⁷ Cifras correspondientes al censo 2010 de población y vivienda en el Ecuador, Fascículo Provincial Chimborazo. Disponible en <http://www.ecuadorencifras.gob.ec/wp-content/descargas/Manualateral/Resultados-provinciales/chimborazo.pdf>.

¹⁵⁸ Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial de la Provincia de Chimborazo, 2015.

sector rural de la provincia, alcanzando el 21,3%, frente al 3,47% de analfabetismo en población indígena perteneciente al núcleo urbano. En relación al grado de escolaridad de la población, también existen brechas entre población rural y urbana: mientras que en el sector urbano el promedio de escolaridad alcanza los 11,73 años, entre población rural la cifra es de solo 5,39 años de permanencia.

El sur de la provincia de Chimborazo fue uno de los territorios del país del que más personas salieron a raíz de la crisis financiera ocurrida a finales de la década de los noventa (Herrea, 2008), cuando dos millones de personas se vieron obligadas a salir del país en busca de oportunidades, principalmente, hacia Estados Unidos, España e Italia. La emigración de aquella época dejó a pueblos prácticamente desiertos y es difícil encontrar familias sin alguno de sus miembros en el exterior. La crisis migratoria de hace casi veinte años continúa dejando terribles huellas: Chunchi, un municipio situado en el extremo sur de la provincia, lidera a nivel mundial la tasa de suicidio en niños y adolescentes, un hecho vinculado con los cuadros de depresión que presentan los jóvenes que han crecido en familias desestructuradas. Adicionalmente, el deseo de las familias residentes en el exterior de llevar a sus hijos e hijas consigo, ha propiciado la apertura de una peligrosa ruta de tránsito de menores desde provincias de la sierra hacia la frontera entre México y Estados Unidos, poniendo en riesgo la vida de jóvenes que muy difícilmente logran llegar a su destino.

La provincia es considerada como una de las más pobres del país, con una pobreza por Necesidades Básicas Insatisfechas del 64,88%, frente al 56,15% a nivel nacional. En cantones como Guamote, con población netamente indígena, la pobreza por Necesidades Básicas Insatisfechas alcanza el 94,27%. Las poblaciones de los sectores rurales presentan más dificultades para acceder a la educación y a la salud. Es habitual que las comunidades de los sectores rurales se ubiquen en zonas de difícil acceso, con vías sujetas a cortes por desprendimiento de tierra, lo que obstaculiza y disuade, por un lado, la continuidad de la escolarización, y por otro, un control regular de la salud en el hospital donde se ubican las especializaciones, situado en Riobamba. Por ejemplo, Ecuador es uno de los países de América Latina con la mayor tasa de mortalidad materna, siendo la provincia de Chimborazo la que registra la cifra más alta de Razón por Muerte Materna del país, exactamente, 128,8¹⁵⁹.

¹⁵⁹ Índice que calcula el número de muertes maternas entre la estimación de nacidos vivos para el año de estudio. *Anuario de Estadísticas Vitales: Nacimientos y defunciones 2013*, INEC. Disponible en: <http://www.ecuadorencifras.gob.ec/documentos/web->

Se considera que gran parte de estas muertes podrían evitarse con un seguimiento de la salud del feto y de la madre, que, según manifiestan en las comunidades, no se hace de forma regular por las dificultades que encuentra la población para acceder a la atención sanitaria.

En relación a la violencia machista, Chimborazo presenta resultados similares al resto del país, donde seis de cada diez mujeres han vivido algún tipo de violencia de género. La Encuesta Nacional de Violencia de Género revela que los mayores porcentajes de violencia se registran entre mujeres que se autoidentifican como indígenas (67,8%) y afroecuatorianas (66,7%). Como técnica de un proyecto de georreferenciación de víctimas de violencia intrafamiliar¹⁶⁰ tuve oportunidad de llevar a cabo varios talleres en cantones rurales de la provincia con participación de mujeres indígenas. El problema fundamental que se encontró fue una naturalización de la violencia que impedía identificar otros tipos de violencia que no emplearan el abuso físico como forma de agresión o las más evidentes formas de violencia psicológica o sexual. Situaciones más sutiles que respondían al maltrato psicológico, insultos, violencia económica, chantajes y amenazas, no siempre eran identificadas como forma de violencia y como una vulneración de sus derechos. Un dicho popular de estas zonas de la sierra es aquel que dice “maridito es, aunque pegue, aunque mate”, y es lo que, con todos los cambios que se han podido producir entre las generaciones más jóvenes, escuchan las mujeres que buscan ayuda o consuelo en situaciones de maltrato. Por otro lado, aunque existen diversas instituciones y organizaciones civiles y gubernamentales que vigilan la garantía de los derechos, lo cierto es que las mujeres encuentran obstáculos en el acceso a la justicia y a la protección: no es inusual que autoridades comunales o servidores públicos -policía- animen a la víctima a regresar con el maltratador o que no tomen medidas suficientes para garantizar la protección frente al agresor, poniendo en riesgo su vida.

Los datos que se han expuesto dan muestra de las desigualdades y brechas que existen en la provincia y en la población en relación a varios aspectos: entre país y provincia de Chimborazo; entre sectores urbano y rural; y entre población indígena y población no indígena¹⁶¹. La población indígena se ubica de forma mayoritaria en el sector rural, de manera

¹⁶⁰ En algunos contextos es habitual la utilización del término *violencia intrafamiliar* para referirse a la violencia hacia las mujeres en el ámbito del hogar. Se trata de un término que definitivamente no compartimos, en tanto que oscurece el carácter estructural de la violencia hacia las mujeres y confunde el debate y las discusiones, donde se mezclan casos de agresiones hacia las mujeres por parte del esposo con otros casos de violencia en el interior del hogar que responden a otras causales.

¹⁶¹ En el censo de 2010 se distinguen las siguientes poblaciones, a partir de una autoidentificación según cultura y costumbres: mestizos (71,9%), montubios (7,4%), afroecuatorianos (7,2%), indígenas (7%), blanco (6,1%) y otros (0,3%). La población afroecuatoriana registra situaciones de exclusión similares a los de la población

que difícilmente podemos separar situaciones de exclusión: las zonas rurales reportan los peores datos en diferentes indicadores de desarrollo porque la población que se ubica en ella sufre las mayores tasas de exclusión y marginalidad. Como se ha visto, en la provincia de Chimborazo coinciden dos elementos claramente conectados: mayor tasa de población indígena y mayor índice de pobreza. Pero lo cierto es que otras provincias del país registran altas tasas de población indígena -o afroecuatoriana, otra de las poblaciones en las que se evidencia exclusión- y reportan indicadores de desarrollo más positivos. Es el caso, por ejemplo, de la población indígena kichwa de los Otavalos, vinculada al comercio y a la artesanía de manera muy próspera. Cabría entonces mencionar algunos elementos que nos permiten comprender las condiciones que en la actualidad, siglo XXI, enfrenta la población indígena de la sierra central ecuatoriana.

Los Puruhá fueron las etnias indígenas que habitaban parte de los territorios de la sierra andina de Ecuador y que estaban conformados por varios grupos. Su leyenda cuenta que el pueblo nació a raíz del amor entre taita Chimborazo y mama Tungurahua, dos montañas volcánicas sagradas que convirtieron a sus descendientes, los puruhá, en semidioses. A mediados del siglo XV, el ejército inca entra en Chinchaysuyo, la provincia norte del imperio que se extendía hasta Colombia, abarcando prácticamente la totalidad del actual territorio ecuatoriano. La resistencia de los pueblos locales no evitó el dominio inca, que duró hasta la entrada del ejército liderado por Francisco de Pizarro y Diego Almagro, en 1532.

A mediados del siglo XVI, los colonizadores blancos se hicieron propietarios de grandes extensiones de tierra cultivable en la sierra andina. Las poblaciones indígenas que habitaban el territorio se vincularon al amo bajo el sistema de encomienda, herencia del sistema feudal europeo por el que los campesinos quedaban bajo la jurisdicción del propietario a cambio de trabajo. Las familias indígenas fueron desplazadas a las tierras del páramo, difícilmente cultivables, y habitaron en pequeñas parcelas de tierra con choza, conocidas como *huasipungo*, del kichwa *huasi* (casa) y *pungo* (puerta o entrada). A cambio de este pequeño terreno y un mísero salario, los huasipungueros tenían la obligación de trabajar para el amo hasta siete días a la semana y participar en actividades colectivas, las *mingas*, cuando el terrateniente lo exigiera.

indígena, pero su presencia en la provincia de Chimborazo es débil, conformando solo un 1,1% de la población, por detrás incluso del 2,2% de personas que se identifican en la categoría *blanco*. Información disponible en: <http://www.ecuadorencifras.gob.ec/resultados/>.

Este sistema de servidumbre se mantuvo en Ecuador hasta la reforma agraria de 1964. Los testimonios de la época dan cuenta de la pervivencia de formas terribles de explotación en las haciendas. Testigos presenciales de los abusos sufridos fueron las personas vinculadas a las organizaciones de la Iglesia de base que, con el impulso del Monseñor Leónidas Proaño, conocido como el Obispo de los Indios, recorrieron las provincias de la sierra central para alfabetizar a la población indígena e impulsar la reforma agraria en las propiedades de la diócesis. Uno de los colaboradores de Proaño, Alonso Bustos, describía la situación que encontraron en las haciendas:

La primera consideración fue que los trabajadores del campo, en la mayoría indígenas, sufrían las consecuencias del sistema feudal de tenencia de la tierra con el sistema hacendatario. El hacendado era prácticamente dueño de la tierra y de la gente que la trabajaba en situación de verdadera esclavitud. Conocí en el subsuelo de dos haciendas las mazmorras en donde martirizaban a los trabajadores que, según el dueño de la hacienda, habían cometido alguna falta (...) Como herencia de la colonia, también la iglesia era poseedora de extensos latifundios que estaban a cargo de administradores que se limitaban a presentar eventualmente las cuentas de las pérdidas y ganancias de la actividad agropecuaria. Mientras tanto, quienes trabajaban la tierra, no eran dueños de ella ni de su producción, menos aún estaban en condiciones de obtener recursos para la educación, la salud u otras necesidades. La situación era más dramática y trágica, considerando que para los indígenas la Pacha Mama o madre tierra es su centro vital, la fuerza cósmica, la fuente de toda divinidad. Posiblemente, el sufrimiento era más intenso por la forma en que era tratada la tierra antes que por ellos mismos (Rosner, 2010, p. 91).

El académico Luis María Gavilanes del Castillo, autor de una investigación sobre la obra de Proaño, relata las formas de maltrato y de humillación a las que era sometida la población indígena:

Un ejemplo de este yugo feudal que padecían los indígenas se traducían en la forma en que eran tratados en los templos, las instituciones públicas, los sistemas de transporte. Nunca podían utilizar los primeros puestos. (...) la propia Curia tenía una de sus haciendas un lugar acondicionado para ejercer tortura a los indígenas, como en las épocas inquisitoriales. Asimismo, y cuando caían en desgracia ante sus patrones gamonales¹⁶², cómo estos convertían a los indígenas en instrumentos de carga para cabalgar sobre ellos. Armados de espuelas, frenos, riendas y correa les obligaban a repetir: “nunca más he de hacer esto patroncito”. La

¹⁶² En algunos países de América Latina, cacique, persona que ejerce excesiva influencia (Diccionario de la Real Academia).

sociedad entera estaba acostumbrada a este tipo de ultrajes contra los indígenas, considerados como en la Colonia unos *instrumenta vocalis* (herramientas con voz) sin derecho a redención alguna (Rosner, 2010, p. 197).

Los testimonios coinciden en una absoluta deshumanización del indígena que nos lleva a recordar la zona del ser fanoniana y la línea divisoria entre lo humano y lo no humano. El título de la obra autobiográfica de Leónidas Proaño, *Creo en el hombre y en la comunidad*, precisamente hace referencia al reconocimiento de la humanidad de la que el indígena había sido despojado. En la década de los sesenta, cuatro siglos después del debate entre Fray Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, un sacerdote sembraba la polémica defendiendo la humanidad de aquellos que habían sido bestializados.

Leónidas Proaño ha sido una de las figuras más importantes y reconocidas del Ecuador contemporáneo y su actuación promovió profundos cambios en la población indígena de la sierra central que le ocasionaron campañas de desprestigio y persecución por parte de la oligarquía terrateniente y de la Iglesia conservadora¹⁶³. Una de sus obras fundamentales que necesariamente debemos rescatar aquí es la alfabetización de la población indígena para la que fue creada en 1962 la emisora Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE). La constitución de ERPE fue severamente criticada por las clases dominantes de la provincia que vieron en la alfabetización de los trabajadores una amenaza a sus intereses:

el indígena alfabetizado es lo que llamarían un indio filático, levantado, revoltoso, que ha perdido el respeto. Antes el pobre indio iba y besaba la mano del patrón (...) y quitar eso, era quitar a los poderosos todo el fundamento de su poder (Entrevista a monseñor Agustín Bravo, en Rosner, 2010, p.159)¹⁶⁴.

¹⁶³ Leónidas Proaño construyó en la provincia de Chimborazo el centro de Santa Cruz, donde recibió a muchos sacerdotes y simpatizantes de la Teología de la Liberación. Proaño fue acusado de subversivo y comunista y llegó a ser encarcelado junto a otros sacerdotes. Fue candidato al Premio Nobel de la Paz, pero el reconocimiento internacional no hizo que las clases adineradas y la Iglesia conservadora abandonaran su posición beligerante. Los allegados a Proaño manifiestan que, después de su muerte, en 1988, sus enemigos decían “hay que poner cemento sobre su tumba”, en referencia a los ideales que el sacerdote había sembrado. De manera reciente, alguien comenzó a hablarme de la figura de Proaño y de la emisora ERPE de forma muy negativa. La historia terminaba con la pérdida de parte de las tierras de su familia. Como vemos, el legado del obispo sigue levantando ampollas entre las clases privilegiadas, veinte años después de su fallecimiento.

¹⁶⁴ En la novela *Balún Canán*, de la escritora mexicana Rosario Castellanos, el conflicto entre el patrón y los trabajadores se desata cuando éstos exigen escuelas para los niños y niñas. Los amos responden: “¿Dónde se ha visto semejante cosa? Enseñarles a leer cuando ni siquiera son capaces de aprender a hablar español”; “Los indios no trabajan si la punta del chicote no les escuece en el lomo. ¡Escuela! Para aprender a leer. ¿A leer qué? Para aprender español. Ningún ladino que se respete condescenderá a hablar en español con un indio”.

Ana María Guacho Orozco, líder indígena histórica -y colaboradora de esta investigación- aprendió a leer y a escribir en la campaña alfabetizadora impulsada por Proaño, ya que

Antes era prohibida la educación, porque decían que los indios no tenemos derecho a ser capacitados, a ser educados, peor las mujeres, porque si las mujeres aprendemos a leer y a escribir, es para hacer las cartas a los enamorados, para ser resabiadas. Había la imposición, por acuerdo entre la Iglesia y los terratenientes. De esa manera no nos permitían a nosotros mejorarnos (Entrevista a Ana María Guaño, en Rosner, 2010, p. 64).

Con todo, Ana María recuerda el maltrato y vejaciones infligidas por las monjas misioneras que apoyaban la alfabetización y que provocaron que ella abandonara sus estudios para recuperarlos mucho después:

Las monjitas nos trataban como animales, aunque eran misioneras; no cumplían con el mandatos de Dios, ni con el mandato humano, porque nos trataban de inhumanos, nos consideraban que todos los indios éramos piojosos, sucios, cochinos. Por eso decían, que a nosotros nos tenían que desparasitar, haciéndonos tomar kerosene y poniéndonos en la cabeza kerosene. Esos tratos inhumanos no me gustaban. Nos levantábamos de mañana, nos bañaban en agua fría, y más que a mí me revolucionó, fue la comida. (...) Considero que nosotros éramos humanos y no chanchos para comer lo que nos metían (Ibíd.).

La campaña logró la alfabetización radiofónica de veinte mil indígenas y campesinos de trece provincias del Ecuador entre 1962 y 1974¹⁶⁵, además de otras cuestiones que se tratarán más adelante, como la articulación de las comunidades y la revalorización identitaria y cultural.

En la segunda mitad del siglo pasado se constituyen en la provincia varias organizaciones indígenas que confluyen en la década de los noventa en un potente movimiento nacional que llegó a ser el más activo del continente. Los levantamientos indígenas de estos años consiguieron visibilizar a una parte de la sociedad que había permanecido oculta durante siglos, lograron derrocar a varios gobiernos de la época y que sus derechos fueran incluidos en la agenda pública, convirtiéndose en sujetos políticos colectivos con capacidad de interlocución e influencia. Más recientemente, el movimiento

¹⁶⁵ <http://www.erpe.org.ec/index.php/2013-07-17-13-39-49/history>

indígena ecuatoriano logra el reconocimiento de algunas de sus demandas históricas, como el carácter intercultural y plurinacional de la República de Ecuador, recogido en el artículo 1 de la Constitución de 2008, o el reconocimiento de la justicia indígena.

Los logros obtenidos en las últimas décadas por parte de los pueblos y nacionalidades indígenas son indiscutibles¹⁶⁶. Sin embargo, si comparamos el *deber ser* reconocido en los principios constitucionales del país con la situación real de la población -similar a la que se observa en otros países del continente- confirmamos la existencia de una enorme brecha de exclusión en sociedades fuertemente jerarquizadas donde la huella del poder colonial sigue latente en las múltiples estructuras de dominación.

2.2. Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE)

Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE) fue fundada en 1962 por el monseñor Leónidas Proaño como medio para alfabetizar a través de la radio a la población indígena y campesina, elevar su nivel educativo y fomentar la articulación y la organización de la sierra central. La dedicación de Proaño a la población indígena le convirtió en enemigo de las clases adineradas de la provincia que, de manera consecuente, le negaron la ayuda para una campaña de alfabetización que el obispo había concebido como un camino de liberación y concientización del indígena.

Entre 1962 y 1974 ERPE llevó a cabo una campaña de alfabetización por radio que llegó a veinte mil indígenas de trece provincias. La emisión en amplitud modulada (am) permitió que la radiofónica se escuchara en territorios donde, tampoco en la actualidad, llegan otras señales. Quienes conocieron la experiencia recuerdan que las personas que en ella participaron se reunían en las viviendas que disponían de radio y asistían a las capacitaciones antes de salir a la faena. Una vez que concluye la etapa de alfabetización, se inicia una fase de educación formal a distancia que dura hasta 1986, dos años antes del fallecimiento del

¹⁶⁶ En una socialización de la Ley Orgánica de Comunicación (LOC), el periodista y Superintendente de la Información y Comunicación, Carlos Ochoa, recordaba una visita realizada hace no más de treinta años a la provincia de Chimborazo para cubrir una información sobre una plaga de piojos. Ochoa relataba la impresión que le causó encontrar a familias que vivían dentro de un hoyo hecho en la tierra, cubiertos con mantas infestadas de piojos. El superintendente trataba de dimensionar con este ejemplo los cambios producidos en el país, donde, en este momento, un indígena tenía la posibilidad de denunciar la emisión de contenidos discriminatorios que pudieran atentar a su dignidad.

monseñor. Antes de su deceso, el obispo propuso un modelo de gestión autónoma de ERPE respecto de la Iglesia católica y destinó una parte de los terrenos de la diócesis en los que se creó una granja orgánica, donde, entre otros, se inició el cultivo de la popular quinua¹⁶⁷. Desde entonces, parte de la actividad de la Fundación ERPE se dirige a la creación de proyectos socioproductivos que fortalezcan la autosostenibilidad de comunidades en situación de pobreza.

ERPE desarrolló un importante papel en la articulación y cohesión de poblaciones dispersas en un territorio agreste como son la sierra y el páramo andinos. El sujeto protagonista de la emisora era una población históricamente excluida e invisibilizada que estaba llevando a cabo una revolución -más literal que simbólicamente- con la apropiación del medio, el aprendizaje, la organización y la movilización en defensa de sus derechos. Tan vinculada estuvo ERPE a la articulación del combativo movimiento indígena, que en una ocasión el presidente Sixto Durán-Ballén (1992-1996) ordenó militarizar la emisora por el acompañamiento que se estaba realizando a las movilizaciones indígenas.

La revalorización y el fortalecimiento identitario fueron otras de las grandes aportaciones realizadas por la emisora. La programación en idioma kichwa fue fundamental para poder llegar a las comunidades en las que no se utilizaba el castellano y para el reconocimiento de una lengua desprestigiada que no se enseñaba en las aulas¹⁶⁸. Si en un primer momento los contenidos producidos en castellano simplemente eran traducidos al

¹⁶⁷ Aunque se trata de un cultivo tradicional andino que ha ganado mucha popularidad en países europeos, la quinua ha sido un alimento desprestigiado entre la población, siendo utilizado como comida para cerdos. No es arriesgado sospechar que el desprestigio del alimento procedía de su asociación a lo indígena. Recordemos que la quinua es uno de los pocos cultivos que soporta el clima del páramo y alta montaña, tierras a las que fueron desplazados los indígenas cuando entraron los colonos blancos. Un plato típico es la nutritiva sopa de quinua que no falta en los comedores de los mercados populares, no así en los restaurantes de clase media, y que es base de la dieta de las familias indígenas de sierra o, al menos, intenta serlo. La mayor parte de la producción de quinua se dirige a la exportación -al igual que ocurre en Bolivia- y el producto se vende en los mercados a precios muy elevados: mientras que una libra de fideos o arroz blanco -que no se producen localmente- se vende a unos cincuenta centavos de dólar, la bolsa de quinua cuesta el doble o el triple. La OMS estima que el ecuatoriano promedio consume diariamente hasta tres veces más del arroz blanco que se recomienda en una dieta sana, un alimento escasamente nutritivo en comparación a la quinua y a otros cultivos andinos que han sido desplazados.

¹⁶⁸ He podido conocer muchos casos de personas jóvenes -menores de treinta años- que hablan y entienden el kichwa porque lo utilizan con sus familias, pero no saben escribirlo porque no formaba parte de las materias de la escuela (sí el inglés). Otros jóvenes que crecieron en comunidades aprendieron a hablarlo, pero al trasladarse a la ciudad y no practicarlo, lo olvidaron. En la actualidad hay lugares donde se puede aprender a leer y a escribir el idioma como *kichwa unificado*, una opción interesante para personas orientadas profesionalmente al ámbito comunitario, como turismo comunitario, salud, cooperación, o instituciones del gobierno. Paradójicamente, parece que su aprendizaje despierta más interés entre profesionales mestizos y extranjeros que entre indígenas castellano hablantes.

kichwa, en una etapa posterior, los programas eran grabados en kichwa en las comunidades y después eran emitidos desde el centro de producción situado en la ciudad. Bélgica Chela, responsable de la emisora, defendía la importancia y el significado que tenía para los kichwa hablantes expresarse en su idioma. Aunque se trate de personas bilingües, existen palabras y expresiones que no encuentran traducción literal en el castellano, de manera que en la interpretación se pierden muchos de los significantes que quiere transmitir la persona que emite el mensaje. La comunicadora, quien es bilingüe, también explicaba que para ellos el kichwa era el idioma hablado en el hogar, en la familia, el lenguaje para contar “los secretos”. También ocurre que jóvenes que estudian o trabajan en la ciudad utilizan ropa *occidental* en Riobamba, donde hablan castellano y, al visitar a la familia en las comunidades, se visten de manera tradicional y se comunican en kichwa. Todo esto nos recuerda a las *máscaras* de las que hablaba Fanon, pero que en este caso no interpretamos de manera tan problemática como lo hacía el escritor antillano. Deseamos entenderlo más como ese *in between* del que hablaban las escritoras chicanas que habitaban en dos mundos como producto de la emigración. En este caso, la frontera invisible dentro de una misma provincia la marca la división entre lo comunitario, rural, y lo urbano, Riobamba¹⁶⁹. Y dentro de la misma ciudad de Riobamba, el norte, de nueva construcción, donde se localizan los bares y restaurantes modernos; y el sur, más viejo, más tradicional, lugar de mercados y centros de reunión indígena. Al mundo del idioma kichwa pertenecen los afectos, la oralidad, las resignificaciones que se producen al cruzar esas líneas simbólicas, donde, por ejemplo, *Inti*, sol, y *Killa*, luna, vuelven a ser sagrados, y el prestigio social y la escala de valores responden a dinámicas muy diferentes. Por eso, la sabiduría de líderes como Dolores Caugango les llevó a dirigir su lucha hacia el derecho a la educación bilingüe e intercultural: mantener viva la lengua kichwa es mantener vivo el pensamiento del pueblo kichwa.

En la actualidad, la radio forma parte de los cinco programas de acción de la Fundación ERPE: emisora de radio dirigida a la Comunicación para el Desarrollo; programa de autosustentabilidad económica de pequeños productores a través de granjas, elaboración de productos alternativos, etc.; programa para la producción orgánica de quinua y plantas medicinales; programa para la formación en áreas ocupacionales; y programa de asesoramiento en emprendimientos agrícolas y artesanales. En la sede la fundación se localiza

¹⁶⁹ Siendo una capital de provincia de tamaño medio, acoge un núcleo de población importante en el contexto ecuatoriano, con más de 150.000 habitantes. También es sede de dos universidades que atraen miles de estudiantes de otras provincias.

la tienda de productos orgánicos Sumak Organic en la que se distribuyen los productos de los socios de la región.

La desvinculación administrativa de la Iglesia obligó a la búsqueda de nuevas fuentes de ingreso, un papel que durante un tiempo asumió la cooperación internacional. En los últimos años esas aportaciones han disminuido y la mayor parte de los ingresos se reciben de los proyectos socioproductivos desarrollados por la fundación.

La rendición de cuentas del año 2015 presentó un coste de financiamiento anual de aproximadamente 150.000 dólares. Parte importante de las vías de ingresos se obtienen a través de la contratación de pautas publicitarias, aunque limitada por el código deontológico de la radiofónica, que no permite la emisión de publicidad de agroquímicos, cigarrillos, alcohol, esoterismo y mensajes que atenten contra la vida de las personas y la naturaleza. La fundación trabaja en la autosostenibilidad institucional, obteniendo parte de sus ingresos de la venta de productos de la tienda Sumak Organic; y, finalmente, otra vía de ingresos la compone la publicidad institucional.

En la entrevista mantenida con la responsable de la emisora, en julio de 2015, la emisora contaba con diez trabajadores con sueldo de acuerdo a lo establecido en la ley, aportaciones al IES y fondos de reserva. La legislación impide la colaboración regular de personas que no estén dadas de alta en el sistema de seguridad social, sin embargo, existen personas que desean participar de manera voluntaria, que obtienen sus ingresos de otras vías y que no tienen interés en recibir una aportación económica de la emisora. Para adaptarse a la legislación, que para Bélgica Chela, “rompe con el sentido comunitario”, se creó la figura del *productor independiente*.

La estación de radio promueve la participación de la ciudadanía y abre su parrilla a programas realizados por personas ajenas a la emisora. Algunos de los programas emitidos son el noticiero *Voces*, *Olla de presión* y *Cabina Abierta*. Los martes de 10 a 11 de la mañana se emitía el programa *Cosas de Mujeres* en el que se contaban historias de vida de mujeres de Chimborazo y se trataba de entrevistarlas. En las ocasiones que pude escucharlo, las locutoras ensalzaban y reconocían a mujeres con perfiles muy similares: ante la ausencia de una figura masculina, tuvieron que sacar adelante a los hijos e hijas con mucho esfuerzo, lucha y dedicación. En él, por ejemplo, se escuchaban frases como “ante todo somos madres, ante todo somos amas de casa”. No se trata de discursos como los que, por ejemplo, se plantean

en programas feministas del ámbito urbano, como *Wambra Radio*, que exige la despenalización del aborto en el país. En las provincias de la sierra andina, la religión y las tradiciones están muy asentadas entre la población y quizá reconocer la importancia del papel social de la mujer es válido en este contexto¹⁷⁰, aunque en el camino no se cuestione que las mujeres son obligadas a ser madres, incluso cuando el embarazo es producto de una violación; que el país registra una de las tasas de embarazo adolescente más altas del continente; o que la falta de compromiso de los padres con los hijos e hijas es resultado de una sociedad machista que descarga en las mujeres el peso de las tareas del cuidado.

2.3. Justificación de selección de la experiencia comunicativa

En Ecuador existe una tradición de radios comunitarias que durante décadas han emitido con licencia privada-comercial, ante las limitaciones que establecía la ley para operar como radios sin ánimo de lucro. Muchas de estas emisoras se articulan en la Coordinadora de Medios Comunitarios y Populares del Ecuador (CORAPE), una organización fundada hace más de veinticinco años, de inspiración religiosa, y que cuenta con una red de emisión en kichwa y una red amazónica que conecta a las emisoras de la región Oriente del país.

En una entrevista mantenida en mayo de 2015 con la secretaria ejecutiva de CORAPE, Gisela Dávila, para conocer más acerca del movimiento de medios comunitarios, se me informó de que algunas de las radios contaban con participación de mujeres -como Radio Sucumbíos, en la provincia que hace frontera con Perú y Colombia-, pero que, entre las asociadas de CORAPE, la mayor red de emisoras comunitarias del país, no existía ninguna dirigida y gestionada por mujeres. Como se expuso en líneas anteriores, la *no existencia* de medios gestionados por mujeres se convirtió en una gran fuente de información. Desde 2013 existía una ley que obligaba al Estado a reequilibrar el radioespectro hasta que el sector comunitario representara un tercio de las frecuencias asignadas y, más aún, se contemplaban principios de acción afirmativa dirigidos a mejorar el acceso y ejercicio del derecho a la comunicación de grupos “en situación de desigualdad real; respecto de la generalidad de las ciudadanas y los ciudadanos” (art. 11 de la LOC). Por otra parte, proponer la creación de

¹⁷⁰ Un día asistí a una actividad que tenía por objetivo homenajear a las mujeres en el día de la madre. La persona que condujo el acto era un chico joven que presentó un video con mensajes, tomados en parte de la Biblia, dirigidos a la exaltación del rol maternal de la mujer, como dadora de vida, y de su espíritu de sacrificio para lograr el bienestar de la familia. Vemos entonces las grandes diferencias que existen, por ejemplo, respecto al movimiento de mujeres de las grandes ciudades, como Quito o Guayaquil. En Quito, por ejemplo, hace años que se celebra la Marcha de las Putas, una convocatoria que se realiza en diferentes ciudades del mundo y en la que participan movimiento feminista, movimiento LGBTI, trabajadoras sexuales, etc.

una radio a las compañeras del movimiento de mujeres con las que tenía relación estaba descartado, ante la imposibilidad de reunir los 150.000 dólares que la institución competente estimaba que eran necesarios para la puesta en funcionamiento de la emisora.

Mi residencia en la ciudad de Riobamba -sede de ERPE- y la relación con las compañeras indígenas de la Coordinadora Política de Mujeres de Chimborazo, me hizo pensar en un primer momento en la realización de un taller radiofónico de varias sesiones semanales en el que las mujeres pudieran adquirir y desarrollar las habilidades y capacidades necesarias para dirigir un programa de radio. ERPE es una radio comunitaria que abre su programación a la participación ciudadana y la responsable de la emisora, Bélgica Chela, había autorizado la grabación y emisión del programa radiofónico. También conocía el interés de la Coordinadora Política de contar con un medio de difusión que les permitiera tratar asuntos relacionados con los derechos de las mujeres y difundir las actividades y servicios disponibles en la Casa de la Mujer. Sin embargo, las buenas intenciones de las personas que tratamos de sacar adelante el proyecto no sirvieron para que este saliera adelante, aunque sí me permitió conocer la multitud de obstáculos que impiden a las mujeres participar en la radio y en otras muchas actividades para las que no disponen de tiempo, como se explicó al comienzo del capítulo.

Un día tuve ocasión de comentarle a una compañera de trabajo¹⁷¹ las dificultades que estaba encontrando para conformar un grupo de mujeres interesadas en participar en una capacitación de radio que, aun habiendo confirmado la asistencia, no llegaban a los encuentros. Esta persona me facilitó el contacto de la hermana Katty, quien en ese momento estaba realizando capacitaciones sobre medicina natural con personas que podrían estar interesadas en recibir formación. La hermana Katty también me brindó su ayuda y me puso en contacto con el taita Carmelo, presidente de la Corporación Taitas y Mamas de la Provincia de Chimborazo, organización dirigida a la promoción de los conocimientos ancestrales de medicina natural y medicina indígena. En una primera reunión pude presentarle al taita el proyecto que trataba de poner en marcha y se mostró muy entusiasmado con la idea, facilitándome la participación y asistencia de algunas de las mujeres de la corporación. Además, acordó que las reuniones se realizarían en la salita que disponía la

¹⁷¹ Se trata de la doctora Susana Abdo, vicedecana de la Facultad de Ciencias de la Escuela Superior Politécnica de Chimborazo (ESPOCH) durante parte de los semestres en los que ejercí como profesora de dicha institución. A ella le debo las facilidades para realizar la intervención radiofónica, como se expuso en la nota de agradecimientos.

corporación en la Casa Indígena, una obra del monseñor Leónidas Proaño situada enfrente de la casa de ERPE y en la que tendrían lugar los encuentros de las siguientes semanas.

2.4. Perfil de grupo

En el proyecto inicial¹⁷² presentado a la emisora ERPE y al responsable de la Corporación de Taitas y Mamas se proponía el siguiente perfil de participantes:

- Composición del grupo: 10 mujeres indígenas mayores de 18 años.
- Sin formación académica o experiencia práctica en el área de la comunicación.
- Preferentemente vinculadas a organizaciones o movimientos ciudadanos.

Aunque el proyecto inicial tuvo que ser adaptado a las exigencias de cada momento, las participantes de la corporación sí se identificaban con el perfil propuesto. A lo largo de la capacitación participaron once mujeres de entre 32 y 65 años, aunque cuatro de ellas no lo hicieron de manera regular (una tuvo que marcharse de la ciudad a las pocas semanas de comenzar, dos se incorporaron al final de la capacitación y otra asistía de manera irregular). Hubiera sido deseable evitar la incorporación de nuevas participantes una vez iniciado el proceso de capacitación, pero ya existían demasiadas contrariedades¹⁷³ que afectaban al desarrollo de la intervención y consideré que negar la participación a las compañeras traería más inconvenientes que ventajas.

Todas las participantes -menos una, perteneciente a la Coordinadora Política de Mujeres- asistían al curso de medicina natural impartido por la hermana Katty en su domicilio, aunque no todas formaban parte de la organización Corporación de Taitas y Mamas. De las participantes que asistieron de forma regular, siete eran indígenas kichwa de comunidades más o menos cercanas -entre treinta minutos y dos horas de camino a Riobamba-, y dos ellas eran mestizas, una residente en Riobamba y otra en una ciudad situada a ochenta kilómetros de distancia. Del total de mujeres que asistieron en algún momento a la capacitación -incluidas la que abandonó antes de finalizar y las que se incorporaron en las últimas semanas- cinco eran bilingües (kichwa-castellano); dos eran kiwcha hablantes, con

¹⁷² Ver Anexos, donde aparece el proyecto presentado a la emisora ERPE para solicitar la utilización del espacio para la grabación del programa. El proyecto fue adaptado a las necesidades de la intervención y comenzó con un mes de retraso sobre la fecha prevista en la planificación.

¹⁷³ En otro epígrafe se hablará de ello, pero sucintamente mencionaremos: falta de puntualidad, interrupciones de visitas, intervención de figuras masculinas a las que se tuvo que pedir reiterada y encarecidamente que no interrumpieran las conversaciones, entre algunas otras.

dificultades para hablar castellano (tampoco podían escribirlo); y cuatro, las mestizas, solo hablaban castellano.

A excepción de dos participantes -la hija de una de las asistentes y la socia de la Coordinadora Política de Mujeres- todas trabajaban en temas relacionados con la curación y la sanación en distintos aspectos. Por ejemplo, dos de ellas, las que tenían nivel bajo de castellano, eran parteras y atendían tanto las labores de alumbramiento como el seguimiento de la salud del feto y de la madre¹⁷⁴. Otra participante sanaba con técnicas tradicionales en la medicina ancestral andina, como el uso de hierbas curativas -bebidas o aplicadas en la piel-; o las limpias, que atraen la energía negativa que provoca la enfermedad o el malestar del paciente¹⁷⁵. Como forma de diagnóstico también es utilizado el cuy, un roedor que, asado, se convierte en un plato típico de la sierra central de Ecuador. En la medicina indígena y después de un ritual, el cuy es abierto y en su cuerpo se pueden observar los órganos dañados del paciente. Se trata de una complicada técnica que, según explican, solo son capaces de realizar tres sanadores en el país.

En la siguiente tabla exponemos los perfiles de las participantes en el taller de capacitación radiofónica:

Nombre	Edad	Procedencia	Estudios	Idioma	Dedicación
R.C.	32	Comunidad Calancha, cantón Colta	Tecnóloga médica	Castellano/kichwa (nivel bilingüe)	Masajes
M.M.C.	56	Comunidad Calancha, cantón Colta	25 años de experiencia como sanadora	Castellano(nivel bajo) /kichwa	Visitas a comunidades como sanadora
M.G.	52	Pallatanga	23 años de experiencia en medicina natural	Castellano/kichwa	Recibe pacientes en una tienda de productos naturales
S.L.	32	Riobamba	Estudia contabilidad	Castellano/kichwa (nivel bajo)	Estudiante
A.A.G.	40	Riobamba	Licenciada en Educación.	Castellano/kichwa (nivel bilingüe)	Miembro de la

¹⁷⁴ Las parteras indígenas obtienen un gran respeto y reconocimiento social de sus comunidades. En la labor de parto se realizan ritos ancestrales que convierten el alumbramiento en una ceremonia sagrada. Sus conocimientos son también reconocidos en la medicina clínica: en algunos hospitales de Quito, por ejemplo, se han dado encuentros para el intercambio de saberes entre parteras y personal médico.

¹⁷⁵ Una técnica muy popular es la limpia con huevo. La persona que realiza la sanación pasa dos huevos por el cuerpo del paciente y, al abrirlos, la forma de la yema permite diagnosticar la enfermedad de la persona. En el caso personal de quien escribe estas líneas, el acertado diagnóstico fue “cansancio del cuerpo, la mente y el espíritu”.

			Estudiante de Derecho		Coordinadora Política de Mujeres
M. P. G.	65	Bolívar	Experiencia con productos artesanales y medicinales	Castellano	Cuidadora
J.J.		Guaranda	Participa en taller de medicina natural	Castellano	Cuidadora, participante taller.
A. Y.	----	Comunidad	Partera	Kichwa	Partera
R.C.*	----	Comunidad	Partera	Kichwa	Partera
C.T.*	----	Clementina	Participante taller medicina natural	Castellano	Cuidadora
E.R.* ¹⁷⁶	----	Riobamba	Participante taller medicina natural	Castellano	Cuidadora

Tabla 5. Perfil de participantes. (Elaboración propia).

2.5. Intervención participativa: taller de capacitación radiofónica. Implementación de la experiencia

A partir de los objetivos establecidos en esta investigación, se estimó la conveniencia de realizar una intervención comunicativa para facilitar el acceso a la comunicación de mujeres interesadas en ello. La intervención se correspondía con el tercer objetivo específico de la investigación doctoral,

Diseñar, implementar y evaluar un proyecto comunicacional gestionado y dirigido por mujeres indígenas del cantón Riobamba (provincia Chimborazo) en la emisora comunitaria de la ciudad, que permita el aprendizaje y desarrollo de las capacidades necesarias para el ejercicio del derecho a la comunicación y analizar en qué medida contribuye al empoderamiento personal y colectivo y al cambio social.

¹⁷⁶ El asterisco se refiere a las mujeres que no realizaron de manera completa la capacitación.

La propuesta inicial de dos encuentros semanales durante seis semanas se adaptó a las necesidades de las participantes: un encuentro semanal, inicialmente, de tres horas. Desde el encuentro de presentación hasta la despedida, el día antes de marcharme de Ecuador para realizar mi estancia doctoral en México, se llevaron a cabo un total de diez encuentros, más una visita a Pallatanga, una localidad situada al suroeste de la provincia en la que una de las participantes pasaba consulta y decidí visitar para acompañarla durante una jornada de trabajo.

La decisión de realizar un encuentro semanal facilitaba la participación de las mujeres. Los viernes por la mañana se trasladaban a Riobamba para asistir a la capacitación de medicina natural en casa de la hermana Katty hasta las 4 de la tarde, momento en el que fijamos el inicio de nuestro taller. La hermana Katty tuvo que ausentarse en varias ocasiones y cancelar su sesión. Cuando esto ocurría, adelantábamos nuestros encuentros a las 9 de la mañana para que ellas pudieran regresar pronto a sus casas. La Casa Indígena donde se realizaban los encuentros, la casa de la hermana Katty donde también nos reunimos en alguna ocasión, y la sede de ERPE, se ubican en la misma manzana, de tal forma que era sencillo hacer este tipo de cambios sin planificar demasiado. Además, Rodrigo, el técnico de la radio, siempre nos facilitó la grabación en la emisora, aceptando los cambios de horario.

No cabe duda de que hubiera sido deseable tener mejores condiciones logísticas para realizar los talleres. Si el encuentro se hacía por la mañana, quedábamos en la sala de la corporación en la Casa Indígena. Las primeras semanas de la capacitación coincidieron la ausencia de la hermana Katty, así que pudimos dedicarle más horas durante la mañana a las sesiones iniciales. A cambio, eran frecuentes las interrupciones por parte de pacientes que iban a pasar consulta en esa sala con alguna participante, o la presencia de otros miembros masculinos de la corporación que, siendo aquella su casa, solían asistir a los talleres. De manera añadida, había que finalizar antes de que la monja encargada de cerrar la puerta de la Casa Indígena se marchara al almuerzo. Si el grupo se encontraba en casa de la hermana -lo que ocurrió hacia la segunda parte de la intervención-, yo me reunía con ellas al terminar su taller, repasábamos el guion y nos dirigamos a la emisora a las 5 de la tarde. El inconveniente de esto es que, estando yo allí, era más fácil que se alargaran las conversaciones entre el grupo, en el que participaban unas veinte personas. Con tanta gente era difícil concentrarse en la sesión y había que apurar para llegar calmadas a la grabación en la emisora.

La decisión de no permitir la participación e intervención de hombres en el taller se tomó de manera muy consciente en base al conocimiento empírico en diversos contextos: en capacitaciones y reuniones mixtas, los hombres tienden a copar las respuestas y el debate, más aún si la capacitadora es mujer, más aún si es extranjera. Además, es habitual que se adelanten a las respuestas de las compañeras, le digan a alguna participante lo que deben responder, o que ellas no se muestren abiertas y francas en sus intervenciones, como tantas veces ocurrió en los talleres de violencia machista donde participaban los hombres de la misma comunidad. En todo caso, se crean distorsiones que preferí evitar. Como autocrítica, hoy sé que la decisión de evitar la participación masculina implica la imposición de un punto de vista de la agenda de género occidental. Como vimos, en la cultura indígena funcionan otras categorías de género y seguramente las mujeres ni se hubieran planteado la posibilidad de la no participación de sus compañeros. Con todo, pienso que la decisión fue acertada, al igual que otras compañeras indígenas a las que le había compartido la idea del taller. Además, algunos hombres siempre nos acompañaron, aunque se les pidiera no intervenir; y los encuentros no se realizaron en las comunidades, donde imponer ese punto de vista hubiera sido más violento¹⁷⁷.

Para quitarle importancia al pedido de que los compañeros trataran de guardar silencio, jugué con el argumento de que los hombres ya habían hablado mucho por la radio y que ahora les tocaba a las mujeres. En otras ocasiones, tuve que apelar a que el taller formaba parte de una investigación que necesitaba ajustarse a una serie de criterios. Por supuesto, los hombres mantuvieron sus intervenciones, aunque quizá un poco menos de lo que lo hubieran hecho si no se le hubiera pedido que guardaran silencio. No es la primera vez que me ocurre, pero es llamativo observar cómo el veto a la participación a los hombres se convierte en un revulsivo para que exijan su derecho a participar. Mi marcha de Ecuador fue lo único que evitó que no se repitiera el mismo taller con hombres, lo que francamente hubiera hecho con agrado.

Para la realización del taller no hubo ninguna aportación económica externa, ni tampoco fue necesario. La sala de la corporación estaba disponible, la participación en la

¹⁷⁷ En el ámbito de la cooperación se ha escrito bastante sobre el fracaso de proyectos con perspectiva de género que no han tenido en cuenta que las relaciones de género en las comunidades no equivalen a las relaciones de género occidentales. Además de convertir el proyecto en un fracaso, pienso que es una forma de violencia -epistémica y colonial, que veíamos en otros apartados- tratar de implantar proyectos, que pueden tener buenas intenciones, pero que no tienen en cuenta *el ser* de las personas a las que se dirigen.

emisora era gratuita y los únicos materiales que necesitamos fueron cuadernos, bolígrafos, papelógrafos; y bebidas y pan para tomar en el receso, que corrieron de mi cuenta. En la mayor parte de las sesiones conté con el apoyo de una compañera de la Coordinadora Política de Mujeres de Chimborazo, con la que ya había trabajado en otros talleres y a la que solicité una colaboración parecida a la realizada en otras ocasiones: asistencia en los talleres y traducción del kichwa cuando fuera necesario, con una retribución económica por mi parte. Ella también tenía conocimientos en medicina ancestral y sus aportaciones al grupo fueron muy valiosas. En todo caso, el idioma no fue un problema durante los talleres. Las mujeres que tenían nivel bajo de castellano sí podían entenderlo y si tenían alguna duda, las otras compañeras podían aclararla. Además, se les pidió que tanto en los talleres como en la emisora intervinieran en el idioma en el que les resultara más cómodo hablar. Las compañeras mestizas y una de las indígenas más jóvenes lo hicieron en castellano y el resto lo hicieron en kichwa. Las dos participantes bilingües leían el texto del guion escrito en castellano y traducían al kichwa de manera automática. La seguridad con la que hablaban las mujeres al hacerlo en kichwa era asombrosa: cuando hacían sus intervenciones en castellano lo hacían de forma muy breve, a diferencia del kichwa, con el que podían extenderse durante varios minutos. Digamos que las intervenciones cortas hubieran podido denotar timidez o falta de seguridad, pero en absoluto era así. En las intervenciones en el idioma elegido había mucha fluidez y, más bien, la traductora me hacía notar durante la grabación que se habían desviado del tema o que estaban entrando en partes que no tocaban en ese momento. Viendo la diferente manera de interactuar en idiomas distintos, una no puede dejar de pensar en la experiencia de quien llega a sentirse extranjero en el país en el que ha nacido. En una oportunidad acompañé en taxi hasta casa de su hijo a una de las participantes que tenía un nivel bajo de castellano. Durante el trayecto, yo fui conversando largo tiempo con el taxista. Cuando llegamos al destino, el conductor preguntó si debía esperarme, y después de dudar porque ya era bastante tarde, le dije que podía marcharse. Yo me bajé, pero la participante continuaba en el asiento del coche, y todavía tuve que esforzarme en tratar de explicarle -en castellano- que íbamos a esperar a su hijo fuera del taxi. Ahí me di cuenta de que ella no había entendido la conversación que yo traía con el señor, quien me contaba que tenía familiares en España. En ese momento, ¿quién de las dos era más extranjera, más ajena a ese lugar? ¿Yo, que habiendo nacido a nueve mil kilómetros, podía indicarle el camino al taxista y mantener una conversación con él, o ella, que habiendo nacido a media hora de allí, no podía comunicarse con alguien de su misma provincia?

En la siguiente tabla presentamos de manera esquemática los contenidos en las sesiones, para después desarrollarlo:

Sesión	Fecha	Contenidos
1	01/07/2016	Primer encuentro con las participantes. Se establecieron objetivos del taller y se acordó la planificación, horarios, número de encuentros, etc.
2	08/07/2016	Presentación. Diagnóstico de la situación en las comunidades con la técnica del árbol de problemas y árbol de soluciones. Hablamos sobre los medios de comunicación y la importancia de la radio. Se debate sobre la importancia de tener un programa y de qué se quiere comunicar a las comunidades.
3	15/07/2016	Se ven los contenidos que se van a incluir en el programa. Ensayamos la locución. Se decide cuál va a ser el nombre del programa. Visitamos la radio. Conocemos las instalaciones y conversamos con Bélgica Chela. Visitamos la radio. Conocemos las instalaciones y conversamos con Bélgica Chela.
4	22/07/2016	Repaso del guion y de las intervenciones. Se hace un primer ensayo en la radio.
5	29/07/2016	Algunas de las participantes han tenido problemas para asistir al taller de medicina natural. Repasamos las intervenciones con algunas de ellas, pero quedamos en vernos la siguiente semana.
6	05/08/2016	Locución en la emisora
7	12/08/2016	La radio está cerrada por festivo, pero ensayamos en casa de la hermana Katty
8	19/08/2016	Grabamos en la radio el programa piloto.
9	26/08/2016	Comida de despedida con la Corporación en casa de la hermana Katty.
10	02/09/2016	Balance del taller y planificación para continuar con su emisión en la radio.

Tabla 6. Contenidos de las sesiones de la intervención comunicativa. (Elaboración propia).

Sesión 1:

La semana anterior había tenido la primera reunión con el presidente de la corporación, Carmelo Guairacaja, para presentarle el proyecto de capacitación radiofónica. Carmelo me transmitió el interés de su organización en contar con un canal en el que poder difundir las ventajas de la medicina andina¹⁷⁸, que hacía poco que había sido reconocida en la Ley Orgánica General de Salud de Ecuador. El reconocimiento legislativo había sido muy importante para ellos, ya que en ese momento contaban un respaldo y amparo por parte del Estado para ejercer una medicina que, como se vería en los siguientes encuentros, había sido desprestigiada como consecuencia de diversos factores que, a su vez, habían provocado el olvido de la medicina tradicional en las comunidades y que las personas que poseían estos

¹⁷⁸ A lo largo del epígrafe se emplean de manera indistinta los términos que utilizan los y las participantes para referirse a un tipo de medicina que no contiene químicos y que se basa en los conocimientos de los pueblos indígenas que habitan la sierra andina: medicina natural, medicina ancestral, medicina indígena o biomedicina. A la medicina clínica le denominan *medicina occidental* para referirse a la “medicina oficial, la que tiene químicos, la de los hospitales, la de las farmacéuticas” (R.C.).

conocimientos no los estuvieran transmitiendo a las siguientes generaciones. Él se comprometió a convocar a un grupo de mujeres que estarían interesadas en formar parte de la capacitación y con las que me vería en la siguiente semana.

El 1 de julio es el día en el que fija esa primera reunión, en la que explico el objetivo del taller: después de varias sesiones, trataríamos de que fueran capaces de realizar un programa radiofónico que podrían seguir emitiendo una vez que hubiera finalizado la intervención.

Ese día asisten siete mujeres que participarán durante todo el taller. Durante el encuentro, les pido que tomen la grabadora cuando hacen su presentación al grupo. Cuando terminamos, piden escuchar su grabación, lo que provoca muchas risas. Se sienten muy motivadas, ya que nunca han participado en un programa de radio.



**Figura 9. Primera reunión con participantes. Domicilio de hermana Katty.
Autora: M^a Cruz Tornay.**

Sesión 2:

El taller comienza con un poco de retraso en la sala de la corporación en la Casa Indígena. El objetivo del taller de hoy es definir el programa radiofónico que queremos hacer y para qué lo vamos a utilizar. El taller consta de cuatro partes:

- Presentación de participantes. Se les pide que en esta presentación expongan su motivación para participar en el taller y qué opinan de los medios de comunicación, de manera general (no todas responden a la pregunta y plantean otros temas en sus intervenciones).
- Diagnóstico de la situación en las comunidades a través de la técnica el árbol de problemas.
- Árbol de soluciones, en el que posicionamos el programa radiofónico como estrategia para colaborar a la resolución de los problemas identificados.
- Diseño de la estructura del programa radiofónico.

Las participantes se presentan, cuentan su experiencia, y algunas plantean su motivación para participar y su opinión sobre los medios:

-El objetivo principal para estar aquí es conocer la comunicación y transmitir a través de la radio, [porque] no tienen viabilidad muchas personas en las comunidades rurales y también tienen dificultad en la salud. Me gustaría transmitir en área de salud, especialmente, teniendo en cuenta qué tipo de enfermedad es más frecuente en las comunidades. Hemos visto la parasitosis, problemas de artritis y la gastritis, que son las más frecuentes en las comunidades. (R.C.)

Acerca de los medios de comunicación, la misma participante plantea:

-En cuanto a la televisión, es un acceso muy importante, pero en cuanto a las zonas rurales, no hay tanta accesibilidad en cuanto a la televisión porque tal vez por situación de que no hay una posibilidad de que no haya frecuencia o no alcanza la señal a esos lugares, pero en cuanto a las radios sí existe y sí podemos llegar hasta los lugares donde no hay accesibilidad, de los médicos especialmente porque en las zonas rurales hay zonas tan lejanas donde los médicos no pueden llegar a esos lugares. Especialmente hemos visto en comunidades de Alausí que tienen que salir dos y tres horas a caballo para poder llegar al hospital, en estos lugares hay seguro social campesino, donde se da atención médica, pero tal vez a veces por escasez de medicina tienen que viajar tres horas para recibir un paracetamol o un diclofenaco. Ha habido demasiados problemas y ha sido la causa de la mortalidad en algunos lugares.

El poder ayudar a las comunidades a través de la radio se convierte en la principal motivación para participar en el taller de radio:

-Tienen bastantes mujeres que están enfermas en las comunidades. A través de radio, visitas, queremos ayudar. Eso estamos aprendiendo para hacer programa de radio (M.M.C.).

-En algunas comunidades hay gente con bajo nivel económico, que no pueden salir de comunidades, algunos son mayorcitos y no hay quien saque... Me gustaría así ayudar a través de la radio, comunicaciones, charlas y cómo se pueden ellos proteger también (M.G.)

Otro de los elementos que destacan es el interés por aumentar su formación y conocer más acerca de la medicina indígena y de otros temas, en este caso, la comunicación. Aunque la mayor parte de ellas cuenta con una larga experiencia como sanadoras, tienen interés en seguir aprendiendo e incrementar su preparación. Este elemento es fundamental para conseguir la motivación de las participantes y que sean capaces de sacrificar otras actividades para asistir de manera regular a las clases. Antes de conocer a las participantes, la hermana Katty ya me había trasladado que se trataba de un grupo con mucha motivación y ganas de aprender, y que siempre se alargaban los encuentros.

-Creo firmemente en que los pueblos indígenas podemos educarnos y podemos prepararnos. Trabajo en la Casa de la Mujer, en donde impartimos este tipo de derechos y hablamos de la equidad de género. Les felicito por estas iniciativas, como mujeres podemos aportar a la sociedad y qué mejor si tenemos este espacio, donde se puedan difundir los conocimientos de ustedes. Ustedes saben que históricamente los pueblos indígenas han sido teóricos (*sic*) siempre se han transmitido los conocimientos a través de los tiempos a través de la vía oral, entonces es mejor que ustedes toman la iniciativa (A.A.G.).

-Ese anhelo por verlo mejor [al marido enfermo] me llevó a la medicina natural. Aquí estoy aprendiendo día a día, dándome cuenta que lo importante en la vida es la salud, especialmente en la alimentación. Dándonos cuenta de que lo servimos en la mesa nos hace daño los químicos, día a día (J.J.)

En su presentación ya han hecho mención a algunos de los problemas y enfermedades que observan en las comunidades y que nos permiten hacer un diagnóstico de la situación de la población indígena de las sierras rurales. Las enfermedades más comunes que encuentran en las comunidades son:

- Infección de vías urinarias en hombres y mujeres
- Infecciones a la piel
- Infección en zona vaginal

- Parasitosis
- Desnutrición infantil
- Gastritis
- Artritis

Todas coinciden en que se trata de enfermedades prevenibles que están provocadas por las condiciones existentes en las comunidades, como la falta de higiene y aseo, los hábitos alimenticios, productos químicos en los cultivos y la utilización de aguas contaminadas. Adicionalmente, la falta de tratamiento y de acceso a la salud provoca la cronificación de enfermedades que son fácilmente prevenibles. Este diagnóstico nos permite visibilizar situaciones de exclusión, pobreza y marginalidad, que se convierten en la raíz de nuestro árbol de problemas. Por ejemplo, la falta de recursos económicos condiciona la dieta poco nutritiva, incluso de aquellas personas que tienen acceso a la tierra. En las comunidades rurales, la población se dedica al cultivo o a la producción de leche, pero los bajos precios les obligan a vender sus productos y, con el escaso dinero que reciben, compran productos más baratos de peor calidad nutricional:

-En Alausí se levantan a las 4 o 5 de la mañana. En algunos sectores, tienen pasto, se levantan a esa hora para recoger la leche y entregarla a las 6 de la mañana. Tienen problemas económicos, la leche se vende por debajo de precio, y con ese dinero tienen que ir a la ciudad a comprar productos, que suelen ser arroz y fideo, y esa es la causa de la que ha venido el problema (R.C.)

-Hay mucha gente que vende lo que tiene, para volver cargado de arroz, fideo... La mayor parte de las calorías son arroz y fideo, no están completas las vitaminas (J.J.)

-Venden leche, venden grano, y solo salen a la ciudad a comprar arroz y fideo, azúcar... Y casi no consumen leche (M.G.)

-También depende de los sectores... En zona Colta hay producción de todo, de cereales, fruta. En cambio, en zona Alausí no hay producción. Hay zonas en las que hay quinua, venden quinua y compran arroz. En otros hay machica de cebada, y lo que consumen son colas [bebidas gaseosas]. En Guamote hay chochos, pero tienen mucho químico. Hemos llegado a ver hasta cáncer en el estómago (R.C.)

En el desplazamiento de la dieta tradicional andina, compuesta por multitud de granos y legumbres altamente nutritivos, influyen otros factores que de igual manera impactan en la pérdida de otros elementos identitarios, como la vestimenta o la propia lengua. Así lo plantea una de las participantes:

-Ha habido aculturación, en todos los casos. También a través de los medios de comunicación han ido cambiando los hábitos de los niños que van a la escuela y eso lo van replicando en la casa. Ven otras culturas, tradiciones, y se va perdiendo las cosas buenas, de alimentación, de siembra, de vestimenta, de habla... Se vuelve un círculo vicioso donde queremos adaptar otra forma de vida, y no nos damos cuenta de que en vez hacer un bien, hacemos un mal, porque justo se dan estos problemas con salud, con los padres... dan lo mejor de la producción. Los cultivos se van perdiendo, porque piensan en cultivar con químicos, ya solo ven la parte económica, con eso piensan comprar arroz, fideos, comida chatarra, y que provocan problemas en la salud. Hay que rescatar los valores culturales, el respeto a la madre tierra, la alimentación, los respeto a los mayores, la educación... Cerrar un círculo donde se da el bienestar a la persona tanto física como mental. Y ahora en la constitución se está hablando del Sumak Kawsay, en la práctica era vivida, en cambio ahora es el Sumak Kawsay de solo palabra, porque hay un desequilibrio. (A.A.G.).

En varias ocasiones se hace referencia a la existencia de químicos y plaguicidas que dañan la tierra y el medio ambiente, lo que marca una diferencia con la forma de cultivos tradicionales de la sierra andina. Las participantes explican qué ha ocurrido en las zonas rurales y por qué el cambio de costumbres:

-Cuando era pequeña no fumigaban, solo abono orgánico, se producían buenos productos. Y ahora vienen vuelta con químicos y fumigan casi todos los días, pero ya no producen mismo grano ni mismo producto (M.G.).

-¿Cuándo empezaron a introducirse los químicos? (Facilitadora).

-Yo me acuerdo que nosotros teníamos un proyecto y de ese proyecto comenzaron a meter a la comunidad abono y químicos para que puedan fumigar (M.G.). [Se está refiriendo a los proyectos de desarrollo que se implantaron en el país en la década de los sesenta y setenta].

-¿Un proyecto? (Facilitadora).

-Un proyecto de Canadá... De ese proyecto en nuestra comunidad comenzó a producir con abonos, fumigar... La gente vio que era más fácil y vinieron cambiando... (M.G.).

-El mismo gobierno también... diciendo que lo que sacaban en seis meses se sacaba en dos semanas, pero no explicaron que era perjudicial (J.J.)

-Fueron los monopolistas, capitalistas... (M.P.G.)

Una de las consecuencias de esta aculturación es la pérdida de tradiciones y conocimientos, incluidos los conocimientos ancestrales sobre sanación. Las participantes han hecho alusión de manera muy frecuente a la pérdida de estos conocimientos que ellas relacionan con diversos factores:

-Mucha gente decía que éramos brujos, pero ahora esa ley está aprobada, así que nosotros no tenemos temor ni nada (M.M.C.)

-El problema es que se fue perdiendo porque muchas personas no lo hacen con la fe de ayudar al ser humano, sino que ven lo económico, porque hasta mentían, y hasta ahora se da la situación, porque aún hay charlatanes. (J.J.)

-Y por la religión también... Hay mucha presencia evangélica en las comunidades. (R.C.)

-Ellos [evangélicos] creen que todos los naturistas son brujos y por eso ahora mismo no quieren acudir y prefieren ir donde el doctor. (M.G.)

-Ellos le dieron el desprestigio a la medicina natural. (A.A.G.)

Se cierra el diagnóstico y relacionamos las enfermedades de las comunidades con las situaciones de pobreza y exclusión, pero también con la aculturación que han provocado los cambios de gustos en la población y la pérdida de conocimientos ancestrales, por ejemplo, en relación a las propiedades de las plantas y de los alimentos. Adicionalmente, las poblaciones de las zonas rurales tienen más dificultades para acceder a la atención sanitaria porque pueden encontrarse a dos o tres horas de camino a caballo del médico más cercano, lo que provoca que las enfermedades que podrían tener fácil curación con un seguimiento adecuado se cronifiquen o que los pacientes acudan al médico cuando ya es demasiado tarde. La inclusión de la medicina indígena en la legislación nacional da un respaldo a sus prácticas

sanadoras que convenientemente quieren aprovechar para responder a las campañas de desprestigio que en sus comunidades han realizado, por ejemplo, los pastores evangélicos.

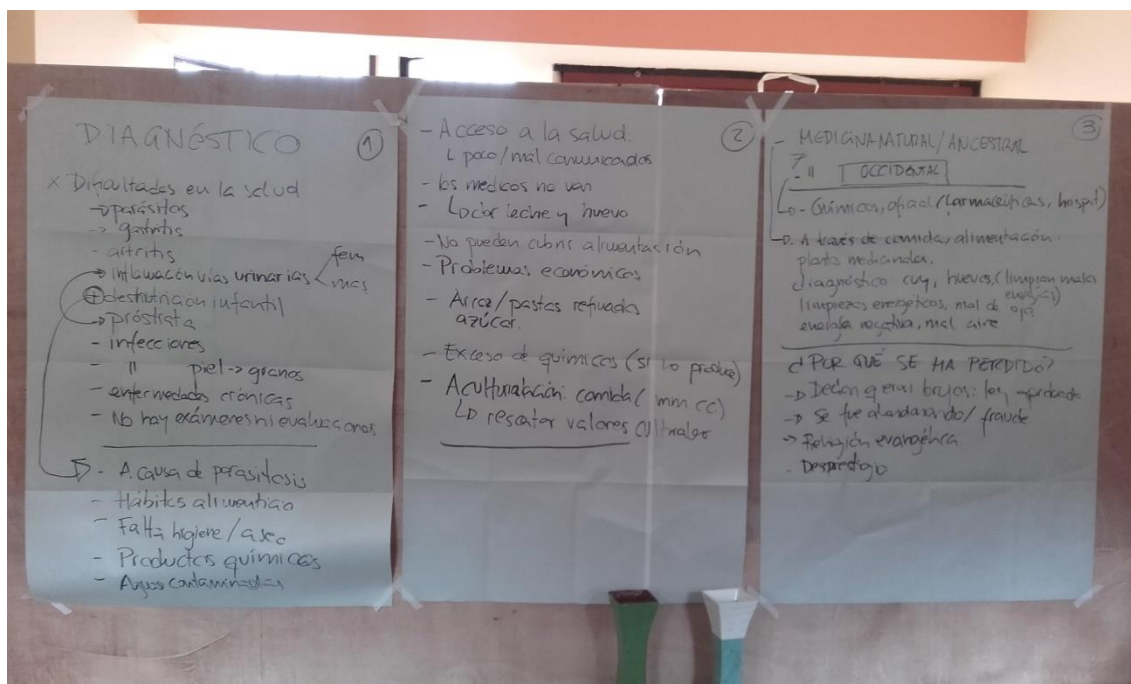


Figura 10. Diagnóstico situacional de las comunidades rurales de Chimborazo.

Una vez cerrado el diagnóstico, trabajamos en el árbol de problemas donde vamos a ordenar todo lo que se ha dicho hasta el momento. Las enfermedades que ellas identifican en las comunidades componen la copa visible del árbol. Esta copa crece de un tronco en el que identificamos los problemas que provocan las enfermedades visibles y en los que se observan:

- Utilización de agroquímicos
- Cambio cultural
- Problemas económicos
- Imposición religiosa
- Obstáculos en el acceso a la salud
- Machismo (en referencia aquellos hombres que prohíben a sus mujeres visitar al médico)

Teniendo en cuenta que las poblaciones tienen dificultades para acceder a los centros de salud y que cada vez quedan menos personas con conocimientos sobre medicina natural

en las comunidades, se plantea cómo se puede colaborar para resolver los problemas que se han visto. En este momento cuando aparece la comunicación: a través de la emisora se pueden hacer llegar mensajes sobre hábitos de vida saludable que mejoren la salud de las personas. La introducción del tema comunicativo permite que las mujeres expongan cómo interpretan la exclusión de la población indígena en los medios de comunicación.

-¿Cuándo de pequeñas veían la televisión, qué personajes indígenas podían encontrar? (Facilitadora).

-Ninguno, no había (Varias de ellas).

-¿Qué pensaban cuando no veían a gente de su cultura en la televisión? (Facilitadora).

-De pequeños veíamos televisión, dibujos, pero no se nos ocurría pensar por qué no saldrá uno de nuestra cultura (S.L.).

-¿Nunca pensaron por qué no había indígenas en la televisión? (Facilitadora).

-Pensábamos que la televisión pertenecía para los que sabían, y nosotros como somos indígenas, no nos podíamos meter en eso porque no sabemos nada. Así pensábamos. Como vivíamos en las comunidades y siempre, yo me acuerdo cuando era pequeña a los indígenas nos ponían a un ladito no más. Los que sabían, los preparados, los que salían a la ciudad, ellos podían hacer todo. Y yo creo que eso se nos metió en la cabeza, decir “nosotros, como indígenas nunca vamos a poder estar en esos lugares” (S.L.).

-Es que antes no era como ahora, que es más abierto. La vida no era así (M.G.).

-Desde que ganó el presidente Rodrigo Borja, dijo que todas las comunidades tenían derecho a prepararse a estudiar (J.J.).

-Antes nuestras mamás, nuestros abuelitos, los españoles que han venido así, hacendados, ellos han tenido violando, pegando, dando azotes, así. Y no dejaban aprender en la escuela. Y decían las mujeres para entrar a la escuela no valen, tienen que aprender a hilar lana y pastar los borregos (M.M.G.).

-¿A su madre no le dejaban ir a la escuela? (Facilitadora).

-A mi mami sí, pero no a nuestros abuelos (M.M.G.).

-A nuestras madres sí, pero nuestros abuelos solo han pasado en la hacienda, trabajando solo para ellos. Nadie, nadie ha podido salir si quiera al pueblo. No salían nada, por eso así ni los hijos, ni los nietos, han ayudado para salir adelante. (M.G.).

A partir de estos comentarios situamos las raíces de nuestro árbol de problemas. Nos preguntamos por qué después de tanto tiempo desde la independencia del país, sigue existiendo esa exclusión. Una de ellas responde “Se fueron los españoles, pero quedó su descendencia y quedó su pensamiento” (S.L.).

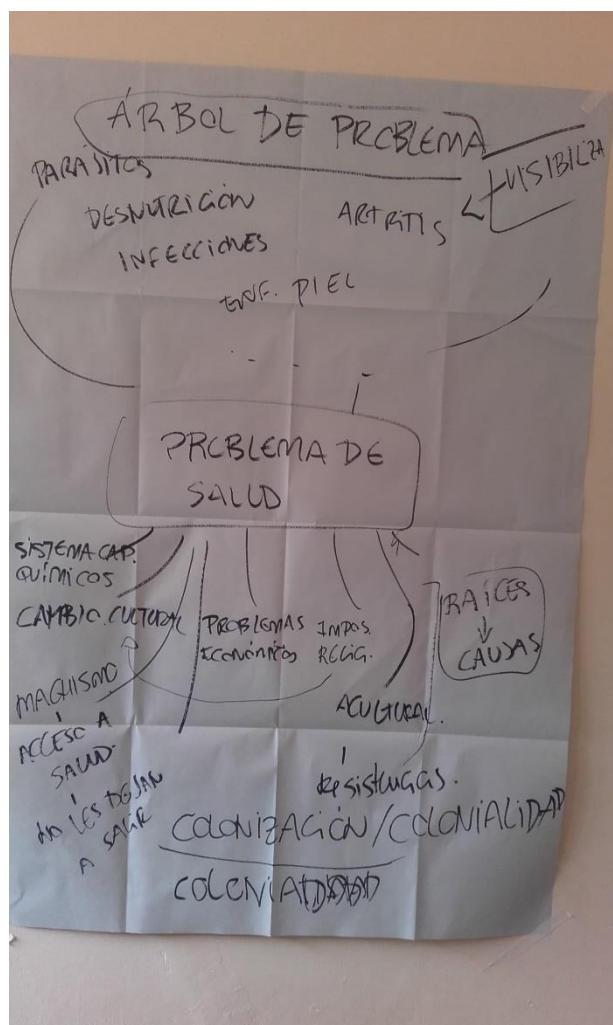


Figura 11. Árbol de problemas identificados en el diagnóstico situacional.

Posteriormente se trabaja en un árbol de soluciones en el que el derecho a la comunicación se sitúa como elemento central para dar respuesta a los problemas que hemos visto a lo largo de la sesión. Las participantes recuerdan que es habitual que a las mujeres se les diga “cállate, que tú no sabes”.

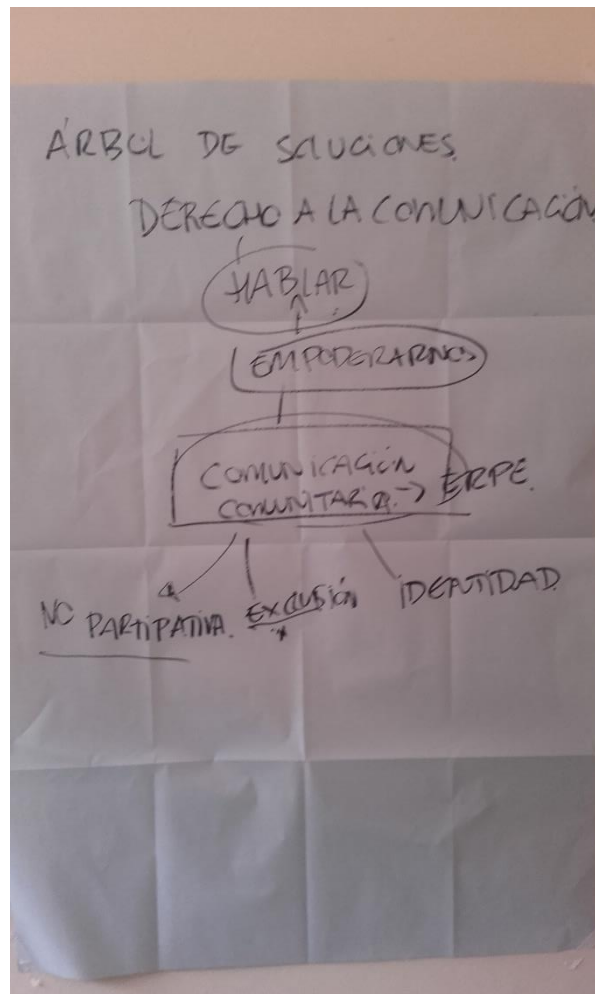


Figura 12. Árbol de soluciones para abordar los problemas de salud de las comunidades.

El árbol de problemas nos ha permitido identificar los problemas que se quieren resolver en las comunidades, mientras que el árbol de soluciones no indica cómo los vamos a resolver: a través de la comunicación, en este caso, un programa radiofónico en la emisora comunitaria de la localidad a la que tenemos un acceso abierto y que, además, es la única emisora que llega a los lugares más alejados que son los que más necesitan escuchar nuestra información.

El taller se finaliza con el planteamiento de la estructura del programa, que se decide que sea bilingüe (kichwa-castellano) y con una duración aproximada de treinta minutos. Aunque solo se deja planteada la estructura para entrar en contenidos la siguiente semana, se decide dividir el programa en tres secciones: salud/medicina natural-ancestral; género/prevenición de la violencia hacia las mujeres; emprendimientos económicos. Una de las participantes propone escoger música nacional que hable sobre la salud y el bienestar.

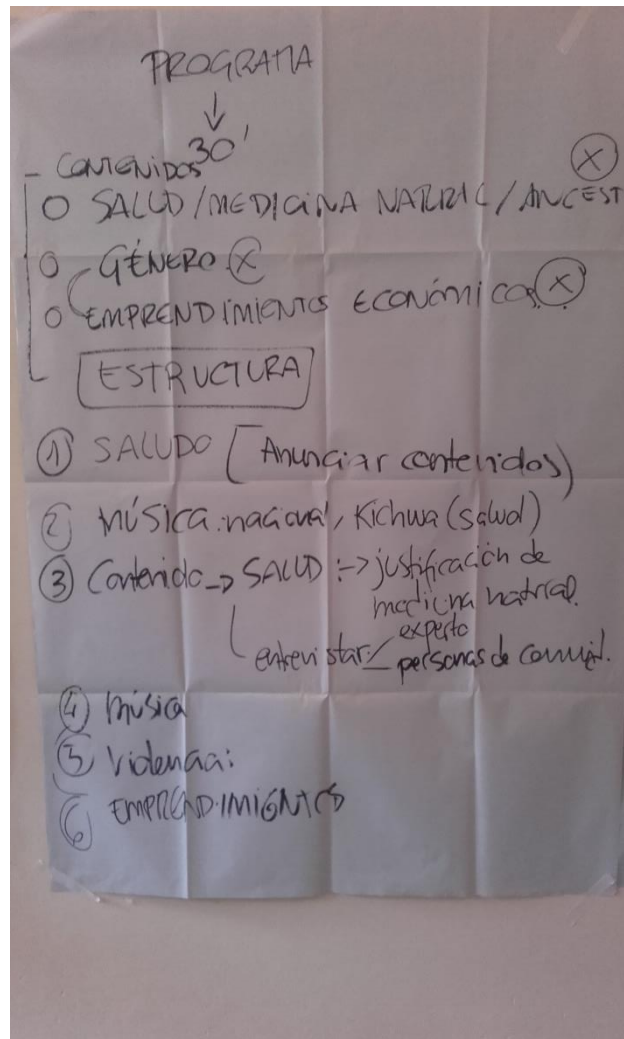


Figura 13. Estructura del programa radiofónico.

Les pido a las mujeres que resuman en una palabra el taller de hoy y coinciden en la definición: maravilloso, muy interesante, nos ha gustado mucho... Se muestran muy motivadas para continuar con la capacitación y comenzar las emisiones.

Antes de que finalizara el taller, un hombre había interrumpido la clase. Se trataba del marido de una de las mujeres que había asistido a la primera reunión, pero que no había llegado ese día. El esposo dijo que su mujer no estaba segura de la hora y que por eso había ido él, para confirmar si estábamos dando clase. Al terminar el taller, todas las mujeres coinciden en que el hombre había venido para ver qué estábamos haciendo y decidir si podía venir la esposa, que sí participó en las siguientes semanas.

En las notas de campo de ese día anoto las dificultades y éxitos de la jornada:

Dificultades:

-Que los hombres no intervengan y entiendan que es un espacio para mujeres. Como no se les permite participar, insisten en hacer un nuevo taller para hombres. Además, entran y salen y distraen al grupo. Lo mejor sería decirle al presidente que nos dejara solas, pero las mujeres le tienen mucha confianza y respeto.

-Dificultades para expresarse de las participantes.

Éxitos:

-Solo ha faltado una de las participantes y todas han llegado a hora prudencial. La mayoría vienen de cantones fuera de Riobamba.

-La motivación: nunca han intervenido en la radio y van a participar hablando de lo que más saben.

Entre otras reflexiones también anoto la frecuencia con la que han hecho referencia a situaciones de explotación, exclusión y discriminación asociadas siempre a la condición de indígena, pero tan solo una o dos veces como mujeres.

Sesión 3:

El objetivo de la sesión de hoy es capacitar en algunos elementos básicos para la realización del programa, como locución, entrevistas, estructura del programa, etc. También se decide el nombre del programa, que lleva bastante tiempo por la dificultad para buscar una traducción al kichwa lo más literal posible al nombre que se ha buscado en castellano: Medicina para el Buen Vivir, cuya traducción se acuerda que puede ser *Alli Kawsaipak Jampikuna*, nombre que se le da al programa.

Comenzamos a preparar los contenidos del primer programa sobre el que vamos a trabajar y que se convertirá en un programa piloto. En la primera parte del programa se acuerda hablar sobre la importancia de la medicina indígena. Cada una de ellas plantea porque considera que este tipo de medicina es importante y esto nos permite intercambiar conocimientos y puntos de vista. Algunas participantes realizan los siguientes comentarios:

-La medicina natural es importante porque es una medicina preventiva, en las comunidades son conocedores de este tipo de medicina. Yo pienso que no tiene efectos secundarios y se puede utilizar donde no hay medicina química (R.C.).

-Había mucho interés en que hubiera una ley porque la medicina natural es algo de miles de años, pero no ha habido el marco legal. El interés ha sido de la mayoría de las comunidades, de que sea amparado por ley. Porque los médicos han enseñado a desvalorizar este tipo de medicina. Y se ha olvidado por el cambio cultural. No ha habido ahora ese conocimiento porque la mayoría de los hombres que han tenido conocimiento, tal vez por miedo o por la religión, no han traspasado el conocimiento a los hijos. Por eso queremos rescatar la salud ancestral (R.C.).

Después de la capacitación vamos a visitar la emisora ERPE. La responsable de la emisora, Bélgica Chela, nos espera para enseñar las instalaciones a las participantes y conversar con ellas. La comunicadora les anima a participar en la radio y que se sientan seguras de ellas mismas:

La radio siempre está buscando que haya gente, que cojan el micrófono, que hagan su programa. No porque no hayamos ido a la escuela no podamos hablar. El querer es la primera fuerza que debemos tener, aunque no sepamos hablar. (...) Ningún idioma es superior. Y esta emisora se caracteriza por eso. Hablando en este idioma [kichwa] nos sentimos más seguros, más contentos, estamos encontrándonos entre nosotros. (Bélgica Chela).

Las participantes realizan algunas intervenciones, trasladándole a Bélgica Chela el interés que tienen en realizar el programa de radio. Una de ellas interviene en kichwa y plantea que ella no sabe leer ni escribir, ni tampoco fue nunca a la escuela, pero que tiene una larga experiencia como partera.

Quedamos con Bélgica la siguiente semana para grabar.

Ese día realizo las siguientes anotaciones sobre las dificultades y éxitos de la jornada:

Dificultades:

-La falta de concentración motivada por las entradas y salidas de diferentes personas.

-Las intervenciones masculinas de miembros de la organización durante el taller.

-Iniciamos el taller con retraso.

Éxitos:

-Se incorporaron dos mujeres más al taller.

-La visita y la conversación en la radio fue muy positiva.



Figura 14. Visita a la sede de la emisora ERPE, Riobamba. Autoría: personal de ERPE.

Sesión 4:

Este día han tenido taller en casa de la hermana Katty y vamos con bastante retraso a preparar el programa en la Casa Indígena. Llevo impreso el guion con los contenidos que se habían visto en la sesión anterior. Ensayamos las intervenciones de cada una, que harán en el idioma que elijan.

Es la primera vez que entran en una cabina de radio y que hablan por un micrófono. Hay algunas cuestiones que se pueden mejorar, como tratar de ajustarse al guion y no saltarse los contenidos pero, en general, realizan intervenciones fluidas. Solo la grabación dura 14 minutos. Cuando terminan, escuchamos la grabación y cada una se da cuenta de los errores que han cometido. El técnico les comenta cómo mejorar algunas cuestiones y ellas mismas

se dan cuenta de que debemos dedicar más tiempo a la preparación. Todas están muy contentas y agradecidas e, incluso, una de ellas se emociona.



**Figura 15. Grabación de programa radiofónico en instalaciones de ERPE.
Autoría: M^a Cruz Tornay.**

En las anotaciones de ese día escribo:

Dificultades:

- El retraso en la hora programada.
- La falta de concentración y las distracciones provocadas por las interrupciones. En la Casa Indígena había demasiada gente.
- Hay poco tiempo, y no se aprovecha por las interrupciones.

Éxitos:

- Para ser la primera vez, no salió mal del todo.
- R.C. condujo bien el programa.
- Estaban contentas. El técnico fue muy correcto y atento.

Sesión 5:

Algunas de ellas han tenido problemas y no han asistido al taller de la hermana Katty. Conversamos sobre algunas cuestiones, pero decidimos encontrarnos la siguiente semana.

Sesión 6:

Quedamos por la mañana en la Casa Indígena, con tiempo suficiente para preparar el programa. Repasamos las orientaciones que nos dio el técnico de la emisora. Repasando los contenidos, una de las participantes plantea algunas ideas de la medicina natural que el grupo no conoce, como el concepto del frío y el calor que provoca la existencia de “enfermedades por frío” y “enfermedades por calor”.

Se decide que R.C. y A.A.G., que tienen bastante fluidez, conducen el programa y facilitan las intervenciones de las compañeras haciéndoles preguntas. La grabación sale más fluida que la semana anterior. Después de terminar la grabación, dicen que ya le han perdido el miedo al micrófono, aunque coinciden en que van a preparar más los contenidos. Escuchamos la grabación y junto al técnico hacemos el análisis del programa y cada una comenta cómo se ha visto:

-A.A.G.: estuve nerviosa y sí me trabé en algunas cosas. Podía haberme preparado más, para seguir mejorando.

-J.J.: creo que salimos mejor que la vez pasada. Hay que ir perdiendo miedo.

-R.C.: fue mejor que la vez anterior, pero necesitamos mejorar, ir abordando los temas principales. Está mejor que la otra vez.

-Rodrigo (técnico): Sí, están más sueltas. Nada es difícil en la vida, todas manejan los temas, pero tienen que apropiarse del tema. Ustedes son mamitas, nos tienen que enseñar mucho a nosotros.

Al salir de la emisora fuimos a tomar a café a la Casa de la Mujer para seguir conversando. Están muy contentas, y salen ideas de temas que se pueden tratar en los próximos programas.

Sesión 7:

Quedamos en la casa de la hermana Katty, preparamos el programa, pero la radio se encuentra cerrada porque es festivo en la localidad. Quedamos en vernos la siguiente semana.

Sesión 8:

Nos encontramos por la mañana en la Casa Indígena. Me llevo el ordenador y preparamos el guion sobre la base del guion de las semanas anteriores. Ensayamos con calma y se les ve con mucha más seguridad en sus intervenciones.

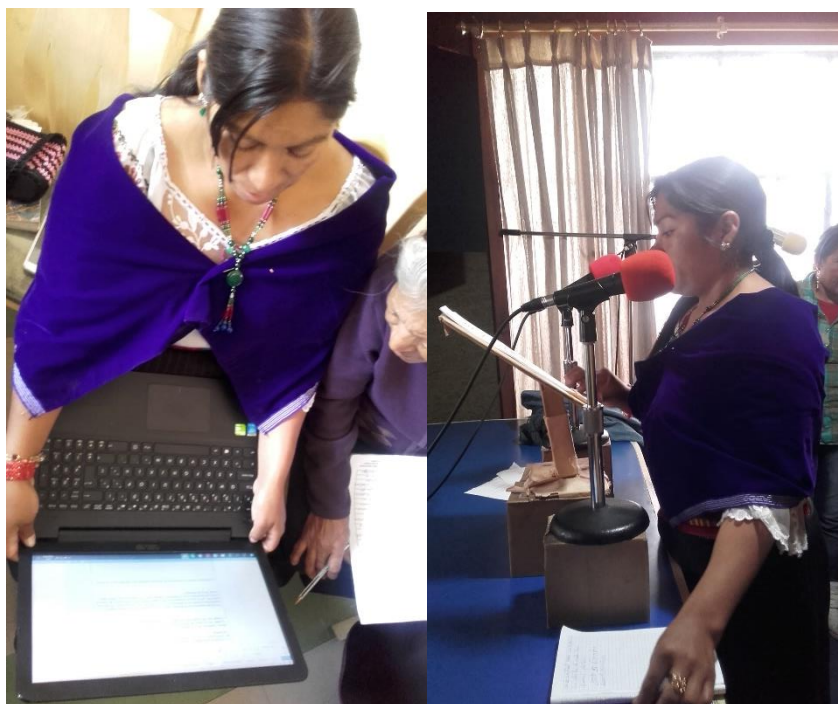


Figura 16. Preparación y grabación del programa radiofónico. Autoría: M^a Cruz Tornay.

Una de las participantes me dice que se había levantado temprano para preparar su intervención, bastante antes de que se despertara su madre, una señora de ochenta años a la que cuida. Me muestra su cuaderno, en el que ha escrito por qué es importante la medicina natural. Soy consciente del esfuerzo tan grande que ha tenido que hacer para sacar tiempo y escribir lo que considera que es relevante transmitir acerca de la medicina natural. Me emociono al ver su motivación por intervenir en el programa adecuadamente.

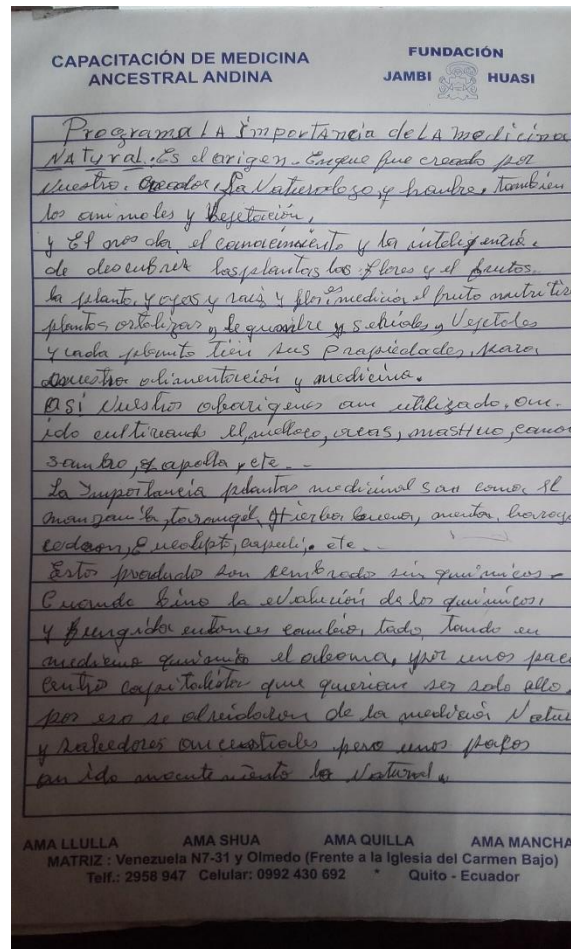


Figura 17. Anotaciones preparatorias del taller de una de las participantes.
 Autoría: M^a Cruz Tornay.

El programa ha salido bastante bien, han intervenido con mucha fluidez y decidimos que la grabación se convierta en el programa piloto de *Alli Kamsaipak Jampikuna, Medicina para el Buen Vivir*. Decidimos que la semana siguiente no habrá programa, sino una reunión para planificar los temas de los siguientes programas y presentarlos a Bélgica Chela. Rodrigo les pide que haya un compromiso de todas para garantizar la regularidad de la emisión.

Sesión 9:

Aunque habíamos quedado para realizar la planificación, la corporación ha preparado un almuerzo de despedida para la hermana Katty y para mí. Entre otras cosas, conversamos sobre el taller y plantean que les ha servido para querer aprender más y continuar con la participación en la emisora.

Sesión 10:

En esta sesión nos reunimos para hacer balance del taller y presentarle a Bélgica Chela la planificación de las próximas semanas. Las participantes comentan que el taller les ha gustado mucho, que han aprendido y que desean continuar con la formación y las emisiones. En esa reunión está presente el presidente de la corporación y me cuenta que su intención es continuar con el programa, con la participación de algunos miembros de la organización y de dos de las mujeres que han realizado la capacitación (no el resto), por tanto, las participantes que deseaban seguir asistiendo a la radio, no lo van a poder hacer.

En la reunión con Bélgica Chela, el presidente le explica las ideas que tienen para el programa, que será el mismo, *Alli Kawsaipak Jampikuna, Medicina para el Buen Vivir*, pero que llevarán a cabo como Corporación de Taitas y Mamas de Chimborazo. Se emplazan a continuar con el contacto y en avisarla cuando esté todo listo para retomar las grabaciones.

Visita a Pallatanga

Durante las semanas en las que se llevó a cabo la intervención, tuve oportunidad de acompañar a M.G. en su jornada de trabajo en su localidad, Pallatanga, un cantón situado al suroeste de la provincia de Chimborazo y de clima semi-húmedo que permite la producción de cultivos que no se dan en otras zonas de páramo de la misma provincia. Mi interés en desplazarme a Pallatanga era conocer el trabajo de las sanadoras de medicina natural y hablar con las personas que prefieren este tipo de atención. A lo largo del día pude hablar con muchas personas que pasaron por el establecimiento de la participante, un espacio en el despachaba productos de herbolario y atendía a los pacientes. Algunos de los testimonios evidenciaban de nuevo situaciones de exclusión que hacían que los pacientes prefirieran la medicina natural:

- La tienda de la participante siempre estaba abierta los domingos. Era el día en el que atendía a más pacientes porque el domingo era el día de descanso y podían desplazarse al pueblo.
- Muchas de las personas que asistieron preferían ser atendidas por M.G. por variados motivos, entre ellos, la amabilidad y profesionalidad con la que eran atendidos por M.G., y otras causas como: el subcentro de salud no atendía en su único día libre, el domingo; con el médico del centro no podían hablar en kichwa; dicen que los

médicos solo le dan calmantes y el dolor regresa; no pueden seguir los tratamientos que les recomienda el médico, que a veces implica cambiar la dieta o evitar el sol, pero dedicándose a la agricultura es difícil.

- Varios pacientes acudían por problemas respiratorios. Todas estas personas se dedicaban a agricultura, en la que se utilizan grandes cantidades de productos químicos. Pregunté a M. G. si estas personas utilizaban mascarillas y me dijo que, si lo hacían, no eran lo suficientemente seguras para evitar el contagio con los químicos.
- Varias personas de las que llegaron se dirigían a M.G. como *hermana*, es decir, eran evangélicos, y entre ellos existían una confianza y hermandad difícilmente sustituible.
- Los tratamientos ofrecidos a los pacientes eran productos naturales procedentes de plantas, aunque a la mayor parte de ellos también se les ofreció como remedio un batido de la transnacional Herba Life. Los pacientes afirmaban que se sentían mejor desde que lo tomaban.

2.6. Sistematización de la intervención comunicativa

La sistematización de la experiencia comunicativa se dirige al proceso de reflexión y exposición de los elementos que faciliten la comprensión de la intervención y el aprendizaje para la futura implementación de proyectos similares. Siguiendo los ejes claves del proceso de sistematización propuestos por Tapella (2009), abordamos de manera sintética los elementos más importantes del proceso de intervención, tratando de no reproducir las cuestiones que ya han sido planteadas en los epígrafes dedicados al diseño y a la implementación del proyecto comunicativo, y siguiendo los seis elementos o etapas que deben ser tenidas en cuenta en un proceso de sistematización de experiencias:

1. Identificación y construcción del objeto de conocimiento:

Esta intervención comunicativa se planteó como un taller radiofónico de varias semanas de duración en el que las participantes podrían adquirir el aprendizaje y desarrollo de las capacidades necesarias para el ejercicio del derecho a la comunicación. Las participantes, que no tenían experiencia previa en medios de comunicación, serían capaces de elaborar un guion y locutar un programa de radio y, si así lo deseaban, continuar con su emisión una vez que hubiera finalizado la intervención.

2. Identificación de actores clave o de relevancia para la experiencia:

La formación de un grupo de mujeres indígenas y varias mestizas con interés en participar en una intervención radiofónica presentó dificultades y obstáculos, incluso por parte de personas que mostraban interés en participar y confirmaban su asistencia a los talleres. En el proceso para la conformación del grupo final contó con la participación de varios actores clave, residentes en la localidad y con una extensa red de contactos.

En este proceso identificamos dos personas sin cuya participación no hubiera sido posible esta intervención: Bélgica Chela, directora de comunicación de la Fundación ERPE; y Carmelo Guairacaja, presidente de la Corporación Taitas y Mamas de la Provincia de Chimborazo. Bélgica Chela autorizó la grabación en la sede de ERPE de lo que finalmente se convertiría en el programa piloto, y animó a las mujeres a continuar con su participación. En el caso de Carmelo Guairacaja, su mediación fue necesaria para la asistencia de las participantes, socias de la corporación que preside, aunque al grupo también se sumaron participantes que no formaban parte de la corporación, pero que, asistiendo al taller de medicina natural, recibieron la información y se interesaron en participar. Recordemos que, en otros intentos, había personas que confirmaban asistencia pero que luego no asistían pero, en el caso de la Corporación, el compromiso de sus participantes se mantuvo desde el inicio.

3. Situación inicial y elementos de contexto:

La situación inicial que impulsa la intervención comunicativa parte de dos ejes:

- 1) Situación de exclusión de mujeres indígenas en los medios de comunicación, tanto en su acceso a la propiedad como en la representación, como producto de un proceso histórico colonial no superado.
- 2) Existencia de un marco constitucional y de una legislación específica que reconocen el derecho a la comunicación y por las que se debe fomentar la participación de nuevos actores comunicativos en el espacio radioeléctrico.

Las dificultades para cumplir los requerimientos exigidos para la creación de radios comunitarias motivaron el planteamiento de una propuesta menos ambiciosa pero accesible, asequible y realizable: el diseño de una intervención comunicativa con mujeres interesadas en participar en una capacitación radiofónica, en alianza con la referencial emisora ERPE,

donde la población indígena se convierte en sujeto protagonista. Al finalizar el taller, las participantes contarían con las habilidades y capacidades necesarias para realizar por ellas mismas un programa de radio relacionado con sus intereses y ámbito de actuación. El programa podría tener un espacio fijo en la parrilla de programación de ERPE, logrando, a su vez, la incorporación de mujeres comunicadoras a la emisora.

En relación a los factores que obstaculizan y potencian la intervención comunicativa, referenciamos los siguientes elementos:

Obstáculos	Oportunidades
Dificultad para conformar el grupo	Presencia en la localidad de la emisora ERPE, con una frecuencia de amplitud modulada capaz de llegar a las comunidades más alejadas
Dificultad para cumplir el horario previsto: impuntualidad	Disponibilidad y actitud abierta de la emisora a la participación ciudadana
Interrupciones durante los talleres de personas ajenas al grupo	Interés de la emisora en lograr la participación de mujeres comunicadoras
Baja participación de las asistentes: necesidad de estrategias para facilitar sus intervenciones	Motivación de las participantes y de la incorporación en contar con un canal de comunicación que les permitiera hablar de medicina natural /indígena y trasladar la información a las comunidades
Idioma	Existencia de un grupo organizado con experiencia en talleres formativos

Tabla 7. Obstáculos y oportunidades encontrados en la intervención comunicativa. (Elaboración propia).

4. Intencionalidad y proceso de intervención:

De manera esquemática hacemos referencia a la descripción del proceso de intervención, recogiendo los elementos más destacados:

Intervención comunicativa: programa radiofónico Alli Kawsaipak Jampikuna (Medicina para el Buen Vivir)	
Objetivos de la intervención	Capacitar en las habilidades necesarias a un grupo de mujeres sin experiencia previa en medios de comunicación para que sean

	capaces de realizar un programa radiofónico con temática acorde a sus intereses	
Etapas del proceso	Diseño del proyecto de intervención comunicativa: apoyo de la emisora ERPE para disponer de sus instalaciones	Duración 1 sem.
	Búsqueda de participantes: a través de actores claves, personas con redes de contactos entre la población meta-> mujeres indígenas sin experiencia en medios de comunicación	4 sem.
	Conformación del grupo: adecuación del proyecto inicial a los intereses y posibilidades de las participantes	1 sesión
	Taller formativo que termina con la grabación de un programa piloto	7 sesiones/ semanas
	Planificación de la continuidad de la emisión del programa	1 sesión
Metodología del taller radiofónico	Árbol de problemas: Diagnóstico -> ¿para qué queremos un programa de radio?	
	Árbol de soluciones: Solución -> solucionar los problemas identificado en el diagnóstico a través de la comunicación radiofónica	
	Elaboración de guion radiofónico/ capacitación/ ensayo	
Principales logros	Las participantes tuvieron un primer acercamiento a la comunicación mediatizada y fueron capaces de grabar un programa piloto	
	Los talleres permitieron la socialización y la formación en elementos de medicina natural que algunas desconocían	
	Se evidenció la evolución de sus habilidades desde el inicio de la intervención hasta la última sesión	
	Las participantes siempre mantuvieron la motivación, quedaron satisfechas con lo aprendido y mostraron su interés en continuar con su formación e intervención en la emisora	
Dificultades encontradas	En ocasiones se dieron situaciones de descoordinación que retrasaban la planificación prevista para el taller	
	Falta de tiempo motivado por los retrasos e interrupciones	
	Necesidad de persuadir a las mujeres para que intervinieran y mostraran sus opiniones, ya que era difícil que esto sucediera de forma espontánea.	

Tabla 8. Elementos del proceso de la intervención comunicativa. (Elaboración propia).

5. Situación final o actual:

Podemos concluir que la intervención comunicativa cumplió con los objetivos planteados: la evolución de las participantes fue notable en varias sesiones de grabación, logrando la realización de un programa radiofónico dedicado a la medicina natural/medicina indígena, con bastante soltura y seguridad en sus intervenciones. La intervención no había

sido concebida como un proceso cerrado: continuar con la participación en la emisora les permitiría ganar mayor experiencia y capacidad, una posibilidad en la que todas ellas mostraron interés. Al finalizar las semanas de intervención, todas las asistentes estaban motivadas en mantener la colaboración en la radiofónica y seguir aprendiendo. Aunque las dificultades logísticas y el escaso tiempo impidieron el aprendizaje de mayores habilidades y contenidos, la intervención sí logró lo que muchas plantearon después de varias semanas: perder el miedo al micrófono. Las participantes adquirieron un hábito de reunión y capacidad para el trabajo en común del grupo. Además, la identidad del programa *Alli Kawsaipak Jampikuna* ya estaba definida y fácilmente podrían trabajar sobre la estructura de guion del programa piloto con la incorporación de nuevos contenidos a la estructura del programa.

La última sesión se dedicó a la reunión de planificación con la responsable de la emisora para acordar la continuidad de la participación, donde el presidente de la Corporación, que acompañó al grupo, actuó como interlocutor para anunciar que el programa continuaría, con la participación de dos de las mujeres que habían asistido a la capacitación radiofónica, y con otros compañeros de la corporación. Sin embargo, en las últimas conversaciones con algunas de las participantes (mayo de 2017) se informó de que finalmente no volvieron a la emisora ni tampoco se realizó ninguna propuesta en la radiofónica por parte de la Corporación.

6. Lecciones y aprendizajes de la experiencia:

En este proceso para poner en marcha la intervención comunicativa presentada ha sido igual de importante el análisis de la participación de mujeres indígenas en radios comunitarias como el de la *no* participación de estas mujeres y que en el capítulo próximo entraremos a relacionar con la apelación de Gayatri Spivak: *¿Puede hablar el subalterno?*

Aunque no deseamos adelantar parte de las reflexiones que corresponden a ese otro capítulo de análisis y discusión, sí podemos apuntar someramente que las capacidades para realizar una actividad comunicativa pueden ser fácilmente adquiridas -si se dispone de tiempo para ello-, pero eso no implica ni mucho menos una *apropiación* comunicativa que cree en el sujeto una necesidad de comunicar, o de toma de conciencia sobre el papel de la comunicación como aliada, por ejemplo, para el logro de una transformación social que motive el acceso y la apropiación del medio.

Como aprendizajes dirigidos a futuras intervenciones comunicativas, entramos a considerar la toma de conciencia como punto de partida de un empoderamiento en los términos planteados por Hill Collins (2012), y que en este caso se relaciona con la apropiación del hecho comunicativo.

CAPÍTULO VI
ANÁLISIS DE RESULTADOS

En esta investigación se han presentado dos experiencias comunicativas de mujeres afrodescendientes e indígenas en radios comunitarias que acceden al ejercicio del derecho a la comunicación desde contextos diferentes, pero en las que se pueden observar, decíamos, una serie de elementos que permiten establecer relaciones de análisis. En este capítulo se verá, en primer lugar, aquellos elementos de análisis relacional entre ambas experiencias y la identificación de diferencias y semejanzas, para posteriormente realizar una caracterización y descripción de las mismas junto a los factores que obstaculizan o potencian el proceso comunicativo.

1. Elementos para el análisis relacional

En relación a los elementos centrales sobre los que se pueden establecer conexiones, se identifican los siguientes:

- a) Acceso al ejercicio del derecho a la comunicación por parte de poblaciones excluidas en los medios de masas
- b) Percepción de la representación en los medios de masas: exclusión y violencia de la representación
- c) Autopercepción y autoidentificación. Revalorización cultural e identitaria
- d) Motivación en el acceso al ejercicio de la comunicación: utilización estratégica del medio
- e) Lengua y oralidad

A continuación pasamos a analizar estos apartados.

a) Acceso al ejercicio del derecho a la comunicación por parte de poblaciones excluidas en los medios de masas

Uno de los elementos compartidos entre estas dos experiencias se refiere a los ejes articuladores de esta investigación: por un lado, las comunicadoras pertenecen a poblaciones excluidas de los medios de masas tanto en el acceso como en la representación, siendo este último un factor que subyace a las construcciones de la alteridad y de identidades individuales y colectivas en base a una otredad inferiorizada. Por otro lado, ambas experiencias se

desarrollan en contextos en los que el debate sobre el derecho a la comunicación se ha posicionado en la agenda pública y en los que existen políticas nacionales dirigidas a la democratización del espectro radioeléctrico y a la participación de nuevos actores comunicativos. Sin embargo, en relación con el ejercicio del derecho a la comunicación a partir del acceso a la emisora comunitaria, se trata de dos casos totalmente diferenciados: Avanzadoras de Yoco es producto de un proceso que inicia en 2008 como respuesta a una necesidad comunicativa de la comunidad percibida por su directora, Juana Gómez. En la actualidad, la radio sigue emitiendo en el municipio, sus comunicadoras son un referente en la comunidad y la emisora cuenta con una trayectoria de siete años como servicio ciudadano en el que destaca la labor informativa y la articulación y cohesión de la población y la comunidad. Los resultados de la investigación en esa primera fase revelaron un proceso de empoderamiento individual y colectivo de las comunicadoras y la contribución de la radio comunitaria a la transformación social de la comunidad que, cuatro años después de que fuera realizado el trabajo de campo, ha visto aumentado su liderazgo y protagonismo en el territorio. En cambio, la experiencia comunicativa por parte de mujeres indígenas en Chimborazo se inserta en un proyecto de intervención comunicativa propuesto por una persona no ecuatoriana, no indígena y ajena a la comunidad, y en la que necesariamente se tuvo que adoptar una metodología distinta como fue el diseño, implantación y sistematización de la intervención comunicativa. Para poner en marcha la experiencia de capacitación de mujeres indígenas tuvieron que coincidir tres elementos sin los que no hubiera sido posible la realización del proyecto:

- i) la propuesta del proyecto realizada por alguien externo al grupo de mujeres
- ii) la colaboración de la emisora comunitaria del municipio
- iii) la mediación y colaboración del presidente de la organización a la que pertenecen las participantes.

Como se explicó, las dificultades encontradas para hallar experiencias con mujeres comunicadoras como protagonistas se convirtieron en gran medida en el motor de esta segunda fase de la investigación que inicia seis meses después de fijar mi residencia en la sierra central ecuatoriana¹⁷⁹. Anteriormente, la permanencia en varias ciudades de Venezuela

¹⁷⁹ Nos referimos a las ciudades de Quito y Riobamba. Aun existiendo enormes diferencias entre la capital del país y la capital de provincia, ambas pertenecen a la región Sierra y consideramos que entre ellas se pueden

a lo largo de un año me había permitido conocer en profundidad el movimiento de medios comunitarios, populares y alternativos que había proliferado en el país sin necesidad de una ley que, por ejemplo, estableciera un reparto porcentual del radioespectro, como sí ocurría en otras partes del continente, y que, precisamente, había generado en ese momento, año 2014, la necesidad de proponer una ley de medios populares que posteriormente fue aprobada sin incluir la división equitativa entre sectores. ¿Qué ocurría entonces en Ecuador? ¿Por qué habiendo una ley que reservaba un tercio del radioespectro, no había nuevos medios comunitarios? ¿Por qué esta opción, una oportunidad histórica peleada por los movimientos sociales, no era aprovechada por aquellas poblaciones históricamente excluidas de los medios de masas? Tuve ocasión de poder compartir estas inquietudes con muchas personas ecuatorianas y extranjeras residentes con amplia experiencia y conocimiento del sector. Algunas de ellas plantearon que realmente no existía una voluntad política del gobierno para promocionar medios de comunicación que podrían convertirse en canales de hostigamiento al oficialismo a escasos años de la convocatoria electoral. La complejidad de los requisitos exigidos podría demostrar que el gobierno estaba más interesado en potenciar el lado coercitivo de la Ley Orgánica de Comunicación (LOC) que en cumplir su obligación de reequilibrar el espacio radioeléctrico con la incorporación de nuevos actores mediáticos. Otras personas me explicaron que existían organizaciones interesadas en gestionar una emisora, pero, o bien existía un desconocimiento del proceso, o no tenían capacidad para ni siquiera asumir el costo de los informes que se debían incluir en la solicitud.

Las entrevistas realizadas a diferentes actores comunicativos confirmaron que todas las respuestas de alguna manera podían estar en lo cierto. Pero en Riobamba existe una emisora abierta a la ciudadanía, de modo que cualquier persona que desee acceder a la radio no necesita cumplir con los requerimientos que establece la LOC en su reglamento. Basta con acordar la colaboración con la radiofónica. ¿Por qué no participaban en ella de manera específica las mujeres y, más aún, las mujeres indígenas? Mi larga estancia en la ciudad de Riobamba me convirtió en una observadora participante a lo largo de dos años y medio en los que surgieron nuevas preguntas y horizontes en el marco de una sociedad racialmente jerarquizada con un pasado-presente de explotación. La observación de una cotidianeidad que me convirtió en sorprendida protagonista de privilegios asociados a un origen por encima de un estatus económico me hizo tomar conciencia de la profundidad de la huella colonial

encontrar más similitudes en determinados aspectos que entre ciudades de mismo tamaño pero diferentes regiones, como por ejemplo, entre Quito y Guayaquil.

en territorios donde, hace no más de treinta años, el maltrato y los castigos humillantes a la población indígena eran prácticas consentidas. En todo ese tiempo pude reflexionar sobre las implicaciones y dimensiones del ejercicio del derecho a la comunicación, pero también, del habla en sí¹⁸⁰. Más allá de analizar las limitaciones de los requisitos técnicos, la pregunta sobre el ejercicio del derecho a la comunicación para poblaciones históricamente excluidas debía asumir otros derroteros y cuestionarse, tal y como había hecho Spivak hace treinta años, la siguiente pregunta: ¿Puede hablar el subalterno?

No es la intención plantear una respuesta cerrada en estas líneas, porque sin duda se trata de una pregunta de enorme profundidad que acompañará, así deseamos, la carrera investigadora. Pero sí tenemos capacidad y argumentos para defender que la comunicación está tan profundamente enclavada en el *ser* mismo del sujeto, en ese deseo de *compartir* la palabra al que remite el significado etimológico de la *comunicación*, que no podemos ser optimistas y pensar que la ciudadanía pueda acceder a la comunicación por decreto, por más que la ley sea necesaria, sin que hayan sido superadas las relaciones históricas de dominación, aquellas que mantuvieron callada e invisible a lo largo de siglos a una inmensa parte de los pueblos. En una oportunidad pude ver en una plaza de Caracas a portavoces de consejos comunales realizando lo que prácticamente podía ser un programa radiofónico a través de un megáfono. Para esas personas, el *canal* para emitir un mensaje no estaba actuando como limitante. Quizá hubieran solicitado una licencia de radio que se estaba retrasando. Pero sea como fuere, en ese momento tenían una necesidad comunicativa, había algo que contar a la vecindad, y supieron cómo hacerlo. Por supuesto que en Venezuela también persiste una huella colonial, pero la fortaleza y expansión del movimiento de comunicación popular demuestra la existencia de una ciudadanía participativa que ha entendido la potencialidad de la comunicación en tanto alianza estratégica para la consecución de sus objetivos e intereses. Como se planteó, el proyecto de intervención comunicativa en la ciudad de Riobamba fue demasiado breve como para observar una apropiación comunicativa que quizá se pudiera haber logrado con el tiempo. Aun así, una vez finalizado el taller, las participantes habían mostrado el deseo de continuar con el programa radiofónico como grupo, pero ninguna de

¹⁸⁰ En una clase de expresión oral, pedí a mis estudiantes que preparan una intervención sobre un tema libre que deberían exponer al resto de la clase. En ese momento se vivía una situación de agitación social en el país por unas medidas del gobierno impopulares y, además, había un proceso electoral dentro de la universidad que había creado conflictos. Me extrañó poderosamente que, entre más de ciento cincuenta estudiantes, ninguno utilizara el espacio para expresar su opinión sobre alguno de estos temas que estaban de plena actualidad. Más bien, se presentaron exposiciones de temas sociales -maltrato animal, salud, prevención de adicciones, espiritualidad...- pero sin que la opinión del ponente tuviera peso en ellas.

ellas protestó cuando el presidente anunció que la emisión continuaría con la colaboración de solo dos de las participantes, con la consiguiente exclusión del resto.

b) Percepción del acceso y representación en los medios de masas: exclusión y violencia de la representación

Los abundantes estudios sobre representación de mujeres en los medios de comunicación de masas y, específicamente, sobre la representación de la racialidad, evidencian una exclusión y estereotipificación frente a una sobrerrepresentación del fenotipo blanco-occidental. Se trata de un dato relevante que de manera pertinente debía ser contrastado y puesto en relación con la percepción de las participantes, ya que quizá podríamos estar dando por supuesta una influencia de los *mass media* en la construcción de identidades que, tal vez, no era percibida en los mismos términos por estos dos grupos. Recordemos que, además, la *toma de conciencia* de la subyugación del sujeto, en términos planteados por Freire y otros autores, es punto de inicio del proceso emancipatorio o de empoderamiento, en los términos vistos aquí.

En la entrevista grupal con las comunicadoras afrovenezolanas se abordó específicamente la representación y participación en los mass media con una pregunta sobre su percepción acerca de los medios de comunicación, la representación de imagen de la mujer en los mismos y su identificación con modelos de mujeres afrodescendientes. En la intervención comunicativa en Ecuador se pudo abordar en uno de los talleres la representación en los medios de comunicación en el contexto del diagnóstico situacional. En ambos casos las participantes refirieron la *exclusión* en los medios de comunicación, por un lado, de mujeres afrodescendientes y, por otro, de población indígena. De los testimonios de ambos grupos se extraen los siguientes motivos:

Exclusión en el acceso	Percepción del carácter exclusivo y no participativo de los medios privados
	Identificación de redes de contactos, recursos económicos y patrocinio para acceder a medios privados
	Identificación de obstáculos en un posible acceso a los medios de comunicación como consecuencia de una carencia formativa autopercebida
	Sentimiento de no ser aceptadas ni escuchadas en los medios privados
	Interiorización del rol doméstico y del cuidado familiar de las mujeres
Exclusión en la representación	Percepción de cánones de belleza asociados a la blanquitud y del carácter exclusivo y elitista de los medios privados
	Ausencia de personajes televisivos afrodescendientes / indígenas
	Invisibilización social de las clases populares
	Percepción del papel secundario de las mujeres en los medios privados
	Relevancia del físico y voz de las mujeres en los medios privados

Tabla 9. Elementos de la percepción excluyente de los medios de comunicación. (Elaboración propia).

Es interesante destacar que en ambas experiencias se hace referencia a los obstáculos identificados como una situación que corresponde al pasado y que ha sido superada en el presente, aunque las investigaciones al respecto demuestren que las exclusiones en el acceso y la representación continúan existiendo. En el contexto de Venezuela, el acontecimiento que provoca y permite su participación en las emisoras, a pesar de no representar el físico del estándar televisivo, y, en definitiva, romper con el papel tradicional como mujeres y como población negra, es el proceso que inicia en el país tras la victoria del presidente Hugo Chávez y al que muestran una firme lealtad¹⁸¹. Es en el marco de esta etapa en el que las participantes viven una serie de experiencias que les permiten hablar de *un antes y un después*, entre las que

¹⁸¹ Recordemos que en el momento de la realización de la entrevista grupal habían pasado pocos meses desde el fallecimiento del presidente. Para completar la idea sobre la trascendencia de la figura del presidente en sus vidas, ver en Anexos la transcripción completa de la entrevista grupal.

pudimos identificar: acceso a la educación en la etapa adulta; continuación de estudios hasta la profesionalización, en algunos casos; revalorización de su rol social y político como mujeres activistas; revalorización de la cultura afrodescendiente; y acceso y gestión de la primera emisora comunitaria de la localidad, que las convierte en personas de referencia y prestigio en el contexto de su comunidad. Las participantes mostraron un convencimiento sobre el hecho de que la inclusión en diferentes espacios -educativos, comunicacionales, económicos- no hubiera sido posible en un contexto como el que vivieron en su infancia y juventud que se caracterizó, precisamente, por la exclusión como mujeres negras y con escasos recursos económicos.

En la experiencia del programa *Alli Kawsaipak Jampikuna*, el acontecimiento que marca ese *antes* es el reconocimiento de derechos de la población indígena con los que se prohíbe el maltrato en las haciendas y se permite el derecho a la educación. En la actualidad perviven las formas de exclusión y jerarquía racial en el país, pero, sin duda alguna, la equiparación y el reconocimiento legal de derechos permite diferenciar las etapas a las que se refieren las participantes y que ya se describieron en el capítulo anterior, cuando las y los trabajadores indígenas de las haciendas eran tratados como parte de la propiedad del patrón y se prohibía el acceso a la educación como medio de subyugación y sometimiento. En todo caso, las participantes de la intervención no habían vivido un proceso de acceso a la comunicación en los mismos términos que las comunicadoras de Avanzadoras de Yoco, de manera que no se puede hacer referencia a una apropiación comunicativa que haya marcado un *antes* -exclusión de los medios de comunicación de masas- y un *después* -participación en la emisora comunitaria.

En el análisis de los testimonios acerca de la representación aparecen una serie de palabras y frases relacionadas entre sí: *exclusión total, discriminación, no podíamos ser aceptados, hablar, no existía princesa negra, el pueblo estaba a escondidas, a los indígenas nos ponían de [a un] ladito; [la presentadora] no podía ser una morena; [antes, las mujeres,] nacimos para atender al marido y ser esclavizadas en la casa; (...) nosotros como somos indígenas, no nos podíamos meter en eso porque no sabemos nada*. Se trata de testimonios que se construyen a partir de una autopercepción -decimos, en el pasado- de exclusión e invisibilización social de las poblaciones afrodescendientes e indígenas, racializadas, que remiten de manera incontestable a las estrategias de construcción de subalternidad racial y de género basadas en la inferiorización, la objetivación y la invisibilización aducidas por Frantz Fanon y que tenían como finalidad la deshumanización

del sujeto racializado. El propio escritor antillano manifestaba su deseo de ser reconocido en su humanidad: ser escuchado, visto, en definitiva, ser tratado como persona. En los testimonios sobre los encuentros del monseñor Proaño con las poblaciones de la sierra, se repite cómo el obispo era reconocido por el tiempo que dedicaba a escuchar a las personas que habitaban en las comunidades, aunque de manera frecuente las conversaciones giraran sobre los mismos temas. Recordemos también que Proaño centró su lucha en el reconocimiento de la *humanidad* y *dignidad* del indígena. En el caso de Venezuela, no se trata de un testimonio que aparezca en la transcripción de la entrevista focal, pero sí tuve ocasión de escuchar a mujeres que al exponer sus argumentos para referirse a su lealtad al presidente, ya fallecido, resumían su sentir en un “Chávez me vio”. ¿Qué querían decir con esto? Evidentemente no se referían con ello a una observación en el sentido literal, sino al reconocimiento de la experiencia de vida de mujeres que, en situación de exclusión y vulnerabilidad, habían permanecido invisibles a la sociedad. Ver la pobreza, el analfabetismo y la falta de oportunidades era, en realidad, *ver* a las mujeres pobres, aquellas que presentaban mayor vulnerabilidad a las situaciones de exclusión.

En ambos casos, ser visto, ser escuchado, se convierten en dos elementos fundamentales en la construcción de la humanidad y del reconocimiento del *otro* como un igual.

c) Autopercepción y autoidentificación: revalorización cultural e identitaria

Una de las cuestiones en la que se ha tratado de poner más cuidado en esta investigación es evitar dar por hecho el sentido que puedan tener las diferentes categorías de análisis, eludiendo -o eso intentamos- la aproximación a los contextos de las experiencias de vida de las participantes desde una perspectiva feminista-eurocéntrica y colonial. Y ello lo hacemos en base a dos motivos fundamentales: evitar la consideración de víctimas de las mujeres participantes¹⁸² y reconocer la sutileza de categorías que nunca son estables y que

¹⁸² Este interés y reflexión proceden en gran parte de la experiencia personal. Sucede que al hablar del trabajo o experiencia con mujeres afrodescendientes e indígenas, es habitual que se dé por hecho que existe un componente de ayuda o cooperación, es decir, sin conocer la realidad concreta, se da por sentado que la racialidad y el contexto, el latinoamericano, las convierte en demandantes o necesitadas de ayuda que supuestamente estarían recibiendo de alguien del primer mundo. En estas situaciones, no se puede dejar de recordar a Spivak en aquello de “Hombre [mujeres] blancos salvando a mujeres café” y en cómo las relaciones coloniales continúan permeando nuestra mirada del mundo.

reaccionan de manera diferente de acuerdo al contexto. Consideramos que trascender la mirada colonial en estas categorías implica la aproximación a la autopercepción y autoidentificación de unas experiencias de vida que, desde una perspectiva ajena, podríamos considerar categorías de opresión, como es el hecho más claro de la racialidad y del género.

En la entrevista grupal de Yoco se abordó la cuestión de la identidad como tema sobre el que las comunicadoras pudieron exponer sus ideas. En diferentes países del continente, incluidos Venezuela y Ecuador, los últimos censos poblacionales han incorporado la figura del *autorreconocimiento* cultural o étnico, permitiendo a la persona encuestada decidir a qué grupo poblacional pertenece. Este sistema lleva a percibir variaciones en el reconocimiento de la población que, en países como Ecuador, Bolivia o Venezuela, se han vinculado a un contexto de revalorización de poblaciones y culturas inferiorizadas, como son los casos de la afrodescendiente, la indígena o, en Ecuador, la montubia¹⁸³.

Al igual que se veía en el contexto de la representación, las participantes del grupo de Yoco identificaban un antes y un después en relación al reconocimiento y orgullo de la cultura afrodescendiente que a su vez había implicado una autopercepción positiva de los rasgos asociados, como el habla. Todas ellas demuestran reconocimiento y orgullo de su cultura y la emisora, de hecho, se convierte en un medio para revalorizar su identidad. Las situaciones de exclusión y discriminación percibidas en el pasado se refieren a la discriminación histórica como población, a las burlas motivadas por la forma de hablar, a la ausencia de mujeres negras en los medios de comunicación, o a la cotidianidad en la que se rebelan formas más o menos abiertas de racismo y exclusión¹⁸⁴. Pero en ese momento, la identidad afrodescendiente y afrovenezolana -los dos términos son utilizados por las comunicadoras- se convierte en orgullo colectivo e individual que ellas relacionan con la posibilidad de haber estudiado la historia y la cultura de su pueblo y en la contextualización del reconocimiento de la diversidad social que compone el Estado venezolano. Una muestra evidente sobre el orgullo identitario es el interés por mostrar al visitante los elementos que conforman la cultura, como la excursión a las haciendas de cacao, la preparación de platos típicos en los

¹⁸³ También es posible que las medidas de acción afirmativa animen el autorreconocimiento en determinadas poblaciones: en Ecuador, por ejemplo, la pertenencia a pueblos y nacionalidades ancestrales eleva la puntuación de las personas candidatas a empleos públicos; en México, la Universidad Nacional Autónoma de México cuenta con un programa específico de acceso a la universidad para población afrodescendiente. El Salvador, donde no existen este tipo de políticas identitarias, refleja un sentido contrario. Como ejemplo, en una encuesta de estudiantes universitarios, el 90 por ciento de los participantes se reconoció en la categoría *blanco*.

¹⁸⁴ Una de las participantes se refería a que, en lugares públicos, otras personas eran atendidas antes que ella.

que se evidencia la mezcla cultural presente en la gastronomía, o la música calipso, originaria de las poblaciones afrocaribeñas de las Antillas.

Otro de los elementos que arroja información acerca del orgullo identitario es el concepto del cimarronaje. Como dijimos, “hermana cimarrona”, “hermano cimarrón”, era un saludo fraternal y afectuoso que nos hace pensar en una percepción muy lejana a una posible opresión que podría leerse a priori en esta categoría racial. Las connotaciones de la noción del *cimarronaje* remiten a un pasado de lucha y de resistencia, de capacidad para vencer, de manera colectiva, al esclavizador. Los rasgos con los que las comunicadoras viven la negritud están lejos de identificarse con una situación de opresión y autopercepción inferiorizada, o al menos, así lo creemos. En este análisis es fundamental la contextualización de la comunidad: decíamos que Yoco es una pequeña población conformada de forma mayoritaria por población negra, de manera que en esta situación, son menos probables las interacciones que rebelen situaciones de discriminación en relación al color de la piel¹⁸⁵ que, por ejemplo, sí veíamos que se daban para el caso de la lengua, con las burlas hacia aquellas personas que presentaban rasgos lingüísticos del patuá.

Desde una perspectiva de género, también se identifica un proceso de valoración como mujeres que se fundamenta en los testimonios que apuntan a la ruptura del rol tradicional y aprendido dirigido a las tareas de cuidados. Las comunicadoras asocian al aprendizaje del *deber ser* de la mujer con la maternidad y el cuidado, sin embargo, el acceso a la educación, la formación y la *toma de conciencia*, les llevó a lo que la directora de la emisora define como “acaparar todos los espacios”, es decir, aquellos espacios que antes les habían sido negados como mujeres, incluido el espacio mediático-comunicativo. Es significativo el énfasis puesto en la condición de mujer que se observa en los testimonios. Ser mujer afrodescendiente se convierte en un símbolo de orgullo y empoderamiento que se refleja en la identificación con líderes negras venezolanas como Juana Ramírez, La Avanzadora, o la líder feminista Argelia Laya.

¹⁸⁵ Chimamanda Ngozi es una reconocida escritora nigeriana residente en Estados Unidos. Acerca de la percepción de la negritud, contaba en una entrevista: “Cuando vivía en Nigeria nunca pensé en mí misma como negra, no tuve que hacerlo porque casi todo el mundo era negro. Crecí pensando en mí misma como igbo [etnia nigeriana] o como católica..., pero nunca como negra. Y eso no significa que, al mirarme al espejo, no viera que mi piel era de color chocolate, algo que me gusta mucho, sino que yo no le otorgaba un valor. Pero al llegar aquí me di cuenta de que en América sí le añade un valor” (...). “Convertirme en negra para mí fue un proceso y ahora estoy muy feliz de serlo”. Entrevista disponible en http://cultura.elpais.com/cultura/2016/03/23/babelia/1458749081_698749.html.

En el grupo de mujeres participantes en la intervención comunicativa de Ecuador, no se asiste de manera tan evidente a muestras efusivas que demuestren el orgullo identitario en términos similares al caso anterior, pero, recurriendo a la sutileza en el análisis de las categorías, podemos determinar que la medicina ancestral/tradicional indígena se convierte en un núcleo fundamental en la revalorización cultural e identitaria de manera individual, como sanadoras, y de manera colectiva, como pueblo históricamente inferiorizado. En este punto conectamos varios elementos e ideas que nos permiten dimensionar la importancia de la puesta en valor de la medicina indígena. Por un lado, ya se vio que la destrucción de conocimientos y saberes de los pueblos colonizados fue una estrategia de sometimiento por parte del dominador. En tanto pueblos inferiorizados, los conocimientos de estas poblaciones también fueron minorizados y desplazados por el prestigio y autoridad epistémica de las formas de conocimiento euro-norteamericano en una forma de violencia epistémica. De manera más reciente, estos conocimientos fueron estigmatizados por la relación que agentes externos -iglesia evangélica, nos contaban- realizaron con la brujería y la superstición, pero también fueron desprestigiados por un pensamiento clínico, occidental y positivista que se valió de las estafas de algunos falsos sanadores para difamar sobre una forma de conocimiento ancestral que históricamente se había transmitido a través de generaciones y que, por precaución, se había dejado de enseñar. El reconocimiento, y regulación, de la medicina ancestral y alternativa en Ecuador se da en el contexto de la emergencia de los pueblos indígenas como sujeto político en la década de los noventa y, más recientemente, en el marco del reconocimiento del carácter intercultural y plurinacional del Estado ecuatoriano, donde en el momento actual se estudia el Proyecto de Ley del Código Orgánico de Salud en el que se incluyen propuestas de las asociaciones de biosanadores, entre otros.

El amparo por parte de una estructura estatal que históricamente ejerció y legitimó la violencia y la discriminación hacia la población indígena supone un respaldo sin precedentes a estas prácticas de sanación. Pero, con todo, es necesario -nuevamente- atender al espacio y al contexto para comprender la mutabilidad de estas categorías. A diferencia de Yoco, la ciudad de Riobamba en una localidad de tamaño medio, para el contexto ecuatoriano, y de mayoría mestiza¹⁸⁶, frente a la mayoría indígena que habita la zona rural de la provincia. En

¹⁸⁶ Es importante aclarar que, en este contexto de jerarquía racial, el mestizo actúa como categoría de dominación frente al indígena. Pero la mutabilidad de las categorías gana protagonismo en función del espacio y el contexto: la categoría mestizo sufre la inferiorización y dominación en un contexto de hegemonía blanca, por ejemplo, en Estados Unidos y Europa, de manera que la experiencia migratoria de personas mestizas latinas

este contexto de diversidad étnica sí se evidencian la jerarquía y las situaciones de exclusión y discriminación asociadas a la racialidad de manera absolutamente cotidiana y que pueden ser percibidas como formas más sutiles o más abiertas de racismo. En el contexto urbano de Riobamba no llegamos a percibir el estatus social que las personas que se dedican a la sanación a través de la medicina ancestral adquieren en el contexto rural-comunitario, como sería el caso de las parteras.

Desde una perspectiva de género, en raras ocasiones se hizo referencia a experiencias de exclusión o discriminación asociadas a su condición de mujeres. Solo en una oportunidad, una participante hizo mención a que en la época de los hacendados se decía que las mujeres no valían para ir a la escuela y que tenían que aprender las tareas del campo, pero se trataba de una prohibición que también sufrieron los hombres indígenas y así se contextualizaba el comentario. Los testimonios relacionados con situaciones de exclusión y discriminación estaban relacionados con una pertenencia a lo indígena que se evidenciaba en la conciencia de la violencia y abusos sufridos de manera histórica como pueblo; la inferiorización, el desplazamiento y la difamación de las prácticas y conocimientos ancestrales; la exclusión en los medios de comunicación o la prohibición del acceso a la educación a generaciones próximas en el tiempo. En el trato con los hombres indígenas que aparecían en los talleres se observaba el compañerismo, la confianza y el sentido de pertenencia como grupo. De los testimonios y de la observación participante se puede determinar la existencia de una conciencia de exclusión y subyugación histórica como pueblo, en la que se desvanecen otras categorías generadoras de discriminación, como la lengua, el factor económico o el territorio.

d) Motivación en el acceso al ejercicio de la comunicación: utilización estratégica del medio radiofónico

Las experiencias comunicativas, participativas y populares en América Latina se caracterizaban fundamentalmente por la utilización del medio de comunicación como una herramienta o canal para la consecución de determinadas objetivos por parte de poblaciones que no tenían acceso ni representación en los medios de comunicación privados. Las

hacia el norte puede ir asociada a un proceso de transmutación identitaria. La identidad del individuo se construye a partir de la relación con *los otros*: cuando *los otros* son los que cambian, la identidad individual también se ve afectada, tal y como planteaba la escritora Chimamanda Ngozi.

experiencias comunicativas de Avanzadoras de Yoco y del programa *Alli Kawsaipak Jampikuna* muestran un sentido similar, a pesar del diferente impacto.

El motor principal que genera la idea de llevar una emisora comunitaria a Yoco es la necesidad informativa percibida por Juana Gómez en un contexto de agitación social, en el año 2008. Como partidaria del oficialismo, la directora consideraba que los medios privados estaban realizando un tratamiento informativo tendencioso sobre la realidad del municipio como estrategia de ataque al gobierno. La puesta en contacto con personas y colectivos del movimiento de medios comunitarios a nivel nacional le permite conocer experiencias de comunidades que, en situaciones similares, habían creado radios comunitarias como estrategia para ofrecer un tipo de comunicación alternativa a la de los medios privados.

La emisora Avanzadoras de Yoco pronto revela a las comunicadoras las potenciales de la comunicación como servicio a la ciudadanía. Aunque la necesidad percibida que se convierte en motor de la experiencia comunicativa se relaciona más con un interés político y partidista, el análisis de los contenidos del medio demuestra que la radio fue más allá, llegando a convertirse en un referente para la comunidad en su conjunto. Además de los servicios informativos de utilidad para la población, más aún para los habitantes que no se ubican en el núcleo urbano, la emisora es un canal dirigido a la revalorización cultural, con el programa *Los caminos de mi hacienda*; a la formación y educación en valores de la población joven; o, por ejemplo, en un canal para la oración que también cuenta con seguidores.

En el caso del programa *Alli Kawsaipak Jampikuna* son las participantes las que proponen el sentido de la experiencia comunicativa ante la necesidad informativa de las comunidades en materia de salud. De manera inicial, la intervención comunicativa se dirigía al desarrollo de capacidades que permitieran un contacto con la comunicación radiofónica, sin que existiera una propuesta cerrada en relación a los contenidos de ese programa piloto. En el diagnóstico realizado con la técnica de árbol de problemas se identificaron las dificultades de la población indígena-campesina de las zonas rurales para acceder a la salud. La pérdida de conocimientos ancestrales en las comunidades y los obstáculos para recibir tratamientos estaban motivando el agravamiento de enfermedades fácilmente prevenibles. De manera añadida, el colectivo tenía un especial interés en trasladar a las comunidades la información sobre el reconocimiento legal de este conocimiento ancestral como estrategia para acreditar un tipo de prácticas desprestigiadas en el contexto de algunas comunidades.

En ambas experiencias se identifica la utilización de la emisora comunitaria como estrategia de revalorización de una cultura históricamente inferiorizada cuya población ha sido protagonista de tratos discriminatorios y excluyentes. La revalorización, además, se produce en un contexto nacional que a nivel legislativo impulsa el reconocimiento y el prestigio de estas poblaciones y sus culturas, desde la inclusión de la interculturalidad y la plurinacionalidad como principios constitutivos de la nación, como lo es en Ecuador.

En relación a la implicación político-partidista como elemento generador de la experiencia, es interesante traer aquí un factor relacionado con la percepción de los actores políticos. En las comunicadoras de Avanzadoras de Yoco se evidenciaba el compromiso político, siendo algunas de ellas activistas del partido de gobierno, PSUV, aunque su actividad como líderes se desarrollara en otros espacios comunitarios. En el caso de la intervención comunicativa de Riobamba no fue así, aunque en Ecuador también exista un debate político entre seguidores y opositores al gobierno de la Revolución Ciudadana, si bien se percibe una menor tensión que en el contexto venezolano. Decíamos que el movimiento indígena ecuatoriano había sido uno de los más combativos y organizados a lo largo de la década de los noventa. Sin embargo, en el momento actual su organización y cohesión están más que en entredicho, fundamentalmente, por la división del movimiento entre quienes apoyan a la fuerza de gobierno, Alianza País, y entre aquellos que trataron de establecer alianzas con las fuerzas más conservadoras para impedir la continuidad del proyecto encabezado por el presidente Rafael Correa. Con todo, consideramos que la percepción política y partidista de la población indígena se realiza en unos términos diferentes y no equiparables a la distinción clásica entre izquierda y derecha. Por ejemplo, en un conflicto minero en el Estado venezolano de Bolívar, los partidos opositores intentaron acercar posturas con las comunidades indígenas afectadas y tratar de incorporar su caso a la agenda de quejas al gobierno. Las poblaciones indígenas rechazaron la incursión de estos partidos en el conflicto por una razón: para ellos, no había distinción entre fuerzas y actores políticos ajenos a sus comunidades. La línea de división no la marcaba la tendencia partidista, sino la defensa de la vida en el territorio. En el caso de Ecuador, el movimiento indígena históricamente se ha preocupado por las demandas de los pueblos y nacionalidades indígenas que se aglutinan en el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik, partido que representa electoralmente a la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) para elegir candidatos a la Asamblea Nacional. Pero, a nivel interno de las comunidades, la elección de representantes se basa en un tipo de elección donde los candidatos no se adscriben a partidos

políticos, sino que presentan como aval de trayectoria una serie de criterios que respaldan su prestigio y vinculación en la comunidad.

En relación a la motivación para acceder al medio, se observa en las integrantes de las dos experiencias un interés por participar en el ejercicio de la comunicación desde el ámbito mediático. Para las comunicadoras de Avanzadoras de Yoco, la percepción elitista y excluyente sobre los medios privados sumada a la no representación de mujeres afrodescendientes, determinaron un sentimiento de incapacidad de acceder o participar en un medio de comunicación. En el grupo de Ecuador, la participación en la intervención comunicativa se realizó libremente, sin retribución económica y, más bien, al finalizar el primer taller, las participantes preguntaron cuánto debían abonar. El interés se mantuvo a lo largo de la intervención con la asistencia regular a los talleres y con el deseo de mantener el trabajo del grupo después de la intervención.

e) Lengua y oralidad

La lengua, el habla¹⁸⁷ y los rasgos lingüísticos son parte de las características fundamentales que definen a las poblaciones y que se constituyen en elementos identitarios y culturales vinculados a su vez a un territorio. Como parte identitaria de los pueblos, la lengua también ha sido instrumento de inferiorización y de lo que Pierre Bourdieu define como una experiencia de violencia simbólica asociada a la dominación lingüística (2012, p. 54) que viven los sujetos o poblaciones que rechazan la propia lengua para adoptar los rasgos fonéticos¹⁸⁸ o la lengua prestigiada del colonizador¹⁸⁹. En el testimonio de las comunicadoras de ambos grupos se identifican situaciones de exclusión relacionadas con el idioma o el habla.

¹⁸⁷ Siguiendo la definición de la Real Academia de la Lengua (RAE), *lengua* se refiere al “sistema lingüístico considerado en su estructura”, y el *habla*, a la “realización lingüística, por oposición a la lengua como sistema”.

¹⁸⁸ De manera frecuente, he podido observar que en países con tasas elevadas de población migrante, la adopción de rasgos fonéticos y expresiones por parte de personas que viajan a España se convierte en un motivo de burla, ya que es poco creíble que en tan pocos meses, incluso semanas, sean capaces de modificar su habla de manera natural.

¹⁸⁹ Bourdieu cita al investigador nigeriano Abiodun Goke-Pariola para clarificar la idea de la violencia simbólica asociada a la dominación lingüística: “la perpetuación de una «denigración interiorizada de todo lo indígena» se manifiesta de manera particularmente vistosa en la relación que los nigerianos mantienen con su propia lengua (que rechazan que se les enseñe en la escuela) y con la lengua de la antigua colonización, que hablan «al adoptar la hexeis corporal de los ingleses (...) para obtener lo que se considera el acento nasal del inglés» (Bourdieu, 2012, p. 54).

En el caso de Yoco, la ridiculización y la burla en la forma de hablar el castellano fue una experiencia discriminatoria y excluyente sufrida de manera habitual por las participantes. La revalorización y el autorreconocimiento cultural e identitario como población afrovenezolana provocó a su vez una apreciación del habla que de este modo se convierte en motivo de orgullo como parte del legado de sus antepasados afrocaribeños. La expresión más evidente de cómo el rasgo fonético pasa de acomplejar a sus hablantes a ser un elemento de dignidad y orgullo es la utilización de la oralidad como vía de comunicación ofrecida por la radio. Las comunicadoras señalaban como característica excluyente de los medios privados no solo el físico de las presentadoras de televisión, sino también la voz y la forma de hablar. A través de la radio comunitaria estaban posicionando en el ámbito público una lengua ridiculizada y censurada pero que, en definitiva, es la lengua y el habla de los habitantes del municipio. De esta manera, la emisora comunitaria actúa como canal legitimador y prestigiador de un habla estigmatizada por su asociación a las clases más populares.

En el caso de la población kichwa hablante de la sierra ecuatoriana, la discriminación y la inferiorización se observan en dos direcciones: por un lado, en relación a la utilización del idioma de una población históricamente discriminada, y por otro, a los rasgos fonéticos que se perciben en el castellano hablado por los kichwa hablantes no bilingües. Esto se debe a que en el kichwa ecuatoriano solo existen tres vocales -a, i, u-, de manera que los kichwa hablantes que no tienen como lengua principal el castellano suelen sustituir la *o* por la *u*, y que palabras como *nosotros* en su habla suenan más a un *nusutrus*. Estos rasgos específicos que caracterizan al habla de la población indígena de la sierra central ecuatoriana se convierten en el elemento más utilizado para imitar de manera burlesca a las clases populares, incluso, en programas televisivos supuestamente dedicados al humor y a la comedia.

Durante gran parte del siglo XX, una de las grandes luchas del movimiento indígena se dirigió a la creación de un sistema educativo intercultural y bilingüe que permitiera la transmisión del idioma a las nuevas generaciones. Más recientemente, Ecuador cuenta con un Sistema de Educación Intercultural Bilingüe de las nacionalidades y pueblos indígenas que permite a cada nacionalidad contar con su propio sistema educativo, en su idioma. Pero este sistema no opera en todas las zonas. Por ejemplo, en las escuelas rurales de la provincia de Chimborazo las clases se imparten en el idioma del maestro o la maestra, mayoritariamente, el castellano. En esta situación, el alumnado aprovecha el desconocimiento del profesorado para comunicarse entre sí o gastar bromas en kichwa, lo que a menudo provoca que la

persona que conduce las clases trate de evitar que los estudiantes utilicen su idioma y se inste a que dentro del aula solo se comuniquen en castellano.

Aunque, como idioma oficial, el kichwa ha ganado presencia en el ámbito público a través de la rotulación de carteles e informaciones en instituciones del Estado o en pequeños espacios de algunos medios de comunicación, el idioma utilizado por servidores públicos, personal sanitario o de oficinas bancarias, es el castellano. Aún en sociedades con alta presencia de población indígena, como es Riobamba, el castellano domina el espacio público y los kichwa hablantes de las zonas rurales que acuden hacer trámites o que necesitan de cualquier servicio, muy probablemente tengan problemas para comunicarse y sean ellos los que deban hacer el esfuerzo para hacerse entender en castellano. En un sentido similar, las pruebas de acceso a la universidad se realizan en castellano, con la consiguiente desventaja para las y los estudiantes kichwa hablantes procedentes de escuelas rurales. Si bien es cierto que existe un curso de nivelación previo al ingreso en la universidad, la realidad es que las y los estudiantes que proceden del contexto comunitario presentan más dificultades en expresión oral y escrita que quienes provienen del ámbito urbano, ya sea porque el nivel de las escuelas rurales es más bajo o porque el castellano no haya sido su lengua materna.

Estos antecedentes permiten dimensionar la importancia de contar con espacios en los que las personas kichwa hablantes puedan comunicarse en su idioma. En la primera visita a la emisora ERPE, su directora, Bélgica Chela, decía al grupo: “Hablando en este idioma [kichwa] nos sentimos más seguros, más contentos, estamos encontrándonos entre nosotros”. De la observación de las participantes podemos determinar que la posibilidad de utilizar su idioma fue un elemento clave para ganar seguridad y lograr fluidez en sus intervenciones lo que, unido al conocimiento y a la experiencia del tema, la medicina natural, permitía que las comunicadoras hablaran durante largo tiempo ante al micrófono y perdieran el miedo y la vergüenza que decían tener al principio. Conviniendo con las palabras de Bélgica Chela, la utilización del idioma favorecía la complicidad en el grupo. En una ocasión, durante una de las grabaciones en la emisora, una de las participantes se confundió y recomendó en su intervención tomar *agua de sapo*, en lugar de *agua de zambo* (vegetal parecido a la calabaza). La equivocación provocó las risas entre ellas durante largo tiempo, ya que, según explicaron, en el mundo indígena a la vagina se le conoce como *sapo*, y más bien parecía que la compañera estaba dando una receta para atraer al enamorado.

En el grupo de participantes indígenas de la intervención comunicativa confluían diferentes situaciones respecto al idioma que se relacionan claramente con el contexto. Las participantes de mayor edad y residencia en comunidades rurales tenían como lengua principal el kichwa y, aunque conociendo el castellano hablado y escrito (a excepción dos de ellas), era en su lengua en la que se expresaban con mayor fluidez. Una de las participantes más jóvenes, de 32 años, presentaba un perfil típico entre los jóvenes que se desplazan de la comunidad rural para estudiar en la ciudad y que se desenvuelven en ambientes mestizos y urbanos: entendía el kichwa, pero tenía dificultades para hablarlo y tampoco sabía escribirlo. Recordemos que el kichwa ha sido una lengua eminentemente oral, ya que a la gran mayoría de sus hablantes se les prohibió el acceso a la educación y, aún hoy, la población indígena - mujeres, principalmente- componen la mayor parte de la población analfabeta del país. La presencia del idioma kichwa en la emisora convierte a la radiofónica en un medio estratégico para la revalorización cultural e identitaria de una población simbólica y territorialmente excluida -en relación a las comunidades de más difícil acceso-, y colabora a la integración y cohesión de las comunidades dispersas en el territorio, en términos muy similares a los ofrecidos a la emisora Avanzadoras de Yoco.

2. Elementos que potencian y obstaculizan el proceso de apropiación comunicativa

Como parte del objetivo general de esta investigación se estableció la identificación de aquellos elementos que pueden obstaculizar o potenciar el proceso de apropiación comunicativa en el contexto de las experiencias de mujeres afrodescendientes e indígenas en emisoras comunitarias. Aunque en ambos casos incluso se llegan a identificar obstáculos similares, lo cierto es que cada proceso responde a dinámicas muy diferentes, de manera que se puede determinar que en uno de ellos se lograron superar los obstáculos hasta poder confirmar que hubo una apropiación comunicativa por parte del colectivo de comunicadoras afrovenezolanas, mientras que en el caso ecuatoriano hubo un acercamiento al medio radiofónico sin que se pudiera llegar hablar de una apropiación comunicativa como tal.

En el testimonio de las comunicadoras de Avanzadoras de Yoco están referenciados los obstáculos que tuvo que superar el colectivo para lograr que la radio se instalara en el municipio. Los problemas u obstáculos identificados a partir del testimonio y de la

observación se pueden agrupar en tres tipos: económicos/materiales; burocráticos/logísticos; y simbólicos/inmateriales.

Obstáculos	Económicos/materiales	Falta de recursos económicos para llevar a cabo los trámites, incluidos los desplazamientos a la capital
		Dedicación a tareas que reporten ingresos: menos tiempo para participar en la radio
	Burocráticos/logísticos	Dificultades en la disponibilidad de tiempo para iniciar los trámites de solicitud de la emisora
		Necesidad de dedicar tiempo a las tareas del cuidado de la familia y la casa
		La radio no ofrece una retribución estable y satisfactoria a las comunicadoras
	Simbólicos/inmateriales	Interiorización del carácter excluyente de los medios privados, en relación al físico, la formación y al estatus social y económico
Falta de apoyo de miembros de la comunidad		

Tabla 10. Elementos que obstaculizan el proceso de acceso y apropiación comunicativa. (Elaboración propia).

El proceso de empoderamiento que se observa en las comunicadoras está sostenido, entre otros aspectos, en el reconocimiento de la superación de los obstáculos encontrados que potencian fundamentalmente los núcleos de desarrollo de la confianza, la autoestima y el sentido de la capacidad para realizar acciones de cambio. Ante todo, las comunicadoras están orgullosas de haber sido capaces de superar los inconvenientes hasta conseguir, incluso, el reconocimiento social de quienes nunca confiaron en sus capacidades. Del testimonio y la observación podemos identificar varios elementos que potencian el proceso de apropiación comunicativa de este colectivo de comunicadoras y que intervienen en tres esferas:

- i. Esfera pública: en relación al contexto nacional y las políticas públicas que favorecen o limitan el proceso de apropiación comunicativa.

- ii. Esfera comunitaria: hace referencia al contexto comunitario, la articulación social y la participación de las comunicadoras en el ámbito social y comunitario.
- iii. Esfera individual: referida a la toma de conciencia de las comunicadoras que se convierte en el punto de arranque de la experiencia.

Elementos potenciadores	Esfera pública	Transición hacia nuevos escenarios mediáticos
		Promoción de medios comunitarios
		Revalorización de la cultura afrodescendiente
		Revalorización del rol social y activista de las mujeres
		Promoción de programas educativos para población adulta
	Esfera comunitaria	Existencia de organizaciones y redes de emisoras comunitarias
		Organización y articulación comunitaria
	Esfera individual	Acceso a la educación en la etapa adulta
		Interés en los medios de comunicación y deseo de participación
		Toma de conciencia sobre las necesidades informativas del municipio
		Autoimagen positiva derivada de la revalorización social como afrodescendientes y como mujeres
		Sentimiento de formar parte de un proceso político del que se sienten beneficiadas
		Conocimiento de los temas abordados en la programación
		Confianza en las posibilidades del cambio social
Confianza en la capacidad colectiva para generar acciones de cambio		

Tabla 11. Elementos que potencian el proceso de acceso y apropiación comunicativa. (Elaboración propia).

El proceso de empoderamiento individual y grupal, las acciones de transformación social en el contexto comunitario y el proceso de apropiación comunicativa del medio radiofónico se retroalimentan entre sí. A diferencia de las muchas experiencias comunicativas populares del continente impulsadas por agentes externos -en el marco del enfoque de la comunicación para el desarrollo-, Avanzadoras de Yoco es producto de la toma de conciencia de sus comunicadoras, inicialmente, de su directora, Juana Gómez. En su origen, la principal motivación para llevar el medio radiofónico al municipio es el interés en apoyar en su territorio un proceso político del que se sienten parte y del que se consideran beneficiadas, sin embargo, la radio llega a trascender esa motivación inicial para convertirse en una verdadera herramienta para la comunidad en su conjunto. Los elementos identificados en la esfera pública potencian a su vez esa toma de conciencia: todas las comunicadoras -a excepción de la más joven, que cursa el Bachillerato- han accedido a la formación en la etapa adulta y este se convierte en un elemento clave para la generación de autoconfianza, la revalorización identitaria y la autoimagen positiva, que se percibe en los testimonios en los que explican que gracias a la formación han podido conocer su cultura, su historia, quiénes fueron sus antepasados, etc. La *necesidad informativa* percibida en el municipio forma parte de la toma de conciencia y del sentimiento de formar parte de un proceso político que desean defender. Sobre esta necesidad informativa se pudiera haber actuado de diferentes maneras -reparto de folletos, mesas informativas, periódicos...-, sin embargo, la elección de la emisora radiofónica como herramienta y estrategia para conseguir sus objetivos deviene de dos factores: el contacto con redes de medios alternativos y comunitarios y la promoción de los medios comunitarios en el contexto de la transición hacia nuevos escenarios mediáticos. Por supuesto, en estos factores está presente la idoneidad de la radio por sus características técnicas y costes de mantenimiento que la convierte en el medio de comunicación popular por excelencia. En el proceso que discurre entre la percepción de la necesidad informativa y la decisión de solicitar la radio se evidencia la conciencia y confianza en la capacidad de cambio de las comunicadoras. Quizá otras personas en el municipio habían advertido la necesidad de un medio alternativo al canal privado, pero fueron ellas, sin experiencia alguna en medios de comunicación, quienes asumieron la responsabilidad de llevar la emisora comunitaria a la localidad.

La retroalimentación entre empoderamiento individual y colectivo, transformación social y apropiación comunicativa se observa a partir de lo siguiente: la instalación de una emisora era percibida para muchas de ellas como un “sueño” difícil de alcanzar. El simple

hecho de que la radio finalmente llegara a Yoco y se convirtiera en la primera emisora comunitaria del municipio ya en sí fue un éxito. Pero lo realmente importante fue que, sin conocimiento ni experiencia en el ámbito comunicativo y con muy escaso apoyo institucional¹⁹⁰, las comunicadoras lograron convertir a la emisora en un referente comunitario más allá de las simpatías políticas de los oyentes. El proceso de empoderamiento en relación al hecho comunicativo se sostiene en dos elementos fundamentales:

- i. La confianza y la autoestima generadas por el acceso al medio radiofónico por parte de mujeres que durante gran parte de su vida se sintieron excluidas de los medios de comunicación.
- ii. El reconocimiento social de la radio y de sus comunicadoras por el impacto positivo de la emisora en la comunidad.

En los años de emisión de Avanzadora de Yoco -tres en el momento de la investigación, siete en la actualidad-, las comunicadoras han vivido un proceso de empoderamiento análogo al proceso de apropiación comunicativa a la que se referían autores como Víctor Marí Sáez y Alfonso Gumucio. El primero de ellos entendía el proceso de “apropiación tecnológica y capital informacional” como “la capacidad de hacer propio y de incorporar aquello que no se tiene (la tecnología) a partir de lo que ya se sabe y se tiene (cosmovisiones, imaginarios, lógicas de funcionamiento y organización)” (2011, p. 211). Y eso es precisamente lo que hicieron las comunicadoras afrovenezolanas: utilizar una tecnología -la radio, el medio de comunicación- de la que históricamente habían sido excluidas tanto en el acceso como en la representación, para dotarla de los significados y significantes que tienen que ver con las necesidades percibidas de su municipio: desde informar de los acontecimientos que no eran tratados en los medios privados hasta la revalorización de la cultura y la identidad afrovenezolana, pasando, también, por un espacio dedicado a la oración. Siguiendo a Marí Sáez y de manera coincidente con otras experiencias comunitarias de la región, la apropiación del medio por parte del colectivo tiene un claro objetivo de transformación social que convierte a las comunicadoras en protagonistas del cambio generado en el municipio.

¹⁹⁰ Las comunicadoras informaron de que en tres años de funcionamiento de la emisora, no habían recibido ninguna capacitación ni visita de la Dirección General de Medios Alternativos y Comunitarios y que echaban en falta un mayor apoyo.

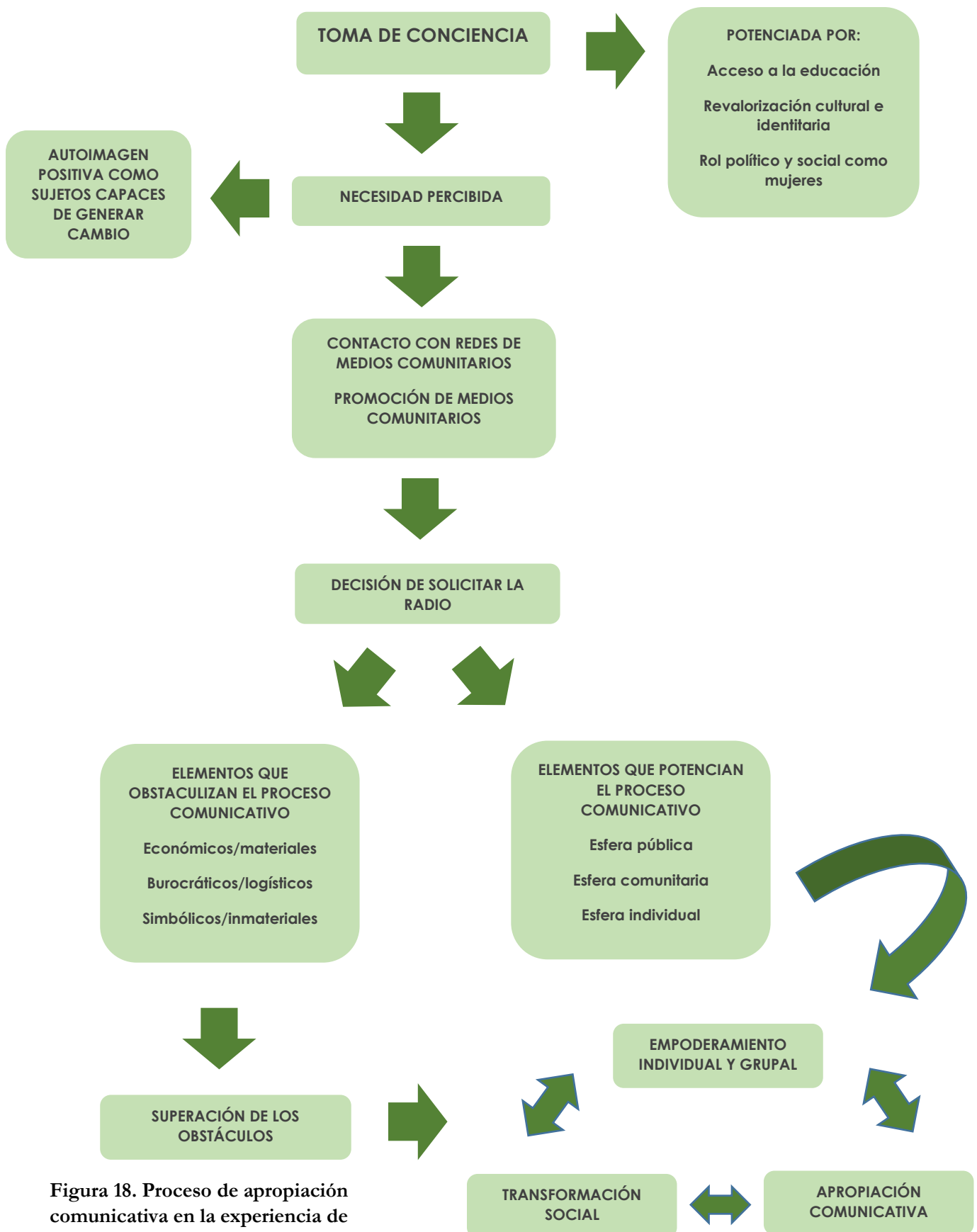


Figura 18. Proceso de apropiación comunicativa en la experiencia de Avanzadoras de Yoco.
(Elaboración propia).

En el contexto de la experiencia comunicativa en Ecuador, ya se explicó con anterioridad que, después de varios intentos de inicio del taller radiofónico, la *no participación* de mujeres se convirtió en valiosa información sobre los obstáculos que inhiben el acceso a la comunicación, pero, también, a la participación general en el ámbito público de las mujeres, en este caso, mujeres indígenas. Por ello, al hablar aquí de los elementos que obstaculizan el acceso al ejercicio del derecho a la comunicación y del proceso comunicativo en sí, se exponen también aquellos problemas o situaciones negativas percibidas a lo largo de la investigación. Los obstáculos identificados también se pueden agrupar en los tres tipos expuestos en la experiencia anterior y algunos de ellos coinciden con los elementos vistos en el caso venezolano, pero en el contexto de la población indígena de la sierra central de Ecuador se observan factores obstaculizadores que solo pueden entenderse como consecuencia de un proceso histórico de discriminación y exclusión que no ha sido superado, es decir, con la prevalencia de una huella colonial que de manera específica subyace tras las múltiples violencias que recaen sobre las mujeres indígenas-campesinas. Los elementos que se identifican en la tabla de obstáculos son demostraciones concretas y cotidianas de la exclusión y discriminación provocada por la pobreza, el racismo, la falta de acceso a oportunidades y disfrute de derechos y, por mucho que las relaciones de género no sean equiparable a las Occidentales, por la subordinación a la figura masculina de poder.

Obstáculos	Económicos/materiales	Falta de recursos económicos para llevar a cabo los trámites, incluidos los desplazamientos a la capital
		Dedicación a tareas que reporten ingresos
		Inviabilidad para asumir los gastos de solicitud de frecuencias
	Burocráticos/logísticos	Falta de tiempo para participar en actividades sociales -> menor probabilidad de desarrollar un liderazgo social
		Pertenencia al territorio rural: dificultades en las conexiones entre las comunidades y la capital de provincia (transporte limitado, duración de los trayectos y coste del pasaje)
		Dedicación a tiempo completo a las tareas del cuidado de la familia, la casa y el campo

		La radio es contemplada como una opción profesional solo para personas tituladas
	Simbólicos/inmateriales	Interiorización del carácter excluyente de los medios privados, en relación al físico, la formación y al estatus social y económico
		Generalmente, participación condicionada a la aprobación de una figura masculina de autoridad: padre, esposo, representante de la comunidad
		Prevalencia de situaciones de racismo, discriminación y exclusión de la población indígena
		Ausencia de organizaciones sociales que respalden el proceso comunicativo y perciban el carácter estratégico de la comunicación para la consecución de objetivos

Tabla 12. Elementos que obstaculizan el proceso de acceso y apropiación comunicativa. (Elaboración propia).

A pesar de los numerosos obstáculos, finalmente se pudo poner en marcha la intervención comunicativa con un grupo de mujeres indígenas en el que también participaron algunas mujeres mestizas. Los elementos que potenciaron, o permitieron, este proceso se agrupan igualmente en tres esferas a distintos niveles. En el siguiente cuadro incluimos los elementos identificados y, también, aquellos que estando presentes o reconocidos, necesitan ser impulsados.

Elementos potenciadores	Esfera pública	Transición hacia nuevos escenarios mediáticos: aún por potenciar
		Reparto porcentual del espectro radioeléctrico: aún por potenciar
		Medidas de acción afirmativa para poblaciones vulnerables (LOC): aún por potenciar
		Reconocimiento del estado intercultural: aún por potenciar
		Revalorización de la cultura indígena [reconocimiento medicina ancestral]

	Esfera comunitaria	Existencia de emisora comunitaria e intercultural ERPE, abierta a la participación ciudadana
		Existencia de una organización interesada en utilizar el medio radiofónico de manera estratégica y que impulsa la participación de sus socias
		Apoyo y promoción externa
	Esfera individual	Interés en los medios de comunicación y deseo de participación
		Existencia de un hábito de formación y trabajo a partir de los cursos de medicina natural
		Conocimiento de la temática que se aborda en el programa radiofónico
		Motivación: deseo de trasladar a la comunidad información sobre medicina natural y de revalorizar unas prácticas desprestigiadas

Tabla 13. Elementos que potencian el proceso de acceso y apropiación comunicativa. (Elaboración propia)

Asumiendo las limitaciones, esta intervención comunicativa no preveía como resultado un proceso de apropiación comunicativa por el escaso tiempo de duración del taller y por la presencia de la figura promotora de la autora de esta investigación. Lo que sí se podía esperar era la continuación de la participación del grupo en la emisora local sin necesidad de la presencia de la investigadora, lo que, en principio iba a suceder por el expreso deseo y motivación demostrados por las participantes. Ya se señaló que esto no llegó a ocurrir por dos motivos: el representante que anunció la continuidad del proyecto finalmente no retomó la propuesta; y las participantes tampoco se reunieron por su cuenta al margen del responsable de la organización.

CONCLUSIONES

En esta investigación se ha tratado de responder a varias preguntas, entre ellas, el interrogante acerca de las condiciones que permiten el ejercicio del derecho a la comunicación para mujeres históricamente excluidas de los medios de comunicación de masas, considerando y asumiendo como punto de partida las potencialidades de la comunicación sobre la construcción de ciudadanía, el empoderamiento y la transformación social.

La estructuración de esta investigación en dos fases a partir del análisis de dos experiencias comunicativas en diferentes contextos ha permitido dimensionar y complejizar el ejercicio en sí del derecho a la comunicación, donde entran a participar e interrelacionarse múltiples esferas que pueden potenciar u obstaculizar el acceso a este derecho. Al tomar el género, la raza y la clase como nexo de unión, cabía esperar cierta similitud o coincidencia de escenarios, pero la realidad ha demostrado, como se asumió en el primer capítulo, el error de homogeneizar unas categorías que deben ser situadas y analizadas en su contexto. Con todo, el desarrollo dispar de las experiencias, más allá de las conexiones que permiten el análisis relacional, llegó a convertirse en el elemento enriquecedor de esta investigación. ¿Por qué en contextos similares de reconocimiento del derecho a la comunicación, de transición hacia nuevos escenarios comunicativos y de promoción de actores comunitarios, se hallaban situaciones tan diferentes? ¿Qué circunstancias deben concurrir para que las mujeres que han sufrido discriminación, violencia y exclusión de manera histórica accedan al ejercicio del derecho a la comunicación, tomen la palabra y construyan una ciudadanía que les fue negada?

En un contexto de reconocimiento del derecho a la comunicación y de prevalencia de situaciones estructurales discriminatorias, el objetivo general de esta investigación perseguía comprender y analizar los procesos de acceso y ejercicio del derecho a la comunicación en dos experiencias comunicativas de mujeres afrodescendientes e indígenas en radios comunitarias e identificar aquellos elementos que obstaculizan o potencian el proceso de apropiación comunicativa. El análisis y el estudio estas dos experiencias comunicativas han permitido concluir que el ejercicio del derecho a la comunicación posee un enorme potencial de transformación social ligado al empoderamiento individual y grupal de las comunicadoras, si bien, estas poblaciones de mujeres encuentran obstáculos de diversa índole relacionados con la violencia, la discriminación y la exclusión que de manera estructural e histórica sigue afectando a sus vidas y que, de forma general, impiden el acceso a multitud de derechos, entre los que se encuentra el ejercicio del derecho a la comunicación.

El primer objetivo específico de esta investigación se dirigía al análisis y descripción de la representación de la subalternidad en el contexto de las relaciones de poder moderno-coloniales y su relación con la construcción, legitimación y actualización del poder colonial y la otredad en los medios de comunicación de masas. El testimonio de las comunicadoras afrovenezolanas del municipio de Yoco y el de las sanadoras indígenas de la provincia de Chimborazo confirman la construcción de una otredad inferiorizada por parte de los medios de masas que se desprende del sentimiento y la percepción excluyente y elitista de estos medios. Aún reconociendo el interés que en algún momento habían sentido por la comunicación mediatizada, el acceso de cualquiera de ellas a un canal de televisión o a una radio se concebía como un sueño irrealizable. Los medios de comunicación, decían, son para mujeres blancas con un determinado tipo de belleza, para personas con estatus económico y bien relacionadas socialmente, o para quienes, como en el caso indígena, han podido salir de las comunidades y formarse. En todo caso, la televisión, de manera fundamental, no es lugar para mujeres negras ni indígenas de clases populares.

“Yo me pongo a ver los cuentos de mi hija y no existía princesa negra, porque eran princesas, no podían ser de esos colores”. El testimonio de una de las comunicadoras afrovenezolanas remite a la capacidad de los medios de comunicación -aunque se utilice el cuento como ejemplo- para imponer imaginarios y sentidos comunes: qué es lo bueno, qué es lo malo, qué es lo feo, qué es lo bello. Pero, además, lo hacen bajo el prisma de la clasificación de jerarquía racial señalada por Quijano en la que la blanquitud occidental -con todo lo que representa y lleva asociada en relación al conocimiento, la religión, la cosmovisión del mundo, en definitiva- se sitúa como paradigma de modernidad y desarrollo y como estándar hegemónico de belleza. Decíamos que los medios de comunicación son poderosos agentes socializadores que se convierten en dispositivos referenciales para la construcción de identidades. ¿Cómo construye pues su identidad la niña negra que solo ve princesas blancas en sus cuentos? ¿Quién es ella en relación a *los otros*, a los que sí son visibles, a los que tienen el privilegio de ver reconocida su humanidad? *Exclusión* es la palabra más utilizada en los testimonios recogidos en esta investigación para definir la representación de la identidad afrodescendiente e indígena en los medios de comunicación de masas. Aún en la actualidad, con marcos legales que prohíben la discriminación e instan a una comunicación inclusiva e intercultural, la sobrerrepresentación de la minoritaria población blanca, más evidente en televisión, se distingue en la coincidencia de perfiles y rasgos físicos en presentadores,

conductores de programas y personajes televisivos en general, que representan un ideal de belleza y atractivo físico que se impone y legitima socialmente.

Una clarificadora frase que dimensiona el poder de representación de las empresas mediáticas es aquella que sentencia “Lo que no aparece en los medios, no existe”. En la relación a la información y a la actualidad, los medios de comunicación tienen el poder para decidir los hechos y temas que adquieren relevancia pública, pero también tienen el poder de decisión sobre quién puede aparecer en ese espacio público y de qué manera lo va a hacer. El poder para definir la existencia del otro queda en manos de las direcciones de las empresas mediáticas, de la industria cinematográfica, de las revistas de modas dirigidas a un público femenino, por último, en manos de los varones blancos que copan los consejos administrativos y los órganos de decisión de estas corporaciones.

Una de las participantes ecuatorianas decía: “La televisión pertenecía para [a] los que sabían, y nosotros como somos indígenas, no nos podíamos meter en eso porque no sabemos nada”. *No sabemos nada*, tres palabras que condensan la violencia epistémica, la negación del conocimiento del otro y la inferiorización de los saberes como pueblo. Grosfoguel hablaba del genocidio/epistemicidio de los pueblos colonizados como estrategia de dominación y de imposición del poder eurocéntrico-colonial, una estrategia de largo alcance entre quienes han interiorizado, en una experiencia de la violencia simbólica teorizada por Bourdieu, que son otros los que pueden hablar, los que tienen algo que decir. Las poblaciones indígenas, las y los trabajadores esclavizados, pero también las mujeres de cualquier parte del mundo, aunque gocen del privilegio racial blanco, comparten la inferiorización de sus saberes frente a la hegemonía, la autoridad legitimada del varón blanco, occidental, heterosexual y cristiano. A todas ellas y ellos, en algún momento de sus vidas, alguien, con un privilegio de raza, de género, y no necesariamente de clase, les dirá “Cállate, que tú de esto no sabes”.

Decía Mbembe, “En la colonia, el soberano es aquel que decide quién es visible y quién debe permanecer invisible” (...) “la raza no existe si no a través de ‘eso que no vemos’” (...) “el poder racial se expresa en aquel al que se decide no ver o no escuchar, jamás podría existir o hablar por sí mismo. En su última instancia, hay que hacerlo callar” (2016, p. 186). Hoy, en una sociedad hipermediatizada y tecnologizada, el poder mediático dispone de la existencia del *otro* a través de su representación o invisibilización. Como se vio en el capítulo segundo dedicado a la violencia de la representación, los medios de comunicación

reproducen y legitiman los estereotipos sexistas y raciales que sostienen la naturalización de las desigualdades que subyacen tras las situaciones de discriminación. Todas aquellas identidades o transgresiones heteronormativas invisibilizadas y excluidas se sitúan en los márgenes, en la periferia, en definitiva, son construidas como poblaciones *subalternizadas* por parte de quien detenta el poder. Recordamos al pensador indio Ranajit Guha: “la subordinación no puede ser comprendida excepto como uno de los términos constitutivos de una relación binaria de la cual el otro término es la dominación” (1988, p. 35).

A partir de lo expuesto, es pertinente concluir que el carácter excluyente, elitista y discriminador de los medios de comunicación que demuestran las investigaciones sobre representación desde hace décadas y que reflejan los testimonios analizados en esta investigación, convierte a los medios de comunicación de masas en dispositivos actualizadores y legitimadores de un poder moderno-colonial que inferioriza y construye la *otredad* de aquellas identidades y poblaciones no identificadas con el poder blanco eurocéntrico.

El segundo objetivo específico planteado se dirigía a la contextualización del reconocimiento del derecho a la comunicación en América Latina y a la caracterización de las experiencias comunicativas y populares de la región dirigidas a la transformación social. En el tercer capítulo se expuso lo que se presenta como el segundo eje articulador de esta investigación: el reconocimiento del derecho a la comunicación como una oportunidad histórica para aquellas poblaciones excluidas e invisibilizadas de los medios de comunicación de masas que, haciendo uso de las potencialidades de la comunicación, pueden acceder a la tecnología, a los medios, elaborar sus propios discursos, narrativas y formas de representación.

Con el reconocimiento del derecho a la comunicación y la democratización de los espectros radioeléctricos, algunos de los países de la región han tratado de saldar una deuda histórica con el sector de medios comunitarios, alternativos y populares, que en muchos casos han sufrido la discriminación e, incluso, persecución, por parte de Estados que por décadas privilegiaron a un sector privado-comercial. “Sin comunicación, no hay democracia” fue una de las consignas de los movimientos sociales a los que se sumaron organizaciones de derechos humanos, feministas, ecologistas, sindicales y educativas, entre muchas otras, demostrando que comunicación y ciudadanía van de la mano: la participación y el acceso a

la comunicación en igualdad de oportunidades es un elemento fundamental para garantizar la pluralidad de voces en sociedades verdaderamente democráticas.

El análisis de las experiencias comunicativas comunitarias en la región ha demostrado que otra comunicación es posible. Las poblaciones y colectivos excluidos tanto en el acceso como en la representación de los medios de comunicación de masas han protagonizado el acceso a una multitud de experiencias comunicativas, especialmente, a través de la radio, para realizar una comunicación alternativa y participativa y en alianza estratégica de unos objetivos dirigidos a la transformación social. América Latina es la región por excelencia en la que se pueden observar las potencialidades de unos medios de comunicación populares que se caracterizan por su carácter participativo y comunitario y, fundamentalmente, por estar al servicio de una colectividad frente a los intereses mercantiles que mueven a las transnacionales mediáticas que hoy concentran la mayor parte de los medios de comunicación que funcionan en el mundo.

En esta investigación se reconoce y destaca de manera específica el carácter paradigmático de los medios de comunicación indígenas que son utilizados de manera estratégica por las nacionalidades y pueblos originarios desde México hasta Wallmapu, el territorio del pueblo mapuche al sur del continente, como una forma no ya de resistencia, sino de existencia y de supervivencia como colectividad. La presencia de las transnacionales extractivistas en la región se ha convertido en la principal amenaza hacia comunidades que ven peligrar la vida en sus territorios a raíz de la contaminación y la violencia asociadas a la actividad minero-petrolera y energética. El asesinato impune de líderes, mujeres y hombres, indígenas y campesinos, en países de Centroamérica, pero también en Colombia, Chile, Brasil o Argentina, evidencian la complicidad de los Estados-nación con las prácticas de despojo y expolio. En este contexto, los pueblos y nacionalidades indígenas del continente han llevado a cabo una apropiación tecnológica y capital informacional en los términos de Víctor Marí Sáez (2011) que se caracteriza por un concepto de la comunicación “transformadora e intercultural como herramienta contra hegemónica y de lucha de los Pueblos Indígenas del gran Abya Yala (Continente Americano)”, como quedó recogido en la declaración de la III Cumbre Continental de Comunicación Indígena del Abya Yala. Las potencialidades de la comunicación desde un enfoque colectivo, participativo y comunitario, y en el contexto de reivindicación de otros derechos, se reconocen en el tipo de comunicación que desde

diferentes soportes técnicos -radio, prensa, video, documentales- se viene realizando por parte de los pueblos y nacionalidades indígenas como prácticas de resistencia.

El reconocimiento del derecho a la comunicación, la participación de nuevos actores comunicativos y el intento de transitar hacia espacios radioeléctricos más democráticos, abren una oportunidad histórica en muchos países del continente. Reconocer el derecho a la comunicación de toda la ciudadanía en países donde el espectro radioeléctrico ha sido considerado como una propiedad más de las familias más poderosas, adineradas e influyentes de la región, es un hecho sin precedentes que, de manera tan acertada, la periodista Sally Burch equiparaba en Ecuador a una “reforma agraria” de las ondas radioeléctricas. La posibilidad de democratizar la palabra y permitir el acceso al ejercicio de la comunicación en igualdad de condiciones es un acontecimiento con una enorme potencialidad para luchar contra la discriminación, la violencia y la exclusión estructural de países que no han logrado superar las amplias brechas sociales que separan a sus poblaciones y donde el componente racial, de género y de pertenencia a un determinado territorio actúan como limitante para el igual acceso a oportunidades.

El tercer objetivo específico de esta investigación perseguía identificar y analizar los procesos y rasgos de empoderamiento desarrollados en el contexto de la experiencia de una radio comunitaria gestionada y dirigida por mujeres afrodescendientes en el municipio de Yoco, Estado Sucre, Venezuela. El análisis de los testimonios recogidos en esta primera fase de la investigación, junto la información recogida como observadora participante, demuestran un proceso de empoderamiento de las comunicadoras, tanto a nivel grupal como individual, en relación a los rasgos propuestos por Rowlands: incremento de la autoestima, desarrollo de la confianza, dignidad y sentido de la capacidad para realizar acciones de cambio. La evolución experimentada por las comunicadoras en relación a estos cuatro aspectos refleja un proceso personal y colectivo que incluso les lleva a hacer referencia de manera frecuente a *un antes y un después*. Todas ellas son conscientes de las situaciones de exclusión y discriminación que han sufrido en sus vidas, principalmente, como mujeres y como afrodescendientes y que se reconocen tanto en el ámbito estructural y público como en la cotidianeidad de su municipio. La violencia y discriminación estructural como mujeres negras es aquella que les impidió estudiar en su juventud, tener un menor acceso a oportunidades, asumir el mandato patriarcal de atender a la casa y al marido o desarrollar una identidad asociada a la otredad inferiorizada construida por los medios de comunicación en

los términos señalados anteriormente. En un contexto de relaciones cercanas, las experiencias discriminatorias se perciben en las burlas o correcciones a su forma de hablar, en la falta de confianza de algunos miembros del municipio sobre sus capacidades o en racismos sutiles y cotidianos que implican su desplazamiento frente a otras personas.

Se puede afirmar que el proceso de empoderamiento de estas mujeres arranca con el acceso a la educación en la etapa adulta, ya que, en un contexto agrario-pesquero alejado de centros urbanos importantes, el acceso a la educación superior y la obtención de un título profesional se convierte en un notable éxito. El acceso a la educación permitió una toma de conciencia de su identidad como afrodescendientes y como mujeres que, paralelamente, coincide con un contexto de revalorización cultural de la población afrovenezolana. Apoyadas en referentes femeninos afrodescendientes, las comunicadoras experimentan un proceso de autorreconocimiento y de orgullo identitario que impacta en la autoestima, el desarrollo de la confianza y la dignidad. Sin este proceso previo de empoderamiento, no se podría entender que mujeres sin experiencia en medios de comunicación se consideran a sí mismas capaces de llevar la primera radio comunitaria a su municipio y, ante todo, haber demostrado la determinación y capacidad para superar los obstáculos en un camino que recorrieron en solitario, con más trabas que apoyos por parte de su comunidad.

Trinidad Donoso y Bárbara Biglia definen el empoderamiento como un proceso de aprendizaje que tiene un inicio pero carece de punto de llegada “ya que funciona como una espiral que va desarrollando nuevos niveles de conciencia y que ejerce un poder de resonancia en los contextos inmediatos” (2011, p. 2). La descripción que realizan estas autoras se puede reconocer en el proceso de empoderamiento de las comunicadoras de Yoco. Las mujeres aprovechan la oportunidad de acceder a la educación, lo que ya genera un cambio en ellas, que paralelamente coincide con la revalorización de la identidad afrodescendiente y del rol político y social de las mujeres en un proceso del que se sienten parte. Estos elementos forman el punto de inicio de una espiral en la que se convierten en comunicadoras reconocidas en un municipio que valora el papel desempeñado por la emisora Avanzadoras de Yoco.

El proceso de empoderamiento que ha sido observado se interrelaciona y retroalimenta con la apropiación comunicativa de estas mujeres afrovenezolanas. La responsabilidad y compromiso de las comunicadoras con un proyecto radiofónico que ha sido suyo desde el

inicio -más aún, recordemos que la emisora está instalada en el domicilio de la directora- es determinante para haber logrado una apropiación comunicativa que se ha convertido en un referente en la comunidad. Aunque las mujeres nunca ocultaron su afinidad con el oficialismo, supieron orientar la radio hacia los intereses y necesidades reales y cotidianas de la comunidad. Sin ello, no hubieran recibido el reconocimiento y seguimiento de la población, incluso por parte de quienes nunca confiaron en sus capacidades.

El empoderamiento experimentado por las comunicadoras y la existencia de una apropiación comunicativa también se interrelacionan y retroalimentan a su vez con el rol articulador de la emisora y con su protagonismo en la transformación social del municipio. Se concluye que la radio ha favorecido la integración y cohesión social de la población dispersa en el territorio y que presta un servicio a la ciudadanía que llega a convertirse en un elemento vital para las familias en temas relacionados con el acceso a productos y alimentos. La radio también ha favorecido la participación ciudadana, a través de llamadas telefónicas o de presencia en la misma emisora, y se ha convertido en un canal para la revalorización cultural e identitaria en un municipio de población eminentemente afrovenezolana.

A lo ya señalado se añade el elemento simbólico de ruptura de roles tradicionales que representa en el municipio el papel activo y protagonista de las comunicadoras de la emisora Avanzadoras de Yoco. Ellas mismas explicaron que habían sido criadas para cocinar, cuidar a la familia y atender al marido, por tanto, estas historias de vida están plagadas de transgresiones del *deber ser* en el que fueron educadas. Aunque las nuevas generaciones de niñas del municipio de Yoco tampoco vean princesas negras en sus cuentos, sí poseen un referente cercano de mujeres poderosas, a las que oyen hablar, defender sus derechos y expresarse en un discurso feminista que les recuerda su dignidad como mujeres afrovenezolanas.

El cuarto objetivo específico de este trabajo fue abordado en la segunda fase de la investigación con el diseño, implementación y sistematización de un proyecto comunicativo gestionado y dirigido por mujeres indígenas del cantón Riobamba (provincia Chimborazo) en la emisora comunitaria de la ciudad, que permitiera el aprendizaje y desarrollo de las capacidades necesarias para el ejercicio del derecho a la comunicación. El proceso que se llevó a cabo para poner en marcha esta intervención arrojó valiosa información incluso desde la etapa previa al inicio de la intervención lo que, sumado a la observación participante,

permitió conocer en profundidad las experiencias de vida de las mujeres indígenas campesinas y sus dificultades para disponer de tiempo dirigido a la participación social.

A partir de la información recogida en el marco de los talleres de la intervención comunicativa se pueden establecer diferentes conclusiones en relación al acceso a la comunicación por parte de mujeres indígenas, si bien los elementos que obstaculizan y potencian la apropiación comunicativa serán abordados en el sexto objetivo específico. Al margen de los obstáculos que puedan inhibir el ejercicio del derecho a la comunicación, sí es posible afirmar que la intervención comunicativa supo despertar la motivación del grupo de sanadoras indígenas para participar en la emisora radiofónica y el deseo de continuar la actividad una vez finalizado el proyecto. En el desarrollo de la motivación intervinieron una serie de factores clave:

- i. El atractivo del medio radiofónico para personas que nunca habían tenido acceso a ningún medio de comunicación.
- ii. La utilización del medio para exponer a la audiencia sus experiencias y conocimientos.
- iii. La utilización del programa radiofónico para cubrir una necesidad percibida en las comunidades (la información acerca de la salud y la medicina natural).
- iv. La utilización del programa radiofónico como medio para revalorizar unas prácticas de sanación que han perdido popularidad entre la población, pero que, para ellas, supone un modo de vida y fuente de ingresos.
- v. La facilidad para expresarse a partir del uso de su propio idioma.

La intervención demostró que la implementación de un proyecto comunicativo es una estrategia acertada y útil para lograr un acercamiento al ejercicio del derecho a la comunicación para poblaciones excluidas en el acceso y representación de los medios de comunicación de masas y que presentan dificultades o desconocimiento para acceder a experiencias comunicativas. Se puede afirmar que en las semanas de duración del proyecto las participantes fueron capaces de adquirir destrezas para intervenir en el programa radiofónico y entendieron la importancia estratégica de la comunicación para el cambio social en las comunidades rurales que presentaban problemas de salud prevenibles y, hacia ellas mismas, como colectivo de sanadoras pertenecientes a una corporación de medicina natural.

Aunque en esta experiencia no es posible hablar de una apropiación comunicativa y de una transformación social en el contexto comunitario, la intervención sí logró los objetivos que se había planteado en su inicio: capacitar a mujeres excluidas de los medios de comunicación en destrezas y habilidades para llevar a cabo un programa radiofónico de acuerdo a sus intereses y crear las condiciones para que el grupo mantuviera la participación en la emisora una vez finalizada la intervención. En apartados anteriores se explicó que ambos objetivos se pudieron lograr, solo que, finalmente, la persona que asumió el compromiso de continuar con la actividad en unas determinadas condiciones no volvió a convocar a las participantes y tampoco ellas tomaron la iniciativa de hacerlo por su cuenta.

El quinto objetivo específico de esta investigación se centraba en las similitudes y diferencias existentes entre la experiencia de la emisora Avanzadoras de Yoco, en el Estado Sucre de Venezuela, y la implementación de un proyecto comunicacional con mujeres indígenas sanadoras de la provincia ecuatoriana de Chimborazo. De manera expositiva, se pueden señalar las similitudes y diferencias encontradas.

En relación a las similitudes, se concluye que:

- i. Ambas experiencias están protagonizadas por mujeres que refieren el carácter excluyente y elitista de los medios de comunicación de masas, razón por la que pensaron que no podrían acceder a estos medios.
- ii. Ambos grupos se reconocen como parte de poblaciones sometidas históricamente a situaciones de exclusión y discriminación que en la actualidad continúan percibiendo y que están asociadas a la raza, al género y a la clase, de manera fundamental.
- iii. Las participantes accedieron a la radio comunitaria sin experiencia previa en medios de comunicación.
- iv. Las participantes de ambos grupos tienen algún tipo de responsabilidad o implicación social en su entorno y algunas de ellas forman parte de organizaciones de diferente índole.
- v. Las participantes de ambas experiencias han realizado o se encuentran realizando actividades formativas de distinto tipo que les han permitido generar un hábito de trabajo y motivación por seguir aprendiendo.
- vi. Las experiencias comunicativas se desarrollaron en emisoras radiofónicas comunitarias.

- vii. Las participantes utilizaron el medio radiofónico como estrategia para cubrir una necesidad percibida en su entorno: la carencia informativa y la ausencia de medios alternativos en el municipio de Yoco; la pérdida de conocimientos ancestrales y dificultades en el acceso a la salud en la provincia de Chimborazo.
- viii. Las participantes hicieron uso del medio radiofónico como estrategia de revalorización cultural e identitaria de unas poblaciones históricamente subordinadas.
- ix. En ambas experiencias, la oralidad ofrecida por la radio favoreció el reconocimiento de una lengua e idioma que, en correspondencia a la discriminación de sus hablantes, han sufrido un menoscabo.
- x. Las participantes de ambos grupos desarrollaron rasgos de motivación y confianza a partir del acceso a la participación comunicativa.

En relación a las diferencias, se llega a las siguientes conclusiones:

- i. El surgimiento de las experiencias responden a dos motivos diferenciados: Avanzadoras de Yoco parte la necesidad percibida por su directora, Juana Gómez; en el caso de Ecuador se trata de una propuesta realizada por alguien del exterior de la comunidad.
- ii. En el grupo de comunicadoras de Avanzadoras de Yoco se evidenciaron una apropiación comunicativa del medio y un proceso de empoderamiento individual y grupal en los rasgos de desarrollo de confianza, autoestima, dignidad y sentido de la capacidad individual y grupal para realizar acciones de cambio, que se relaciona con la percepción del éxito y reconocimiento social de una experiencia que fue posible gracias a su compromiso y determinación y a la superación de multitud de obstáculos. En la experiencia de Ecuador, la intervención comunicativa sí logró que las participantes presentaran rasgos de confianza y motivación, aunque no consiguieron crear las condiciones para cumplir su deseo de dar continuidad al programa radiofónico.
- iii. Después de varios años de emisión, la emisora Avanzadoras de Yoco ha sido motor y protagonista de la transformación social del municipio, contribuyendo a la participación ciudadana, la cohesión y articulación de la comunidad, servicio a la ciudadanía y revalorización cultural e identitaria. En la intervención comunicativa de Ecuador, era previsible que no se pudiera lograr una transformación social en el ámbito comunitario, principalmente, porque la duración del proyecto solo permitió

la grabación de un programa piloto que finalmente no llegó a tener continuidad. No obstante, la emisora Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE) sí ha desarrollado un reconocido e importante papel de transformación social en la provincia de Chimborazo que demuestra las potencialidades de la comunicación.

- iv. En las comunicadoras de la emisora de Yoco se observan rasgos de confianza, empoderamiento, orgullo identitario como mujeres y como afrodescendientes, y como sujetos con capacidad de acción, que no son percibidos en el grupo de mujeres sanadoras de Chimborazo.
- v. Aunque se trata de dos contextos en los que existe un reconocimiento del derecho a la comunicación y se trata de transitar hacia nuevos escenarios mediáticos, el marco legal actúa de manera diferenciada. En el caso de Venezuela, la ley no establece la reserva de frecuencias para el sector comunitario, sin embargo, se han dado otras circunstancias que permiten reconocer un amplio movimiento de medios alternativos, comunitarios y populares, si bien las comunicadoras de Avanzadoras de Yoco expresan el escaso apoyo institucional recibido. En Ecuador, se observa un proceso inverso: la ley reserva la tercera parte del espectro radioeléctrico a frecuencias de carácter comunitario, pero aún no se han dado las condiciones para lograr la creación de nuevos medios comunitarios, lo que nos permite concluir que la legislación es necesaria, pero no suficiente para lograr la verdadera transformación que se persigue alcanzar en el sector comunicacional.

En el sexto y último objetivo general de esta investigación se planteaba la identificación y análisis de aquellos elementos que pueden obstaculizar o potenciar el proceso de apropiación comunicativa. A partir del análisis de los testimonios de las comunicadoras de Avanzadoras de Yoco y de las sanadoras de la provincia de Chimborazo, análisis de los marcos legislativos, entrevistas a personas expertas y la observación participante, se llega a las siguientes conclusiones:

En relación a los elementos que obstaculizan el proceso de apropiación comunicativa se pueden identificar tres tipos de factores que se interrelacionan para inhibir el acceso al ejercicio del derecho a la comunicación por parte de población excluida de los medios de comunicación de masas:

- i. Económicos/materiales

- ii. Burocráticos/logísticos
- iii. Simbólicos/inmateriales

En relación a los elementos económicos/materiales, entran a operar factores relacionados fundamentalmente con la ausencia de un respaldo económico que permita a las mujeres dedicarse a actividades que no les reporten ingresos económicos. Entre todas las participantes de las dos experiencias comunicativas, solo es posible identificar un caso de trabajadora asalariada. El resto son trabajadoras por cuenta propia, sin ingresos fijos, con cargas familiares y, algunas de ellas, involucradas en el trabajo comunitario/social, de manera que disponen de muy poco tiempo libre para desarrollar posibles aficiones o hobbies de manera estable y continua. La cotidianeidad de las mujeres de las clases populares está tan saturada de responsabilidades que es difícil que puedan adquirir un compromiso en el tiempo con una actividad que, aunque les cause satisfacción y sea motivadora, no tenga la urgencia y prioridad del resto de tareas que exigen su dedicación.

La debilidad económica se convierte igualmente en un obstáculo para llevar adelante el proyecto en sí: inicio de trámites de solicitud, traslados a la capital, gestión de los gastos de la emisora... En Venezuela existen algunas experiencias de radios y televisiones comunitarias que son financiadas por organizaciones o comunidades, de manera que se logra garantizar la sostenibilidad e independencia del medio que no necesita de aportaciones institucionales para su continuidad ni tampoco obliga a que los gastos de la emisora recaigan en las personas que participan en ella. Tan arraigado está el carácter comunitario de estas emisoras, que es la comunidad la que se responsabiliza de su viabilidad y sostenimiento. En todo caso, solo se trata de experiencias concretas y no de la generalidad del sector.

En relación a los elementos burocráticos/logísticos, se refieren fundamentalmente a dos aspectos: complejidad de requisitos para acceder a la concesión de frecuencias que puedan disuadir el interés en presentar la solicitud; y elementos que frenan de manera general el acceso a oportunidades de determinadas poblaciones y que se pueden relacionar con situaciones estructurales de exclusión y discriminación. En relación al primero, ya se expuso en el análisis desde una perspectiva de género interseccional cómo los requisitos exigidos en el reglamento suponen una discriminación indirecta para mujeres con escasos recursos económicos y sin titulación en comunicación, de manera que, si no hay un cambio de políticas, muy difícilmente se podrá cubrir el tercio del espectro radioeléctrico reservado por

la legislación ecuatoriana a los medios comunitarios y, fundamentalmente, que sean las poblaciones históricamente excluidas tanto de los medios de comunicación como de la sociedad en sí, las que aprovechen la oportunidad histórica que se ha abierto en el país. En relación al segundo elemento, se trata de situaciones cotidianas limitantes que frenan el acceso a oportunidades de las mujeres, especialmente, de las mujeres indígenas y campesinas de las zonas rurales y, en general, de aquellas que viven en territorios en los que existen carencias de infraestructuras y servicios públicos, como transporte que facilite el desplazamiento, acceso a la educación, la salud, etc. Adicionalmente, sobre las mujeres recae el grueso de las responsabilidades del cuidado familiar que les quita tiempo para otros tipos de tareas y, también, esta actividad fuera del hogar puede ser condicionada a la autorización de la figura masculina.

El área de los elementos simbólicos/inmateriales que inhiben el acceso al ejercicio del derecho a la comunicación se refiere fundamentalmente a la interiorización del carácter exclusivo y elitista -en relación al físico, formación, estatus social y económico- con el que se reconoce a los medios de comunicación de masas y que provoca que las mujeres que no responden a estos estándares televisivos sean incapaces de reconocerse como sujetos comunicativos. Por supuesto, la interiorización de esta percepción de lo que se es en relación al otro no puede ser entendida sin la cotidianeidad de las formas de racismo, discriminación y exclusión que prevalecen de manera especial, como ya fue señalado, para la población indígena, sin olvidar que la autoestima individual y colectiva es un prerrequisito para el desarrollo de la confianza que genere acciones dirigidas a la transformación social.

En relación a los elementos que potencian el proceso de apropiación comunicativa, se identificaron tres esferas en las que se reconocen estos factores:

- i. Esfera pública: en relación al contexto nacional y las políticas públicas que favorecen o limitan el proceso de apropiación comunicativa.
- ii. Esfera comunitaria: en referencia al contexto comunitario, la articulación social y la participación de las comunicadoras en el ámbito social y comunitario.
- iii. Esfera individual: en referencia a la toma de conciencia de las comunicadoras que se convierte en el punto de arranque de la experiencia.

En el contexto de la esfera pública se concluye que las políticas públicas son un factor fundamental para el impulso del acceso de la ciudadanía a los medios de comunicación en

igualdad de condiciones. El Estado, como garante de derechos y de la calidad democrática de las sociedades, debe impulsar la democratización del sector comunicativo, lo que necesariamente pasa por un reequilibrio de los espacios radioeléctricos que hoy en día sigue acaparando el capital privado. Pero más que un reparto porcentual del espectro, que esta investigadora apoya y defiende, se considera que lo realmente importante son las medidas de acción afirmativa que favorezcan, promuevan e impulsen la participación de las poblaciones que sufren las situaciones más graves de exclusión social, como son, de forma muy severa, las mujeres indígenas. Si solo se presta atención al aumento de medios comunitarios para cumplir con el 33 por ciento reconocido en ley, pudiera ser que se aumentara la participación en el sector, pero no la participación de mujeres que no tienen posibilidades reales de acceder a una serie de derechos que le son reconocidos y, por tanto, se estaría desaprovechando el potencial de la comunicación para el desarrollo del empoderamiento, la construcción de ciudadanía y, en definitiva, la transformación social.

En el ámbito de la esfera comunitaria se concluye que la existencia de organizaciones y colectivos que respalden la experiencia comunicativa es un elemento clave para su éxito y potenciación. En primer lugar, un rasgo que caracteriza a las experiencias del continente es su relación con organizaciones o colectivos que cuentan con una labor social en diferentes áreas y que conciben el proyecto comunicativo como un refuerzo para la amplificación de luchas. El impulso de sus metas y objetivos se convierte en la motivación fundamental para acceder al medio, más que el medio en sí, lo que provoca que personas sin ninguna experiencia en comunicación o, incluso, sin saber leer y escribir, sean capaces de tomar un micrófono ante la necesidad de contar algo a su comunidad. En segundo lugar, la organización en su conjunto asegura la viabilidad y sostenibilidad del medio, ya sea con la contribución económica o con el reparto de tareas entre la colectividad.

El contexto de la esfera individual tiene que ver de manera primordial con la superación de la autopercepción excluyente como sujetos comunicativos y la toma de conciencia de una situación de subyugación que puede ser revertida. Esto no es fácil. Cada día, los medios de comunicación, la escuela, las personas que despachan en la tienda, el cobrador del autobús o el taxista, se encargan de recordar, de manera más o menos sutil y simbólica, que las mujeres indígenas y afrodescendientes se sitúan al final de la escala social de unas sociedades en las que se interrelacionan e interactúan diversas y complejas formas de exclusión en las que no solo se advierten la raza, el género o la situación económica, también la pertenencia a un

determinado territorio, el oficio, el conocimiento o no del castellano, el grado de instrucción, la edad, la religión, el estado civil, la tenencia o no de hijos, o la afiliación política, que se convierten en un cúmulo de circunstancias que actúan como barrera para el disfrute de sus derechos. El Estado también aquí desempeña un papel vital como promotor de políticas de acción afirmativa y como observador del cumplimiento de los derechos de las poblaciones más vulnerables.

Con todo lo visto anteriormente, se confirma la hipótesis de que el ejercicio del derecho a la comunicación a través de las radios comunitarias por parte de mujeres excluidas en los medios de comunicación de masas permite el empoderamiento individual y colectivo logrando una transformación social en sus comunidades. Esta hipótesis se ha confirmado para el análisis de la experiencia de las comunicadoras de la emisora Avanzadoras de Yoco en Venezuela, mientras que en el caso de la experiencia comunicativa de las mujeres sanadoras de la provincia de Chimborazo, el proyecto no tenía como objetivo lograr una transformación social por las propias limitaciones de la intervención, sino capacitar en las herramientas comunicativas que permitieran el acceso al ejercicio del derecho y, en su caso, que el grupo continuara con una participación que, aquí sí, tuviera como meta la transformación social en sus comunidades. En todo caso, lo que sí se confirma son las potencialidades de la comunicación para mujeres excluidas de la representación y acceso de los medios de comunicación de masas, pero, al igual que el derecho a la comunicación es condición previa para el acceso a otros derechos, también otros derechos son condición previa para el ejercicio de la comunicación como derecho. Dada la multiplicidad de situaciones discriminatorias que colaboran en la subalternización de estas poblaciones, es necesaria la concurrencia de diferentes circunstancias que permitan la superación de los obstáculos que encuentran en el acceso al disfrute general de sus derechos, incluido el derecho a la comunicación.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, A. (2008). El Buen Vivir, una oportunidad por construir. *Ecuador Debate*, n° 75, pp. 33-48.

Aharonian, A. (2007). *Vernos con nuestros propios ojos. Apuntes sobre comunicación y democracia*. Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana.

Alarcón, N. (1988). Una revisión a través de Malintzin o Malintzin: Devolver la carne al objeto. En Moraga, C. y Castillo. A., (Ed.). *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en Estados Unidos*, (231-239). San Francisco: ISM Press.

Alegre, A. y O'Siochru, S. (2006). El derecho a comunicar. En Ambrosi, A., Peugeot, V. y Pimienta, D., *Palabras en juego. Enfoques multiculturales sobre las Sociedades de la Información*, (163-170). Francia: C & F Éditions.

Alfaro, R.M. (1993). *Una comunicación para otro desarrollo*. Lima: Calandria.

American Psychological Association, (2007). *Task Force on the Sexualization of Girls*. Washington.

Amorós, C. y De Miguel, A. (Eds.) (2005). *Teoría feminista: de la Ilustración a la Globalización*. Madrid: Minerva Ediciones.

Anzaldúa, G. [1987] (2004). Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan. En *Otras inapropiables*, (71-80). Madrid: Traficantes de Sueños.

Anzaldúa, G. (1988). La Prieta. En Moraga, C. y Castillo. A., (Ed.). *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en Estados Unidos*, (156-168). San Francisco: ISM Press.

Anzaldúa, G. (1988). Hablar en lenguas. Una carta a las escritoras tercer mundistas. *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en Estados Unidos*, (219-227). San Francisco: ISM Press.

Arguedas, A. [1919] (2006). *Raza de bronce*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.

Arreaza-Camero, E. (1995). Comunicación, Derechos Humanos y Democracia: El Rol de Radio Venceremos en el Proceso de Democratización en El Salvador (1981-1994). Prepared

for delivery at the 1995 meeting of the Latin American Studies Association, The Sheraton Washington, September 28-30, 1995.

Arregui, J. (2006). Medios de comunicación y empoderamiento indígena. EnREDando con las nuevas tecnologías. En Berraondo, M. (Ed). *Pueblos Indígenas y derechos humanos* (pp. 249-266). Bilbao: Universidad de Deusto.

Armstrong, N. y Tennenhouse, L. (1989). *The Violence of Representation: Literature and the history of violence*. Routledge, Londres.

Avakian, B. (2009). *La nueva síntesis y la cuestión de la mujer: La emancipación de la mujer y la revolución comunista - más saltos y rupturas radicales*. Partido Comunista Revolucionario, Estados Unidos.

Ayala, C. (1995). Democracia y comunicación en El Salvador. *Realidades*, nº 43, pp. 191-214.

Aznárez, C. (2008). El terrorismo mediático, la sumisión de los medios convencionales y la necesidad de resistir a través de una política integral de contrainformación. En MINCI, *Encuentro Latinoamericano vs Terrorismo Mediático* (109-132). Caracas: Ministerio para el Poder Popular para la Comunicación y la Información.

Bairros, L. (1995). Nossos Feminismos Revisitado. *Revista Estudos Feministas*, año 3, segundo semestre, pp. 458-463.

Bard Wigdor, G. (2015). Comunicadas: Prácticas de comunicación y cultura de mujeres de sectores populares. *Redes.com*, nº 11, pp. 105-132.

Barragán, R. (1996). Miradas indiscretas a la patria potestad: articulación social y conflictos de género en la ciudad de La Paz, siglos XVII y XIX. En Denise Y. Arnold (comp.), *Más allá del silencio: las fronteras de género en Los Andes*. La Paz: Corporación de Investigación y Acción Social y Económica/Instituto de Lenguas y Cultura Aymara (ciase/ilca).

Barragán, V. y Garzón, B. (2015). Radios de las Nacionalidades en Ecuador. Un proceso de acción, de los derechos a la comunicación. *Chasqui*, nº 130, pp. 275-292.

Barragán, V. y Garzón, B. (2016). La interculturalidad en las radios comunitarias del Ecuador, las radios de las nacionalidades. *Redes.com*, nº 14, pp. 195-215.

Barragán, V. y Abellán, J.C. (2016). Derechos Humanos, democratización de medios e interculturalidad en Ecuador. En Mateos, C. y Herrero, J. (Coords.), *La pantalla insomne*, (3104-3119). Cuadernos Artesanos de Comunicación. Universidad de La Laguna.

Barranquero, A. (2006). Reclamando voces. Contribución latinoamericana a la comunicación para el cambio social. *Redes.com*, n° 3, pp. 243-262.

Barranquero, A. (2012a). De la comunicación para el desarrollo a la justicia ecosocial y el buen vivir. *CIC Cuadernos de Información y Comunicación*, vol. 17, pp. 63-78.

Barranquero, A. (2012). Comunicación participativa y dominios del Vivir Bien. Una aproximación conceptual. En *Actas IV Congreso Internacional Latina de Comunicación Social - IV CILCS*. Universidad de La Laguna. Diciembre 2012. Disponible en: http://www.revistalatinacs.org/12SLCS/2012_actas/203_Barranquero.pdf

Barrios, D., Viezzer, M. (2005). *“Si me permiten hablar...” Testimonio de Domitila. Una mujer de las minas de Bolivia*. México: Siglo XXI.

Barrios, D., Acebey, D. (1985). *¡Aquí también, Domitila!* México: Siglo XXI.

Batliwala, S. (1997). El significado del empoderamiento de las mujeres: nuevos conceptos desde la acción. En León, M. (comp.), *Poder y empoderamiento de las mujeres* (187-211). Bogotá: Tercer Mundo Editores.

Beauvoir, S. (2011) *El Segundo sexo*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Becerril, W. (2012). Los derechos de las audiencias de medios de comunicación en México desde la perspectiva del derecho humano a comunicar (Tesis de maestría). Universidad Nacional Autónoma de México: México.

bell hooks (1992). *Black Looks. Race and representation*. Boston: South end Press.

bell hooks (1997). *Representing Whiteness in the Black Imagination*. En Frankenberg, R. (ed.), *Displacing Whiteness. Essays in Social and Cultural Criticism*. Durham/London: Duke University Press.

Beltrán, L.R. [1976] (2104). Premisas, objetos y métodos foráneos en la investigación. En Chaparro, M. (Ed.), *Comunicología de la liberación, desarrollismo y políticas públicas*, (205-238). España: Luces de Gálibo.

Beltrán, L.R. [1978] (2014). La comunicación entre EEUU y América Latina: un caso de dominación cultural. En Chaparro, M. (Ed.), *Comunicología de la liberación, desarrollismo y políticas públicas*, (241-266). España: Luces de Gálibo.

Beltrán, L.R. [1979] (2014). Adiós a Aristóteles: la comunicación «horizontal». En Chaparro, M. (Ed.), *Comunicología de la liberación, desarrollismo y políticas públicas*, (269-304). España: Luces de Gálibo.

Beltrán, L.R. y Fox, E. (1980). *Comunicación Dominada: Estados Unidos en los medios de América Latina*. México: Editorial ILET-Nueva Visión.

Bengoa, J. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Chile: Fondo de Cultura Económica.

Berger, J. (1974). *Modos de ver*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.

Bermúdez, A. (2015). *Mujeres en medio(s). Propuestas para analizar la comunicación masiva con perspectiva de género*. Madrid: Editorial Fundamentos.

Beverly, J., Aronna, M., Oviedo, J., (1995). *The Postmodernism Debate in Latin America*. Durham: Duke University Press.

Beverly, J. (2004). *Subalternidad y representación*. Madrid: Iberoamericana.

Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.

Bhabha, H., Comaroff, J. (2002). Speaking of Postcoloniality, in the Continuous Present: a Conversation. En Goldberg, T., Quayson, A., *Relocating Postcolonialism*. Blackwell.

Bidaseca, K. (2010). *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América latina y sus mujeres*, Buenos Aires: San Benito.

- Bidaseca, K. (2011). "Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café": desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo postcolonial. *Andamios*, Vol. 8, n° 17, pp. 61-89.
- Bidaseca, K. (2015). *Escritos en los cuerpos racializados. Lenguas, memoria y genealogías (pos)coloniales del feminicidio*. Palma: Universitat de les Illes Balears.
- Bigott, L.A. (2010). *Hacia una pedagogía de la desneocolonización*. Caracas: Fondo Editorial Ipasme.
- Boafo, K. (2012). Comunicación y derechos humanos: el papel de la UNESCO. En Vega, A. (coord.), *Comunicación y derechos humanos*, (37-49). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Bourdieu, P. (2011) *Las estrategias de la reproducción social*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2012). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Brito, L. (2006). *Venezuela: Investigación de unos medios por encima de toda sospecha*. Caracas: Ministerio de Comunicación e Información.
- Brito, L. (2013). *Libertad de expresión y medios revolucionarios en Venezuela*. Caracas: Ediciones Correo del Orinoco.
- Brito, M. (2015). División sexual del trabajo: espacio público, espacio privado, espacio doméstico. En Moreno, H. & Alcántara, E. (Coord.), *Conceptos clave en los estudio de género* (63-76). Ciudad de México: UNAM PUEG.
- Cardoso, F.H., Faletto, E. ([1969] 2006). *Dependencia y desarrollo en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Carmona, E. (2008). Los amos de la prensa (en América Latina). En MINCI, *Encuentro Latinoamericano vs Terrorismo Mediático* (43-92). Caracas: Ministerio para el Poder Popular para la Comunicación y la Información.
- Carneiro, S. (2005). La situación de la mujer negra en América Latina desde una perspectiva de género. *Nouvelles Questions Féministes*, Vol. 24, n° 2, pp. 21-26.

Casaús Arzú, M. (2014). Las expresiones de odio y racismo en la opinión pública guatemalteca durante el juicio por genocidio contra el general Ríos Montt. . *Revista Interdisciplina*, Vol. 2, n° 4, pp. 97-120.

Castañó, C. (2008). *La segunda brecha digital*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Castell, A. (2016), Cuestionado al “maya permitido”: medios, dominación e imaginarios nacionales en la Península de Yucatán. En Magallanes, C., Ramos, J.M. (Coord.), *Miradas propias. Pueblos indígenas, comunicación y medios en la sociedad global*, (59-89). Quito: Ciespal.

Castells, M. (2012). *Comunicación y poder*. México: Siglo XXI.

Castellanos, R. ([1957], 2007). *Balún-Canán*. México: Fondo de Cultura Económica.

Castello, P. (coord.) (2008). *Gritos en el coro de señoritas. La apropiación del rol político de las mujeres a través de los medios*. Buenos Aires: AMARC, ALC y ALER.

Castells i Talens, A., Y. N. Montejo (2013). Formas cotidianas de resistencia cultural: La canción maya contemporánea en la Península de Yucatán. En Sánchez Medina, G., N.E. García Meza (eds.), *Lenguajes de la cotidianidad*, (171-203). Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Castro Gómez, S. (2007). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Castro-Gómez. S., Grosfoguel R. (Comp.). 79-91. Siglo del Hombre: Bogotá.

Castro-Gómez, S., Grosfoguel, R. (2007). Prólogo. Giro decolonial, crítica y pensamiento heterárquico. En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Castro-Gómez. S., Grosfoguel R. (Comp.), (9-23). Bogotá: Siglo del Hombre.

Cerbino, M., y Belotti, F. (2016). Medios comunitarios como ejercicio de ciudadanía comunicativa: experiencias desde Argentina y Ecuador. *Comunicar*, n° 47, pp. 49-56.

Chakrabarty, D. (2008). La historia subalterna como pensamiento Político. En Mezzadra, S. et Al., *Estudios postcoloniales, Ensayos fundamentales*, (145-165). Madrid: Traficantes de Sueños.

Chaparro, M. (2005). La Asociación Mundial de Radios Comunitarias (AMARC): otro modelo radiofónico posible. *Revista Telos*, n° 65. Disponible en: <https://telos.fundaciontelefonica.com/telos/articuloinstitucion.asp?idarticulo=1&rev=65.htm>.

Chaparro, M. (2015). Comunicación, posdesarrollo y decrecimiento. En Amado, A. y Rincón, O., *Comunicación en mutación* (157-173). Bogotá: Fundación Friedrich Ebert.

Chavero, P. y Oller, M. (2014). La comunicación en Ecuador, ¿derecho o servicio público? *Revista Culturas Jurídicas*, Vol. 1, N° 1, pp. 164-197.

Chavero, P. (2015). Intervención del Estado en Comunicación: políticas públicas para la democratización de la comunicación. Aproximación al caso de Ecuador. *ALCANCE Revista Cubana de Información y Comunicación*, Vol. 4, n° 8, pp. 3-25.

Chuji, M. (2006). Los medios de comunicación indígenas al servicio de los derechos humanos y colectivos. El caso de Ecuador. En Berraondo, M. (Ed), *Pueblos Indígenas y derechos humanos*, (249-262). Bilbao: Universidad de Deusto.

Cobo, R. (2016). Un ensayo sociológico sobre la prostitución. *Política y Sociedad*, Vol. 53, n° 3 pp. 897-914.

Connell, R. (2015). *El género en serio. Cambio global, vida personal, luchas sociales*. Ciudad de México: PUEG.

Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia.

Contreras, A. (2014). *Sentipensamientos. De la comunicación-desarrollo a la comunicación para el vivir bien*. Quito: UASB Ecuador; Ediciones La Tierra.

Contreras, A. (2016). *La palabra que camina. Comunicación popular para el Vivir Bien/ Buen Vivir*. Quito: ALER; Ediciones CIESPAL; Fes Comunicación.

Conversi, D. (2012). Nación, Estado y Cultural: por una historia política y social de la homogeneización cultural. *Historia Contemporánea*, Vol. 45, pp. 437-481.

CORAPE, (2008). *De la concentración a la democratización del espectro radioeléctrico. Estudio sobre la concesión de frecuencias de radiodifusión en el Ecuador 2003-2008*. Quito: CORAPE-AMARC-ALC.

Cornejo, I. (2010). La radio cultural indigenista en México: dilemas actuales. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Vol. 52, n° 9, pp. 55-66.

Cornejo, I. (2013). La radio cultural indigenista en México: una revisión sobre temáticas emergentes. *Revista latinoamericana de ciencias de la comunicación*, Año 10, n° 19, pp. 17-25.

Correa, R. (2013). *La información como derecho y los medios como big business*. Caracas: Correo del Orinoco.

Crenshaw, K.W. (2012 [1991]). Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias y violencia contra las mujeres de color. En Platero, R. (L.), (ed.), *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Curiel, O. (2014). Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial. En Mendiá, I., Luxán, M. y Legarreta, M. (Ed.) *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*. Bilbao: Hegoa.

Davis, A., (2004) [1981]. *Mujeres, «raza» y clase*. Madrid: Akal.

Declaración de la Conferencia de Bangkok (1994). La comunicación como fuente de poder para las mujeres. Disponible en: http://www.nodo50.org/ameco/Documentos_anexos.pdf.

Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, 2007.

Del Valle, C. (2007). Comunicación Participativa: Aproximaciones desde América Latina. *Redes.com*, n° 4, pp. 113-130.

Depons, F. (1987). *Viaje a la parte oriental de tierra firma en la América Meridional*. Caracas: Fundación de Promoción Cultural de Venezuela.

Díaz Bordenave, J. E. (1981). Democratización de la comunicación: teoría y práctica. *Chasqui*, n° 1 pp. 13-20.

Díaz-Polanco, H. ([1991] 2006). *Autonomía regional: la autodeterminación de los pueblos indios*. México: Siglo XXI.

Documento final del Simposio Internacional sobre “La Mujer y los Medios de Comunicación”. Plataforma de acción de Toronto - 3 marzo 1995. Disponible en: [http://www.nodo50.org/ameco/plataforma de toronto.html](http://www.nodo50.org/ameco/plataforma_de_toronto.html)

Donoso, T. y Biglia, B. (2011). Los procesos de empoderamiento en la construcción de una ciudadanía diferenciada. En Rebollo, M.A. (coord.), *Red de colaboración interuniversitaria en educación y género. Propuesta emergente. Actas del XV Congreso Nacional y I Internacional de Modelos de Investigación Educativa. Investigación y educación en un mundo en red*. Madrid: UNED.

Dorfman, A. y Mattelart, A. (1979). *Para leer al pato Donald. Comunicación de masa y colonialismo*. México: Siglo XXI.

Downing, J. (2010). Nanomedios de Comunicación: ¿Medios de comunicación comunitarios? ¿O de red? ¿O de movimientos sociales? ¿Qué importancia tienen? ¿Y su denominación? Disponible en: http://www.portalcomunicacion.com/catunesco/download/2010_DOWNING_NANO_MEDIOS%20DE%20COMUNICACION%20C3%93N.pdf

Dragnic, O. (2008). Entre la OEA y la SIP ¿Dónde queda el derecho a la información veraz? En Ministerio para el Poder Popular para la Comunicación y la Información: En MINCI, *Encuentro Latinoamericano vs Terrorismo Mediático* (239-252). Caracas: Ministerio para el Poder Popular para la Comunicación y la Información.

Dussel, E. (2008). Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad. *Tabula Rasa*, n° 9, 153-197.

Dussel, E., Mendieta, E., Bohórquez, C. (2009). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino”* (1300-2000). México D.F.: Siglo XXI.

Dussel, E. (2015). Transmodernidad e Interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación).

<http://enriquedussel.com/txt/TRANSMODERNIDAD%20e%20interculturalidad.pdf>.

[Consultado: 02/01/2017].

- Dyer, R. (1977). *Gays and Film*. London: British Film Institute.
- Ehrehreich, J. (1991). *Antropología política en el Ecuador. Perspectivas desde las culturas indígenas*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Escobar, A. (2003). «Mundos y conocimientos de otro modo» El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*, n° 1, pp. 51-86.
- Escobar, A. (2007). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana.
- Espinosa-Miñoso, Y. (2014). Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *Revista El Cotidiano*, No.184, Año 29, pp. 7-12.
- Ellison, R. (2016). *El hombre invisible*. Madrid: Punto de lectura.
- Expósito, F., Sáez, G., Valor-Segura, I. (2012). ¿Empoderamiento o Subyugación de la Mujer? Experiencias de Cosificación Sexual Interpersonal. *Psychosocial Intervention*, Vol. 21, n° 1, pp. 41-51.
- Fanon, F. [1952] (1973). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Editorial Abraxas.
- Fanon, F. [1961] (1983). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, F. [1963] (1976). *Sociología de una revolución*. México: Ediciones Era.
- Federici, S. (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Federici, S. (2015) *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpos y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Fernández, I. (2005). Las políticas comunicación de la Unesco en 2005. ¿Qué queda del espíritu MacBride? *Quaderns del CAC*, n° 21, pp. 113-124.
- Ferreira, J.A., (2010). La historia y futuro del patuá en Paria. Informe de los esfuerzos iniciales en la revitalización del criollo francés en Venezuela. *Romanitas - Lenguas e Literaturas*

Romances. [Http://www.academia.edu/796714/La_historia_y_el_futuro_del_patua_en_Par](http://www.academia.edu/796714/La_historia_y_el_futuro_del_patua_en_Par)
ia_Informe_de_los_esfuerzos_iniciales_en_la_revitalizacion_del_criollo_frances_en_Vene
zuela.

Fierro, A., Gómez, A., Incarnato, M.F. (2016). Documento especial: Latinoamérica en la encrucijada mediática. Centro Estratégico Latinoamericano de Geopolítica (CELAG). Disponible en: <http://www.celag.org/wp-content/uploads/2016/03/Latinoamerica-en-la-encrucijada-mediatica-1.pdf>. Consultado: 09/03/2017.

Fisher, D. (1984). *El derecho a comunicar, hoy*. París: Unesco.

Flachsland, C. (2003). *Pierre Bourdieu y el capital simbólico*. Madrid: Campo de Ideas.

Freire, P. [1968] (2010). *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Friedan, B. (2009). *La mística de la feminidad*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Friedrich-Ebert-Stiftung (FES-ILDIS) Ecuador (2016). *Medios Comunitarios Ya. Ruta para la creación de medios comunitarios en Ecuador*. Quito.

Fukuyama, F. (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. Madrid: Planeta.

Fuster, F. (2007). Betty Friedan. *La mística de la feminidad. Claves de razón práctica*, nº 177, pp. 79-82.

Galeano, E. [1971] (2004). *Las venas abiertas de América Latina*. México: Siglo XXI.

Gall, O. (2014) Interseccionalidad e interdisciplina para entender y combatir el racismo. *Revista InterDisciplina*. Vol. 2, nº 4, pp. 9-34.

Gallagher, M. (Mayo, 2015). Género, Medios, TIC's y Periodismo. A 20 años de la Plataforma de Acción de Beijing. En A. Güezmes, Gender, Media, ICT's and Journalism - 20 years after the BPfA. Foro Internacional dirigido por UNAM-CEIICH / CIMAC/ ONU Mujeres / IAMCR/ UNESCO / GAMAG, Ciudad de México.

Gallagher, M. (2012). Los derechos humanos y a comunicar de las mujeres. En Vega, A. (coord.), *Comunicación y derechos humanos*, (87-94). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.

Gallagher, M. (Mayo, 2015). Género, Medios, TIC's y Periodismo. A 20 años de la Plataforma de Acción de Beijing. En A. Gúezmes, Gender, Media, ICTs and Journalism - 20 years after the BPfA. Foro Internacional dirigido por UNAM-CEIICH / CIMAC/ ONU Mujeres / IAMCR/ UNESCO / GAMAG, Ciudad de México.

García, J. (2015). Afrodescendientes: identidad y cultura de resistencia. *América Latina en movimiento*, pp. 12-14.

García-Míngo, E. (2013). Voces de la Tierra: Derecho a la Información en el movimiento pro-derechos de los Mapuche en Chile. *Nueva Época*, n° 12, pp. 52-65.

García-Míngo, E. (2014). Persiguiendo la Utopía: medios de comunicación mapuche y la construcción de la utopía del Wall Mapu. *Anuario Deusto de Derechos Humanos*, pp. 161 -184.

García-Míngo, E. (2016). Imágenes y sonidos del Wall Mapu. El proyecto de descolonización del universo visual y sonoro del Pueblo Mapuche. *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, n° 35, pp. 125-151.

Gargallo, F. (2014a). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Ciudad de México: Editorial Corte y Confección.

Gargallo, F. (2014b). Los feminismos de las mujeres indígenas: acciones autónomas y desafío epistémico. En Espinosa, Y., Gómez, D., Ochoa, K. (Eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (371-382). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Garrido Lora, M. (2007). Estereotipos de género en la publicidad. La creatividad en la encrucijada sociológica. *Revista Creatividad y Sociedad*, n° 11, pp. 53-71.

González Casanova, P. (2006). *Sociología de la explotación*. Buenos Aires: CLACSO.

Gramsci, A. (2007). *Antonio Gramsci. Antología*. México: Siglo XXI Editores.

Grosfoguel, R. (2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula Rasa*, n° 4, pp. 17-48.

Grosfoguel, R. (2011). Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales. *Tabula Rasa*, n° 14, pp. 341-355.

Grosfoguel, R. (2013). Racismo-sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XXI. *Tabula Rasa*, n° 1, pp. 31-58.

Guha, R. (1988). On some Aspects of the Historiography of Colonial India. Guha, R. y Spivak, G. (Eds.) *Selected Subaltern Studies*. Oxford: Oxford University Press.

Guha, R. (2002). *Las voces de la historia y otros estudios subalterno*. Barcelona: Editorial Crítica.

Gumucio-Dagron, A. (2001). *Haciendo olas. Historias de comunicación participativa para el cambio social*. Nueva York: The Rockefeller Foundation.

Gumucio-Dagron, A. (2004). Arte de equilibristas: la sostenibilidad de los medios de comunicación comunitarios. *Revista Punto Cero*, vol. 10, pp. 6-19.

Gutiérrez, F. (2014). *We Aukiñ Zugu. Historia de los medios de comunicación mapuche*. Santiago de Chile: Editorial Quimantú.

Hall, S. (2010). *Sin garantías*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.

Hale, C. (2005). El protagonismo indígena, las políticas estatales y el nuevo racismo en la época del 'indio permitido'. En *Paz y democracia en Guatemala: Desafíos pendientes. Memoria del Congreso Internacional de MINUGUA*, Guatemala, pp. 51-66.

Hale, C. (2014). Entre lo decolonial y la formación racial: luchas afro-indígenas por el territorio y por (¿o en contra de?) un nuevo lenguaje contencioso. *Cuadernos de Antropología Social*, N° 40, pp. 9-37.

Hamelink, C. (2003a). Human Right for the Information Society. En UNRISD, *Communicating in the Information Society*, (121-163). Geneva: UNRISD.

Hamelink, C. (2003b). *El derecho a comunicarse*. En http://www.infoamerica.org/documentos_word/hamelink02.doc [Fecha de consulta: 26/03/2017]

Hernández, R.A. (2001). Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género. *Debate Feminista*, Vol. 24, pp. 206-229.

Hernández, F.G. (2013). Política de comunicación indígena, características y compromisos. En León, O. (coord.), *Democratizar la palabra Movimientos convergentes en comunicación*, (37-51). ALAI: Quito.

Hernández, S. (2017). Propuesta de una política pública en comunicaciones. Un aporte desde el sector comunitario no lucrativo. *Análisis, n° 1*. fesamericacentral.org.

Herrera, G. (coord.), (2008). *Ecuador: La migración internacional en cifras*. Quito: UNFPA-Ecuador, FLACSO.

Herrera, L. (2013). Aportes para la elaboración de una propuesta de ley que transparentice y democratice los medios de comunicación social (Tesis de maestría). Universidad Centroamericana Simeón Cañas, San Salvador.

Herrera, L. (2016). Derecho a la comunicación y modelos de medios democráticos para el Buen Vivir. En ALER, *Siembras del buen vivir. Entre utopías y dilemas posibles*, (73-90). Quito: Ecuador.

Hill Collins, P. (2000). *Black feminist thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. London/New York: Routledge.

Hill Collins, P. (2012). Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro. En Jabardo, M. (ed.), *Feminismos negros. Una antología*, (99-134). Madrid: Traficantes de Sueños.

Hollows, J. (2000). Feminismo, estudios culturales y cultura popular, en *Feminism, Femininity and Popular Culture*. Manchester: Manchester University Press.

hooks, b. (1984). *Feminist theory from margin to center*. Boston: South End Press.

Howley, K. (2005). *Community Media: People, Places and Communication Technologies*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hull, G. T., Scott, P. y Smith, B. (eds.) (1982), *All the Women Are White, All Blacks are Men, But Some of Us are Brave*. New York: The Feminist Press.

Icaza, J. ([1950], 2006). *Huasipungo*. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana.

Jabardo, M. (2012). Introducción. Construyendo puentes: en diálogo desde / con el feminismo negro. En Jabardo, M. (ed.), *Feminismos negros. Una antología*, (27-56). Madrid: Traficantes de Sueños.

Jurado, R. (2009). *Reconstrucción de la demanda por el derecho humano a la comunicación*. Quito: Intiyan Ediciones Ciespal.

Kaplún, M. (1983). La comunicación popular. ¿Alternativa válida? *Chasqui*, n° 7 p. 40-43.

Kejval, L. (2008). Truchas. Los proyectos político-culturales de las radios comunitarias, alternativas y populares argentinas. Disponible en: <https://radioformateca.wordpress.com/2013/11/05/truchas-los-proyectos-politico-culturales-de-las-radios-comunitarias-alternativas-y-populares-argentinas/>

Lagarde, M. (1996). “El género”, fragmento literal: ‘La perspectiva de género’. En *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*, (13-38). Madrid: Ed. horas y HORAS.

Lagarde, M. (1997). *Claves feministas para el poderío y la autonomía de las mujeres*. Managua: Puntos de Encuentro.

Lagarde, M. (2001). Las mujeres queremos el poder. *Revista Envío*, n° 228. Disponible en <http://www.envio.org.ni/articulo/1067>. Fecha de consulta: 05/04/2017.

Lamas, M. (1994). El EZLN, el Vaticano, el aborto y el estado mexicano. En Rojas, R.M., (comp.), *Chiapas, ¿y las mujeres qué? Vol. 1*, (139-142). México: La Correa Feminista.

Lauretis, T. (1995) El sujeto de la fantasía. En Colaizzi, G. (Ed.), *Feminismo y Teoría filmica*. Valencia: Episteme.

Laya, A. (2014). *Nuestra causa*. Caracas: Centro de Estudios de la Mujer de la Universidad Central de Venezuela; Ministerio del Poder Popular para la Mujer y la Igualdad de Género.

León, M. (comp.) (1997). *Poder y empoderamiento de las mujeres*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.

León, I. (2005). *Mujeres en resistencia. Experiencias, visiones y propuestas*. Quito: ALAI.

León, I. (2010). Resignificaciones, cambios sociales y alternativas civilizatorias. En León, I. (coord.), *Sumak Kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatorios* (7-12). Quito: FEDAEPS.

León, G.A. (2007). Elacom: referente histórico y conquista de la hegemonía en el pensamiento latinoamericano de la comunicación. *Comunicação e Sociedade*, Vol. 28, n° 47, pp. 116-158.

León, O. (2013). Comunicación, democracia y movimientos sociales. En León, O. (Coord.), *Democratizar la Palabra. Movimientos convergentes en comunicación* (p. 9-28). Quito: Agencia Latinoamericana de Información (ALAI).

León, O. (2016). La comunicación popular es el camino. *América Latina en Movimiento*, n° 513-514, mayo-junio, año 40, pp. 1-2.

Ley de Comunicación del Poder Popular, Asamblea Nacional, República Bolivariana de Venezuela, 2015.

Ley General de Telecomunicaciones, Tecnologías de Información y Comunicación de Bolivia, 2011.

Ley Orgánica de Comunicación, Ecuador, 2013.

Ley Orgánica de Telecomunicaciones, Asamblea Nacional, República Bolivariana de Venezuela, 2000.

Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual de Argentina, 2009.

Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual de Uruguay, 2014

Ley de Comunicación del Poder Popular, Asamblea Nacional, República Bolivariana de Venezuela, 2015.

Ley Orgánica de Telecomunicaciones, Asamblea Nacional, República Bolivariana de Venezuela, 2000.

Ley Orgánica de Comunicación, Asamblea Nacional, Ecuador, 2013.

Ley de Radiodifusión y Televisión, Ecuador, 1975.

Lipovetsky, G. (1999). *La tercera mujer*. Madrid: Anagrama.

Llorente, M.L. (1995). El patois de Güiría: una lengua criolla del estado de Sucre. *Montalbán*, n° 28, pp. 7-22.

Lopes, F.; Loureiro, L. M. y Neto, I. (2013). *O real (ainda) mora aqui? Os convidados e a participação dos espectadores na TV informativa*. Braga: Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade Universidade do Minho, <http://goo.gl/F2iKXv> [Recuperado 09/03/2017].

López, I.H. (2003). *Racism on Trial: The Chicano Fight for Justice*. Cambridge, Mass y Londres: Harvard University Press.

López, M.G. (2016). Los medios de comunicación alternativos en la interculturalidad. En Castañeda, M.Y. y López, M.G. (coord.), *Comunicación intercultural. A diez años de la Universidad Intercultural de Chiapas*, (65-86). México: Universidad Intercultural de Chiapas y Ediciones Navarra.

López-Hernández, M. A. (2004). *Encuentros en los senderos de Abya Yala*. Quito: Ediciones Abya Yala.

López Vigil, J.I. (1995). ¿Qué hace comunitaria a una radio comunitaria? *Chasqui*, n° 52, pp. 51-54.

Lorde, A. (1988). Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo. En, Moraga, C.; Castillo, A. (Ed.), *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, (89-93). San Francisco: Ism Press.

- Loreti, D. (2006). *América Latina y la libertad de expresión*. Colombia: Grupo Editorial Norma.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, n° 9, pp. 73-101.
- Lugones, M. (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La manzana de la discordia*, Vol. 6 (2), pp. 105-119.
- MacBride, S. (1993). *Un solo mundo, voces múltiples. Comunicación e información en nuestro tiempo*. Fondo de Cultura Económica: México.
- Macleod, M. (2014). De apariencias y resistencias: el traje de las mujeres mayas guatemaltecas como ámbito de disputa. *Revista Interdisciplina*, Vol. 2, n° 4, pp. 161-178.
- Maciel, D.R. (1994). *El bandolero, el pocho y la raza. Imágenes cinematográficas del chicano*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Maldonado, C. (2015). Decolonialidad, Tecnologías y Comunicación. Un estudio de caso. *Diálogos de la comunicación*, Edición Especial: VII Premio Latinoamericano de Maestría y Doctorado de Comunicación, pp. 1-27.
- Maldonado, C., Reyes, C. y Del Valle, C. (2015). Emergencia indígena, Comunicación-otra y Buen Vivir. Pensar la socio-praxis comunicativa de los pueblos indígenas. *Chasqui*, n° 128, pp. 165-182.
- Maldonado Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En Castro-Gomez S. y Grosfoguel, R. (coord.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (127-167). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Manzanares, S. (2010). Passing for White: blanquitud y performatividad en la obra de Yinka Shonibare. *Revista Forma*, Vol. 2, pp. 83-93.
- Marcos, S. (2014). Feminismos en camino descolonial. En Millán, M., *Más allá del feminismo: caminos para andar* (15-34). México, D.F.: Red de Feminismos Descoloniales.

Marcos, Subcomandante (EZLN) (1994). Niega Marcos que el EZLN pugne por penalizar el aborto. En Rojas, R.M., (comp.), *Chiapas, ¿y las mujeres qué? Vol. 1* (143-145). México: La Correa Feminista.

Marí Sáez, V. (2011). *Comunicar para transformar, transformar para comunicar. Tecnologías de la información desde una perspectiva de cambio social*. Madrid: Editorial Popular.

Marques de Melo, J. (1984). La investigación latinoamericana en comunicación. *Chasqui*, n° 11, pp. 4-11.

Marques de Melo, J. (2009). *Pensamiento comunicacional latinoamericano. Entre el saber y el poder*. Sevilla: Comunicación Social Ediciones y Publicaciones.

Martín-Barbero, J. (1981). Retos a la investigación de comunicación en América Latina. *Comunicación y Cultura*, n° 9, pp. 1-19.

Martínez Carreras, J.U. (1988). El Movimiento de Países No Alineados y la Octava Conferencia Cumbre (Harare, septiembre de 1986). *Cuadernos de Historia Contemporánea*, n° 10, pp. 187-197.

Mata, M.C. (2006). Comunicación y ciudadanía. Problemas teórico-políticos de su articulación. *Revista Fronteiras – estudos midiáticos*, Vol. 8(1), pp. 5-15.

Mata, M. C. (2007). *Públicos y Ciudadanía Comunicativa: convergencias y tensiones en la sociedad mediatizada*. Informe final para el proyecto SECyT 2006-2007. Universidad Nacional de Córdoba.

Mattelart, A. (2012). *Comunicación y lucha de clases. Para un análisis de clase de la comunicación*. Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana.

Mattelart, A. (1974). *La cultura como empresa multinacional*. Argentina: Editorial Galerna.

Mattelart, A. (2012). *Comunicación y lucha de clases*. Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana.

Mattelart, A. y Mattelart, M. (1997). *Historia de las teorías de la comunicación*. Barcelona: Paidós.

- Mattelart, M. (1981). *La mujer y las industrias culturales*. UNESCO.
- Maybury-Lewis, D. (1988). The Internet and Indigenous Groups. *Cultural Survival Quarterly*, 21(4).
- Mbembe, A. (2016). *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Barcelona: NED Ediciones.
- McQuail, D. (1992). *Introducción a la teoría de la comunicación de masas*. México: Editorial Paidós.
- McSherry, C. (1999). Todas las voces: indigenous language radio, state culturalism and everyday forms of public sphere formation. *Journal of Iberian and Latin American Studies*, Vol. 5 (2), pp. 99-132.
- Menchú, R., Burgos, E. (2007). *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. México: Siglo XXI.
- Méndez, A. (2003). *La apuesta invisible: Cultura, globalización y crítica social*. Valencia: Montesinos Ensayo.
- Mezzadra, S., Rahola, F. (2008). La condición postcolonial. Unas notas sobre la cualidad del tiempo histórico en el presente global. En *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales* (261-278).
- Mezzadra, S. (2014). Modos de ver. Du Bois y Fanon. *Confluente*, Vol. 6, n° 1, pp. 1-14.
- Mielli, R. (2016). Monopolio mediático y golpe en Brasil. *América Latina en Movimiento*, n° 513-514, mayo-junio, año 40, pp. 9-11.
- Millán, Mágina (2011). Feminismos, postcolonialidad, descolonización: ¿del centro a los márgenes? *Andamios*, Vol. 8, n° 17, pp. 11-36.
- Miller, T. (2006). Antiamericanismo y cultura popular. *Anuario ININCO Investigaciones de la Comunicación*, n° 1, Vol. 18, pp. 151-214.
- Millet, K. [1970] (2010). *Política Sexual*. Madrid: Ediciones Cátedra.

- Miralles, A.M. (2004). *Periodismo, Opinión Pública y Agenda Ciudadana*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Modonesi, M. (2012). *Subalternidad. Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*. Ciudad de México: UNAM. http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/497trabajo.pdf [08/02/2017].
- Mohanty, C. [1984] (2008). Bajo los ojos de Occidente. Academia Feminista y discurso colonial. En Suárez, L.; Hernández, R.A. (Eds.), *Descolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes* (112-161). Madrid: Cátedra.
- Mohanty, C. (2008). De vuelta a *Bajo los ojos de Occidente*: La solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas. En Suárez, L.; Hernández, R.A. (Eds.), *Descolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes* (407-464). Madrid: Cátedra.
- Monroy, J.A. (1991). *Un enfoque evangélico a la Teología de la Liberación*. Barcelona: Editorial Clie.
- Moragas, M., Díez, M., Becerra, M., Fernández, I. (2005). El Informe MacBride, 25 años después. Contexto y contenido de un debate inacabado. *Quaderns del CAC*, n° 21, pp. 5-14.
- Moreno Feliú, P. (1994). La herencia desgraciada: racismo y heterofobia en Europa. *Estudios Sociológicos*. Vol. XII, n° 34, pp. 49-73.
- Mujica, H. (2010). *El imperio de la noticia*. Caracas: Agencia Venezolana de Noticias.
- Naciones Unidas (2013) *Cumpliendo las metas del milenio, 2012*. Caracas: Naciones Unidas.
- Nava, E. (2015). Radio Totopo y sus jóvenes. Instituciones comunitarias y procesos de resistencia. *Antípoda*, n° 23, pp. 89-112.
- Nava, E. (2016). Radio Totopo y comunalidad: Una experiencia de comunicación indígena en Oaxaca. En Magallanes, B. y Ramos, J.M. (coord.), *Miradas propias. Pueblos indígenas, comunicación y medios en la sociedad global*, (215-231). Quito: Ciespal.
- Navas, M. (2005). *Los derechos de la comunicación. Reflexión, debate y práctica*. Quito: INREDH.

- Oboler, S. (2014). Extraños desechables: raza e inmigración en la era de la globalización. *Revista InterDisciplina*. Vol. 2, n° 4, pp. 75-96.
- Paredes, J. (2010). *Hilando fino. Desde el feminismo comunitario*. México: El Rebozo.
- Pasquali, A. (1991). *La comunicación cercenada. El caso Venezuela*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Pasquali, A. (1996). Comunicación ¿para cuál desarrollo? *Chasqui*, n° 53, pp. 12-15.
- Pateman, C. (1995). *El contrato sexual*. México: Anthropos-UAM.
- Pelta, R. (2012). El nuevo ángel del hogar. Electrodomésticos y publicidad (1880-1960). *Pensar la Publicidad*, vol. 6, n° especial, pp. 117-146.
- Pérez S.J., G.J.; Marion, M.; Franco, F.P. (2009). Comunicar para el cambio social: una comunicación ética y política. Entrevista con Alfonso Gumucio Dagron. *Signo y Pensamiento*, Vol. 23, n° 55, pp. 278-290.
- Pineda G., E. (2017). Esclavitud, colonialismo y racismo discursivo en América Latina. *Religación*, Vol. 2, n° 5, pp. 237-254.
- Pinto, E. (2015). *Historia de la investigación comunicacional boliviana (1848-1879) y su relación con el campo de estudio de la comunicación*. La Paz: ComunAdicto.
- Protzel, P., Alcibiades, M., Higuera, G. y Rojas, N. (2015). *Expediente histórico. Juana Ramírez "La Avanzadora"*. Caracas: Ediciones MinCi.
- Ramonet, I. (2002). La conspiración contra Chávez. En Alegre, L. (Ed.), *Periodismo y crimen. El caso Venezuela 11-04-02 (24-28)*. Hondarribia: Hidu.
- Ramos, J.M. (2001). *Contribución a la historia de las culturas negras en Venezuela colonial*. Caracas: Instituto Municipal de Publicaciones.
- Ramos, J. M. (2016). Radio, cultura e identidad: 10 tesis sobre la radio indigenista mexicana. En Magallanes, B. y Ramos, J.M. (coord.), *Miradas propias. Pueblos indígenas, comunicación y medios en la sociedad global, (179-193)*. Quito: Ciespal.

- Rennie, E. (2006). *Community Media. A global introduction*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Reyes, H. (2016). ¿Casi una década ganada en la democratización de la comunicación en Ecuador? *América Latina en Movimiento*, n° 513-514, mayo-junio, pp. 23-25.
- Romano, V. (2012). *La violencia mediática*. Caracas: Editorial Correo del Orinoco.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (201-246). Buenos Aires: CLACSO.
- Quijano, A. (2000b). Colonialidad del Poder y Clasificación Social. *Festschrift for Immanuel Wallerstein, part I, Journal of World Systems Research*, V. XI: 2, summer/fall.
- Ramírez Alvarado, M.M. (2006). Escenarios de comunicación en una Venezuela polarizada: del Grupo Cisneros a la Ley Resorte. *Zer*, n° 22, pp. 283-300.
- Rivera Cusicanqui, S. (2004). Reclaiming the Nation. *NACLA*, 39(3), pp. 19-23.
- Rivera Cusicanqui, S. (2012) Experiencias de montaje creativo: de la historia oral a la imagen en movimiento ¿Quién escribe la historia oral? *Chasqui*, n° 12, pp. 14-18.
- Rivera, T. (2013). Prólogo. En *Chirapaq, Racismo, medios de comunicación y pueblos indígenas*. SINCO Editores: Lima.
- Rivera, Z. (2013). Prólogo. En *Chirapaq, Racismo, medios de comunicación y pueblos indígenas*. Lima: SINCO Editores.
- Rodríguez, I. (Ed) (2001). *Convergencia de tiempos: Estudios Subalternos/Contextos Latinoamericanos*. Amsterdam: Rodopi.
- Rodríguez, I. (Ed.) (2001). *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Durham: Duke University Press.
- Rodríguez Bahamonde, R. (1999). *El secreto de sumario y la libertad de información en el proceso penal*. Madrid: Dykinson.

- Rosner, E. (2010). *Leónidas, el amigo*. Quito: Fondo Documental Diocesano de la Iglesia de Riobamba (coeditor).
- Rostow, W.W. (1961). *Las etapas del crecimiento económico. Un manifiesto no comunista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rousseau, J.J. (2004) *El contrato social*. Madrid: Itsmo.
- Rousseau, J.J. (2011). *Emilio, o De la Educación*. Madrid: Alianza.
- Rovetto, F. (2010). La representación del trabajo de las mujeres en los medios de comunicación. El caso de las mujeres inmigrantes. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, Vol. 28, 4, pp. 11-27.
- Rowlands, J. (1997). Empoderamiento y mujeres rurales en Honduras: un modelo para el desarrollo. En León, M. (comp.), *Poder y empoderamiento de las mujeres* (213-245). Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- Saffón, M. P. (2007). El derecho a la comunicación, un derecho emergente. Centro de Competencia en Comunicación para América Latina, pp. 1-31.
- Said, E. (1994). Representar al colonizado. Los interlocutores de la antropología. En González, B. (comp.), *Cultura y Tercer Mundo. Cambios en el saber académico*, (23-59). Caracas: Editorial Nueva Sociedad.
- Said, E. (2008). *Orientalismo*. Barcelona: DeBolsillo.
- Samaniego García, E. & Freixas Farré, A. (2010). Estudio sobre la identificación y vivencia de violencia en parejas adolescentes. *Apuntes de Psicología*, 28, pp. 349-366.
- Sánchez Otero, G. (2012). *Abril sin censura. Golpe de estado en Venezuela. Memorias*. Caracas: Ediciones Correo del Orinoco.
- SENPLADES, (2013). Plan Nacional de Desarrollo / Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017. Quito: SENPLADES.

- Serrano, P. (2002). El día en que la UE y sus medios fueron golpistas. En Alegre, L. (Ed.), *Periodismo y crimen. El caso Venezuela 11-04-02* (17-23). Hondarribia: Hidu.
- Schiwy, F. (2016). ¿Hay un común posible? En Magallanes, B. y Ramos, J.M. (coord.), *Miradas propias. Pueblos indígenas, comunicación y medios en la sociedad global*, (17-43). Quito: Ciespal.
- Scott, J. (2015). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En Lamas, M., *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual* (251-290). Ciudad de México: PUEG.
- Segato, R.L. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia*. Bernal: Universidad de Quilmes.
- Segato, R.L. (2013). *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*. Puebla: Pez en el árbol.
- Segato, R.L. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Segura, M.S. (2010). La reforma del sistema comunicacional: una cuestión ciudadana. *Revista Fronteiras – Estudos Midiáticos*, Vol. 12(3), pp.- 137-144.
- Segura, M.S. (2014). La sociedad civil latinoamericana y las políticas de comunicación: incidencia y desafíos. 4ª Conferencia ICA América Latina. Diálogos entre Tradición y Contemporaneidad en los nos Estudios Latino-Americanos e Internacionales de Comunicación. Universidad de Brasilia, 26 al 28 de marzo de 2014.
- Sevillano, A., Segura A. (2009). *Carmen de Burgos “Colombine” (Almería, 1867-Madrid, 1932)*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses.
- Shiva, V., Gordon, R. y Wing, B. (2000). Global Brahmanism: The Meaning of the WTO Protests: An Interview with Dr. Vandana Shiva. *Color Lines: Race, Color, Action* 3 (2), pp. 30-32.
- Smith, B. (1988). Epílogo. En, Moraga Moraga, C.; Castillo, A. (Coord.), *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco: Ism Press.
- Smith, S.; Choueiti, M. y Pieper, K. (2016). *Inclusion or Invisibility? The Comprehensive Annenberg Report on Diversity (CARD)*. California: Institute for Diversity and Empowerment at Annenberg (IDEA).

Sousa Santos, B. (2007). *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. La Paz: CLACSO, CIDES - UMSA, Plural editores.

Sousa Santos, B. (2010a). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce –Extensión universitaria. Universidad de la República.

Sousa Santos, B. (2010b). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad; Programa Democracia y Transformación Global.

Sousa Santos, B. (2011). Introducción: Epistemologías del Sur. En VV.AA., *Formas-Otras Saber, nombrar, narrar, hacer*, (9-22). Actas del IV Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interculturales. Barcelona, 26-28 de enero de 2011.

Souza Silva, J. (2011). Hacia el ‘Día Después del Desarrollo’ Decolonizar la comunicación y la educación para construir comunidades felices con modos de vida sostenibles. Documento preparado para la Asociación latinoamericana de educación radiofónica. Disponible en: http://www.iepala.es/IMG/pdf/ALER_Hacia_el_Dia_Despues_del_Desarrollo_-_Jose_de_Souza_Silva.pdf

Souza Silva, J. (2016). La innovación institucional decolonial y el ‘día después del desarrollo’. En ALER, Siembras del buen vivir. *Entre utopías y dilemas posibles*, (53-70). Quito: Ecuador.

Spivak, G. C. (1988) [2003]. ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 39, pp. 297-364.

Spivak, G. C. (2015). *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Madrid: Akal.

Stavenhagen, R. (2014). Racismo e identidades en el mundo actual. *Revista InterDisciplina*. Vol. 2, n° 4, pp. 229-234.

Stelling, M. (2012). El rol político de los medios de comunicación social. En VV.AA., *Comunicación y Revolución. Desafíos de la nueva etapa*, (39-53). Caracas: Correo del Orinoco.

Suárez Salazar, L. (2006). *Madre América. Un siglo de violencia y dolor (1898-1998)*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Suárez, J. C. (2006). *La mujer construida: Comunicación e identidad femenina*. Editorial MAD, Alcalá de Guadaira.

Suárez, J. C. (2014). Identidades de género y comunicación. El orden simbólico de la maternidad para educar a los hombres en igualdad. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, n° 65 pp. 171-191.

Tabares, G. (2012). *Periodismo indígena. La minga de pensamientos y acciones sobre la comunicación indígena*. Quito: FLACSO Ecuador.

Tapella, E. (2009). ¿Cómo aprender desde la práctica? Aproximaciones conceptuales y metodológicas para la sistematización de experiencias de desarrollo. *Perspectivas em Políticas Públicas. Belo Horizonte*, vol. 2, n° 4, pp. 69-94.

Tenti, M. (2012). Los Estudios Culturales, la Historiografía y los sectores subalternos. *Trabajo y Sociedad*, n° 18, Vol. (XV), pp. 371-329.

Thompson, E.P. (1989). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Barcelona: Editorial Crítica.

Todorov, T. (2013). *Nosotros y los otros*. Ciudad de México: Siglo XXI.

Tornay, M.C. (2015). La asignación de frecuencias comunitarias desde una perspectiva de género: dificultades en el acceso al derecho a la comunicación para las mujeres afrodescendientes e indígenas. Memorias Congreso Internacional Comunicación e Integración Latinoamericana desde y para el Sur, (319-344). Quito: Ciespal.

Tornay, M.C. (2016). Comunicación, decolonialidad y género: una crítica a los estudios de medios de comunicación de masas desde el feminismo decolonial. En Sierra, F. y Maldonado, C., (coords.), *Comunicación, Decolonialidad y Buen Vivir*, (201-218). Quito: Ciespal.

Tornay, M.C., Oller, M. (2016). Comunicación, Decolonialidad y Género: representación de la subalternidad desde una perspectiva feminista decolonial. En Oller, M. y Tornay, M.C. (Coords.), *Comunicación, Periodismo y Género. Una mirada desde Iberoamérica*, (77-98). Sevilla: Egregius Ediciones.

- Torres, R.D., Mirón L.F., e Inda, J.X. ([1999], 2003). *Race, Identity and Citizenship: A Reader*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Torrico, E. (2013). Una comunicación para salir del desarrollo. *Quórum Académico*, Vol. 10, n° 2, pp. 263-276.
- Torrico, E. (2014). *Tras las huellas del DIC en Bolivia 2009-2013*. Bolivia: Fundación UNIR Bolivia.
- Torrico, E. (2015). “La comunicación occidental”. Eurocentrismo y Modernidad: marcas de las teorías predominantes en el campo. *Journal de Comunicación Social*, n° 3, pp. 41-64.
- Torrico, E. (2016). La comunicación en clave latinoamericana. *Chasqui*, n° 132, pp. 23-36.
- Tuyuc, R. (2013). Poder, racismo y medios de comunicación. En Chirapaq, *Racismo, medios de comunicación y pueblos indígenas*, (15-19). SINCO Editores: Lima.
- Unión Internacional de Telecomunicaciones (UIT), (2005). Cumbre Mundial sobre la Sociedad de la Información. Documentos Finales. Ginebra 2003 – Túnez 2005.
- UN Women (2014). *Declaración política y documentos resultados de Beijing+5*. Nueva York: UN Women.
- Valles, M.S. (1999). *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Valqui, C., Pastor, C. (coord.) (2009). *Capital, Poder y Medios de Comunicación: Una Crítica Epistémica*. Cajamarca: Universidad Privada Antonio Guillermo Urrelo.
- Van Dijk, T. (2009). *Discurso y Poder*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Van Dijk, T. (2016). *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Valcárcel, A. (2009). *Feminismo en el Mundo Global*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Vázquez, E. et al., (2014). *La vida en el centro y el crudo bajo tierra. El Yasuní en clave feminista*. Quito: Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo.

- Vázquez, E. et al., (2014). *La vida en el centro y el crudo bajo tierra. El Yasuní en clave feminista*. Quito: Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo.
- Vega, A. (2010). Las mujeres y el derecho humano a la comunicación: su acceso y participación en la industria mediática. *Revista mexicana de Ciencias Políticas y sociales*. Vol. LII n° 208, pp. 81-95.
- Vega, A. (2016). Medios de comunicación y nuevas tecnologías. En: Moreno, H., Alcántara, E. (Coord.), *Conceptos clave en los estudios de género* (215-231). México: PUEG.
- Velásquez de León, I.F. (2006). Tratamiento de la imagen femenina en los anuncios televisivos venezolanos. *Comunicar*, n° 26, pp. 137-141.
- Villegas, E. (2012). *Abril, golpe adentro*. Caracas: Fundación para la Cultura y las Artes.
- Viveros, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, 52 pp. 1-17.
- Wade, P. Raza, ciencia, sociedad. *Revista InterDisciplina*. Vol. 2, n° 4, pp. 35-62.
- Walsh, C. (2005). Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad. *Signo y Pensamiento*, Vol. XXIV, n° 46, pp. 39-50.
- Walsh, C. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Tabula Rasa*, n° 9, pp. 131-152.
- Walsh, C. (2014). Pedagogías decoloniales caminando y preguntando. Notas a Paulo Freire desde Abya Yala. *Revista Entramados - Educación Y Sociedad*, n° 1, pp. 17-31.
- Wolf, M. (1987). *La investigación de la comunicación de masas*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Wollstonecraft, M. (2012). *Vindicación de los derechos de la mujer*. Madrid: Cátedra.

ANEXOS

Anexo I:

Transcripción de entrevista semi-estructurada a comunicadoras de la emisora Avanzadoras de Yoco.

13 agosto 2013. Yoco, Sucre. Casa de Juana Gómez.

Presentación:

O.G. Tengo 43 años cuatro hijos. Empecé a estudiar a una edad avanzada. Estudié secundaria en la misión Ribas, seguí estudiando en la Misión Sucre y soy enfermera. Reunida con las muchachas salieron historias aquí.

C.M. Tengo 38 años. Estudié hasta sexto grado y la secundaria con la Misión Ribas. Tengo cinco hijos y soy de Yoco. Estoy estudiando Gestión Ambiental en la Misión Sucre. Con la radio comunitaria he adquirido muchos conocimientos. Siempre nos hemos reunido en casa de Juana. Soy promotora social por la alcaldía y vendo hallacas, bollos... Soy vocera de un consejo comunal, pertenezco a la radio comunitaria. Me faltan dos años para la licenciatura.

J.G. Tengo 45 años, cinco hijos y cuatro nietos. Nacida en Yoco como el resto de muchachas. Nací en esta casa donde funciona La Avanzadora. Era la casa de mis tatarabuelos. Por falta de proyecto gubernamental ninguna culminábamos el bachiller. Después de sexto no podíamos hacer secundaria. Gracias a la Revolución, el presidente sacó la misión Robinson, Ribas y muchas tuvimos oportunidad de graduarnos de bachiller. Yo estudié también en la Misión Cultura, soy licenciada en la Misión Cultura mención Desarrollo Cultural. Aquí en 2003 formamos parte del impulso de la mujer, con el Instituto Nacional de las Mujeres hicimos curso de conciencia de valores y liderazgos. Gracias a esos talleres de la preocupación por la comunidad... Sabemos que la Revolución está avanzando, en catorce años no es mucho lo que se puede hacer, pero sí hemos logrado bastante. El pago social que se tenía con la educación con el pueblo, gracias a las misiones se ha adelantado bastante. Las mujeres nos hemos apoderado de la educación. Como luchadora social, en lo particular, veo que hemos logrado demasiado a insertarnos con el Gobierno. Entre todas nos hemos agrupado, hemos participado como fundadoras de los consejos comunales, como batalladoras y patrulla en el PSUV, de todas las misiones. Hemos acudido voluntariamente... Todas cada una hemos participado en distintas áreas.

En 2008 nos hemos agrupado para formar esta emisora comunitaria, La Avanzadora de Yoco 95.9, en honor a Juana Ramírez, el segundo título más importante después de Simón Bolívar. Nacida en Monagas, mujer afrodescendiente, mujer, luchadora y campesina. Era el honor más hermoso, que nuestra radio, siendo fundada por 20 mujeres, lleve nombre de mujer y por eso nos apoderamos del nombre de Juana Ramírez. A la radio le pusimos La Avanzadora de Yoco para no perder nunca la identidad.

N.C. Nací en Yoco, tengo 37 años. Soy madre de seis muchachos. Saqué mi bachiller en la misión Ribas, no he tenido oportunidad de inscribirme en la misión Sucre, pero he hecho cursos para no perder tiempo. Soy vocera principal del Consejo Comunal. Estoy en la fundación de la radio gracias a Juana Gómez... Me entusiasmó, me metió en esto. Ahorita para mí estoy orgullosa de pertenecer a ello. No me saqué el bachillerato porque no tuve oportunidad. Me casé, y luego lo retomé en la misión. Ahorita estoy en la cuestión de artesanía para mantenerme y mantener a los chicos.

I.H. Soy hija de Juana Gómez. Tengo 27 años y cuatro niños. No culminé el bachillerato, tuve la oportunidad, pero no la aproveché. Luego lo culminé en Misión Ribas. He hecho distintos cursos.

Yo no soy tampoco de las que nació como mi mamá que siente eso de pelear muchas cosas, no. Pero sí se ha sembrado eso, nos lo ha sembrado e inculcado y de una u otra manera uno se siente identificado con esas cosas. Hay cosas que me gustan defender. Hemos hecho cursos de cacao, incluso hemos hecho cooperativa de cacao, que en algún momento quisiéramos volver a retomar.

La radio ha significado mucho. Me gustan algunas cosas como la locución, más no tengo el grado instructivo de eso. Más sí nos ha tocado en el momento salir al aire en la radio la Avanzadora de Yoco, estamos muy orgullosas porque aunque no somos estudiadas hemos podido coger el micrófono y hablar a través de ella.

Soy cristiana evangélica. Hicimos el programa *La hora poderosa de la oración*, y la pensamos volver a retomar.

No hemos podido tomar cursos de locución porque no tenemos la plata y hay que desplazarse. Sí nos gustaría porque nuestro anhelo es dar cada día más a la radio, mientras

más nos preparemos, más podremos dar. A pesar de todo, nos encontramos satisfechas porque conocemos las necesidades de nuestra comunidad y podemos así decir en qué están fallando algunas cosas y qué podemos aportar para seguir adelante en la radio.

A.R. Tengo 18 años. Soy bachiller. Estoy en la radio Gracias a mi mamá, poco a poco la hemos ido apoyando. Ella ha sido nuestra mamá y nuestro papá. Yo soy líder en la parte juvenil de afrodescendientes. Ahora me dedico a modelar, gracias a mi mamá también. Empecé con el reinado de las fiestas patronales que se hacen en Yoco. Fui reina de Cultura y Deporte, me gané tres bandas. En la radio he hecho un programa que se llama *Juventud a prisa*, se habla de las jóvenes que salen embarazadas a temprana edad, que dejan sus estudios, que se comprometen porque vivimos una vida a prisa cuando tenemos tiempo de estudiar prepararnos, de divertirnos, de disfrutar nuestra juventud, para después asumir un compromiso de un matrimonio o de ser madre. La mayoría son madres solteras y este es un programa para llamar conciencia, que los jóvenes se puedan preparar y tener una mejor calidad de vida, porque ya alguien son ellos en la vida. También soy líder juvenil de la parte del PSUV.

Pregunta: ¿Cómo se reconocen ustedes a sí mismas en relación a su cultura e identidad?

O.G.: Me reconozco como afrovenezolana, con nuestra cultura que hemos vivido. Primero vivíamos de la pesca, luego del cacao, el coco, que era lo que nos mantenía antes de tener un título. Ahorita hemos dejado claramente la cultura por ponernos a estudiar porque cuando nos ponemos a estudiar algo dejamos atrás. Pero nuestra cultura es buena, yo me socializo y me siento afro. No he perdido esa identidad como afrodescendiente porque de ahí venían nuestros abuelos y fundaros esa cultura donde nos manteníamos de la artesanía, también fuimos artesanos. Hacíamos muchos tejidos, también de la arcilla, la maraca... Nos manteníamos haciendo la arepa, el raspado... Siempre nos hemos identificado y seguimos haciéndolo. También de la caña se vivía mucho aquí, el azúcar, el papelón. Pero como a veces no daba el dinero, teníamos que buscar otra manera de sobrevivir que es la que estamos haciendo ahorita. Hemos estudiado gracias a las misiones que salieron adelante gracias al presidente Hugo Chávez, que ahorita ha muerto de cuerpo pero sigue en nuestras mentes y corazones porque no lo hemos olvidado ni se olvidará nunca.

C.M.: me siento afrovenezolana porque a lo poquito que he tenido de conocimiento y lo que he leído, los negros antes eran esclavos. Después que fue avanzando el tiempo le dieron su libertad donde ya no eran esclavos si no personas normales, como un ser humano. Antes lo maltrataban.

Yo cuando muchacha pilé bastante maíz, me paraba de madrugada a moler. Lavábamos en el río, que todavía lo hago. Existe todavía la agricultura, pero ya eso se perdió un poco, la mayoría de las personas no le gustan trabajar en la agricultura. Yo todavía si puedo sembrar unas matas, yo lo hago. No he olvidado la cultura y todavía sigo trabajando con mis hallacas, bollos de maíz, cachapas.

J.G.: Me siento afrodescendiente porque nuestra etnia africana que no vino de paseo acá a Venezuela, sino que la trajeron esclavizada. Hemos tenido una cultura multiétnica y pluricultural porque nuestra cultura se mezcló con diferentes etnias. No sólo nada vinieron aquí los esclavos de la parte de África, vivían aquí los indígenas que tenían su cultura, también vivieron los españoles. Nosotros específicamente, aquí en Sucre y en Güira, tenemos una particularidad fonética diferente a toda Venezuela. A mí me preguntaron si hablaba inglés. Y no, yo nunca he aprendido a hablar inglés, pero mi fonética viene precisamente por el idioma africano y el español mezclado aquí, que después se llamaba patuá. Cultura que se vino perdiendo a través del tiempo porque los amos obligaban a nuestros abuelos a hablar el castellano y por eso es que nosotros tenemos una fonética diferente y yo digo perfecta, a través de lo que yo he aprendido en la Revolución. Vuelvo y repito que la Revolución nos vino como anillo al dedo porque la Revolución nos enseñó a defender nuestra cultura, a sentirnos orgullosos de lo que somos. Antes de la Revolución se sentía vergüenza porque te decían que tú no sabías hablar. Te decían tú no sabes hablar porque tú pronuncias palabras que en otros lugares se pronuncian muy fácilmente. Los españoles hicieron su propio diccionario e hicieron las reglas españolas del lenguaje. Te obligan a pronunciar palabras que tu lengua no se desarrolla a pronunciar esa parte.

Anteriormente, yo me sentía avergonzada cuando era muchacha porque se burlaban de uno, le decían a uno que no sabía hablar. Hoy en día, después de que estudié cultura, que he estado en la Revolución, cuando alguien me dice que no sé hablar, yo le digo, yo estoy hablando perfectamente, quien no sabe hablar eres tú porque tú no hablas mi idioma. Es como si viniera un extranjero acá, ellos no pronunciarían las palabras como las pronuncia un

venezolano, eso no quiere decir que no saben hablar, sólo que no hablan el idioma que nosotros hablamos.

Me siento muy orgullosa de nuestra cultura. Los españoles, los llamados amos, nos encadenaban y nos obligaban a trabajar en la agricultura y ese es el origen de Yoco, está alrededor de puras haciendas de cacao. Ellos explotaban a los africanos en las haciendas. Es una cultura que nos impusieron, y hoy la defendemos y la amamos porque aprendimos cómo se trabaja el cacao y nos sentimos orgullosos y eso es gracias a la Revolución. Hemos logrado rescatar nuestra cultura y nuestra identidad.

Nosotros en Sucre tenemos la bendición, tenemos la ventana al mar Caribe, somos pescadores, tenemos agricultura... tenemos todo. Sólo necesitamos que nos impulsen, con conocimiento, asesoría, seguimiento, para que las personas puedan lograr el objetivo.

N.C.: Yo realmente no sabía lo que era la identidad de nosotros ni la parte cultural. Mi papá era un guardia, no fue criado en haciendas. Se casó con mi mamá y se vino para acá. Le empezó a gustar lo que era el café y el cacao y compró una pequeña hacienda. Ahora con la Revolución empecé a escuchar lo que era la afrodescendencia y de reconocerse como afro y me reconocí como afro sin conocer en sí lo que era el afrodescendiente. Me senté un día con mi mamá y le pregunté si también éramos afrodescendientes, y es entonces cuando me dice mi mamá que nosotros veníamos de indígenas. Después de que el presidente empezó a instruirnos en esto, de reconocernos como afrodescendientes es que me entero quiénes son mis antepasados, y gracias a eso me siento orgullosa de serlo y me reconozco como afro venezolana.

I.H.: Yo también me reconozco como afrovenezolana y no sólo por mi color, por mi pelo, ni por los rasgos, sino también por la cultura, la comida, cómo nosotros comemos, son cosas que hacíamos nosotros. Los españoles no tenían ese sazón, como decimos algunos.

Hemos investigado el cacao, era un energizante, devolvía la energía que habían agotado en el día. De igual manera el plátanos, la harina pan... Trabajamos con muchas cosas del cacao. Hace falta a veces un impulso económico, porque nos ayudaría. Pero antes habría que concienciar a las personas de para qué se le va a dar. Aquí todavía se practican bailes de nuestra cultura.

Aunque me reconozco como afrodescendiente no tenemos que tener ninguna excepción de personas, porque eso es lo que me enseña Cristo por medio de la Biblia. Aunque pienso que nuestros afrodescendientes no tuvieron excepción, sino que fueron a ellos a los que esclavizaron. Pero nosotros seguimos conservando el amor, el amor por la tierra, no lo abandonamos.

Todavía hemos visto en alguna oportunidad exclusión de personas. Hay personas aún que se creen que viven en esos tiempos por llegar una persona de color a alguna parte no se le atiende de igual manera que una persona que venga con color claro de la piel o un pelo rubio, se le atiende mejor a veces. Pero eso hoy en día a diferencia de antes no nos intimida, podemos pararnos y decir oye, yo tengo el mismo derecho que aquella persona, porque hoy en día se nos ha enseñado a valorar eso, que tenemos el mismo derecho y Dios creó la tierra para todos por igual. Las oportunidades son para todos, sólo que algunos tenemos que aprovecharlas más para poder sacarle el fruto a esas oportunidades. Y hoy en día no nos dejamos amedrentar por nadie. Hay exclusión aún, algunos se creen que porque somos veinte mujeres que estamos en Avanzadoras de Yoco creen que no somos capaces de seguir adelante, pero sé con el nombre de Dios que van a ver muchos frutos y van a entender que nuestra capacidad de mujer pudo hacer muchas cosas porque Dios nos ayuda mucho a nosotros.

A.R.: Yo me reconozco afrodescendiente. Empecé esta cultura gracias a mi mamá, Juana Gómez, porque ella es una mujer muy luchadora, siempre ha tenido una intuición de investigar nuestros antepasados, escudriñar, seguir cosas que estaban y están pero no sabíamos. Ella nos ha inculcado a valorar y apreciar nuestra cultura, a mostrarla pues. Yo he participado un poco en el área de cacao. Hay una cooperativa, conocí cómo se procesaba el cacao, cómo se telaba, molía, batía... es una experiencia muy bonita. Por mis abuelos también he conocido nuestra cultura, saber aprovecharla y quererla. En esto que me reconozco afrodescendiente soy líder juvenil. He sabido de nuestros antepasados porque escudriñamos, leemos y hemos buscado nuestra historia y sé que los trajeron de África, que fueron esclavizados pero también tuvieron la fuerza y el valor de luchar por su libertad que eso nos hace sentir orgullosos, porque sabemos, si ellos pudieron, nosotros que somos la semilla que ellos dejaron sembrada aquí, también podemos. Y por eso cada día salimos adelante y gracias también a esta revolución que he conocido porque nació en ella, he conocido un poco más porque gracias al presidente hemos conocido nuestra

cultura, hemos sabido apreciar nuestra etnia, saboreado el no ser discriminado, defender nuestro derecho, porque antes nos discriminaban por ser negro, por ser indio, por no saber leer y escribir... Gracias a nuestra revolución esto se ha ido acabando porque hemos ido luchando para que no haya discriminación, porque nuestros abuelos o tíos, que no tuvieron oportunidad de sacar su bachiller lo hayan sacado, muchas cosas que él nos ha traído. A raíz de eso nos hemos educado.

Pregunta: ¿Qué piensan ustedes acerca de los medios de comunicación?

J.G.: En 2008, antes de llegar la Avanzadora de Yoco a la comunidad, solamente veíamos televisión y escuchábamos algunas radios de Güiria. Nosotros somos la primera radio comunitaria en municipio Valdés. Nos agrupamos justamente en las elecciones de 2008 porque queríamos informar. Siendo partícipes de los consejos comunales, queríamos informar a la gente, sobre todo a la del campo. Y la televisión no le llegaba a la gente del campo. Además, la televisión, por ejemplo Rctve, que gracias a Dios que la cerraron, o Venevisión, no transmiten, a menos que no los obliguen a cadena nacional, los logros de la Revolución. Nosotras queríamos transmitir porqué motivos teníamos que organizarnos en consejos comunales, porqué la importancia de la organización.

En Yoco y en Güiria no hay periódicos. Sólo hay un periódico regional en Sucre. Le distorsiona toda la información y por eso que las personas de aquí no compran el periódico. Para mí, La Avanzadora de Yoco, como radio comunitaria, ha marcado una pauta muy grande. Hablamos de nosotros. No es que no nos interese el país o lo que pasa fuera, sino que una radio comunitaria es para eso, para resolver la problemática del pueblo y alertar a la gente y para denunciar. Por ejemplo, aquí sabíamos cuándo se iba a cerrar la calle para sabotaje y dijimos a la gente que no participara en ese tranque porque era para no solucionar y estancar.

I.H.: Sobre todo yo digo, por decir, en Venevisión, ninguna de nosotras... Nos sería imposible entrar ahí para hablar. Hay que ser claro. Nosotras no podemos decir “yo voy mañana a hablar a Venevisión y voy a plantear esto, esto y esto”. En cambio, como en las televisoras comunitarias, que nuestro presidente pudo lograr que se establecieran, nosotros podemos ir y decir mira, necesitamos esto porque está pasando algo. Y se nos da la

oportunidad a nosotros de que expresemos lo que sentimos y busquemos la solución. Eso es una diferencia, donde antes nosotros no podíamos ser aceptados, hablar. Es un logro tener una radio, ¿por qué? Porque antes, una persona que no tuvieran la educación necesaria y el grado de instrucción necesaria no iba ser posible que llegara a una radio o a una comunidad. Pero gracias al presidente, él rompió con esos esquemas, él rompió con esa cosa del corbatismo y todas esas cosas. Él rompió con eso, porque nadie más para conocer la comunidad y conocer las problemáticas que los mismos que viven ahí. Eso es lo que él nos quiso enseñar y es lo que queremos que muchos entiendan aún que no lo han entendido. No por el hecho de que nosotros no tengamos un grado de instrucción no es que nos vean como enemigos porque hoy en día estamos detrás de un micrófono, sino que nos vean como sus amigos porque somos vecinos, compartimos, hemos crecido juntos... Y sabemos en qué le afecta a ellos. Porque el hecho de la radio comunitaria... no es para decir sólo vamos a hablar de Chávez, eso es algo bonito que él nos enseñó, no hay que restar a esas personas, sino más bien atraer a esas personas y sumarlas a nosotros. Las radios comunitarias tienen abiertas las puertas para toda la comunidad, sin exclusión de que tengan un partido u otro. Porque eso es lo que hizo nuestro presidente. Él no veía únicamente como derecha e izquierda, él veía Venezuela con amor, sólo que hay límites que se tienen que poner a personas porque no lo hacen bien. Y eso es bíblico, y hay reglas que hay que respetar. Creo que las radios comunitarias es lo mejor.

N.C.: Para mí, ha sido de gran impacto las radios comunitarias porque en la parte de las radios y televisoras que estaban antes de las comunitarias, se pasaban las informaciones, pero no completas, no lo que sucedía en el país, lo que hacía el presidente, las cosas buenas, eso lo obviaban. Decían las cosas que ellos querían que nosotros escucháramos. Pero las cosas buenas no se informaban. De ahí nacen las radios comunitarias, para que el pueblo esté informado y sepa realmente qué era lo que se estaba haciendo en beneficio de todos.

O.G.: Yo siempre pensaba de la televisión y de las radios, que lo único que hacía uno antes era oír nada más. Oír y ver. Más no podía participar. Pero ahorita, tú puedes participar en cualquier televisión, en cualquier radio... Siempre y cuando tú pidas tu participación. Por eso es bueno que estén las radios comunitarias, o las televisiones. Como ese *Aló Presidente* que hizo Chávez muchas veces, que la gente desde donde estaba podía comunicarse con el presidente. Eso era muy bueno y debería seguir haciéndose.

A través de la radio comunitaria, es buena porque ahí nosotros lo que sentimos lo divulgamos.

C.M.: Con la radio y televisora comunitaria ahora uno se entera de lo que está pasando, más uno también puede informarles, tanto a la comunidad como a la gente de fuera, hasta donde llegue la cobertura.

Hay medios que te pasan la información a medias. Casi nunca te enteras de lo que pasan.

Pregunta: ¿Qué imagen de mujer creéis que se dan en los medios de comunicación? ¿Os sentís identificadas, teníais modelos de mujeres afrodescendientes cuando erais pequeñas?

Todas: No.

I.H.: No, yo pienso que no. Era una exclusión total. Aunque sea una telenovela, la protagonista tenía que ser blanca, de un pelo... Una persona que se pudiera ver como dicen algunos que muy bonita, piensan que tiene que ser perfecta. Ahorita ya no es así. Ahorita podemos participar. Una persona de color oscura puede protagonizar una novela. No únicamente era ahí. También en los libros, yo me pongo a ver los cuentos de mi hija y no existía princesa negra, porque eran princesas, no podían ser de esos colores. Era una manera de excluir. Igual en los medios, si la persona que tuviera un programa en los medios de comunicación de esos tiempos, también tenía que ser de igual manera. No una persona que vea como nos enseñó Chávez que viera la realidad. No, la mujer tenía que ser que fuera preparada un grado de instrucción. Antes el periodista tenía un límite. No como ahorita, la comunidad misma puede llamar y hablar al periodista. Por eso Chávez creó los medios comunitarios, porque él sabía que había verdades donde uno podía llegar y ver. Pero antes no era así, el pueblo estaba totalmente a escondidas.

N.C.: Antes nosotras estábamos muy excluidas porque la mujer era para la casa, para barrer, para cocinar, para atender a los niños y al marido. El que salía a la calle a trabajar, el que estudiaba, el que se preparaba... más que todo era el hombre. Nosotras nacimos para atender al marido y ser esclavizadas en la casa. Por eso no tenemos esas figuras así de qué mujer podíamos admirar y seguir en una televisora, porque siempre eran hombres los que estaban

allí, nosotras estábamos más bien excluidas a todo esto y ahorita fue que el presidente nos enseñó que nosotras éramos igual o más capaz que el hombre.

J.G.: Cuando ves la historia, ni siquiera los medios comunitarios hablaban de Venezuela. Cuando Chávez dijo que era feminista, nos lo transmitió tanto que nosotras salimos a acaparar y luchar por todos los espacios.

Anteriormente una mujer no dirigía la parte informativa de ninguna radio o televisión, siempre era el hombre. La mujer periodista era para hablar de la moda, del show. No veías a ninguna mujer radiando deportes, noticias, etc. Siempre era cuando llegaba el momento de la moda cuando salía la carita mujer y tenía que ser una 90-60-90 con un físico que para ellos es el físico bonito, con la piel blanca, rosada, transparente, no podía ser una morena. Y ahora eso ha cambiado con los medios comunitarios. Yo soy directora de la radio. Ahorita la mujer pasa una noticia, lleva una investigación y puede llevar la batuta.

Hay una película, *La Generala*. La muchacha luchó tanto para llegar al servicio militar y eso más bien te transmitía que la persona que quería llegar al servicio militar, tenía que tener miedo, porque la violaban los compañeros. Más bien intimidaban a la mujer, que no siguiera en pie de lucha, que hubieron muchas que lo lograron.

Pregunta: ¿Alguna vez pensaron que podrían tener una radio?

J.G.: Jamás, ni siquiera se nos había ocurrido. Nunca, porque nosotras teníamos entendido que para tener una radio tenía que hablar bonito, tener un timbre de voz especial y ser una 90-60-90 para que te puedan dar trabajo. Jamás en la vida podíamos pensar que podíamos tener ese trabajo.

N.C.: O tener un currículum, estudiar Periodismo, pues, para poder participar o tener una radio. Era como algo imposible, que una mujer o nosotras podíamos participar o tener.

I.H.: A mí en particular sí me llamaba la atención y me gustaba. Pero por las cuestiones del dinero, tenías que tener un padrino... se veía lejísimos de nuestro alcance. Incluso cuando se habló de la radio, yo participé pero lo vi únicamente como un sueño pero que no se iba a lograr. Si te soy sincera, fue así.

N.C.: La única que siempre estuvo ahí y luchó y lo logró fue Juana.

I.H.: Ella fue que la creadora intelectual, vino, trabajó su idea y fue que nos la entusiasmó a nosotras.

Pregunta: ¿Cómo es entonces que surge la idea de tener una radio en Yoco?

J.G.: Yo fui vocera institucional de los 86 consejos comunales del municipio Valdés. Vi cómo los logros de la Revolución no estaban llegando. Yo fui también de la olla del presidente, fui elegida, no sé cómo, me invitaban a participar con el presidente. Él decía unas cosas y se daban unos mandatos, pero yo veía que aquí en Yoco era como si estaba fuera de Venezuela. La idea nace en el 2008 porque estaba sucediendo unas cosas muy feas en el municipio y que no eran legales y se hacía llamar chavista. En una gira que yo hice se hablaba de las radios comunitarias, y que se hicieran radios para los campos donde no llegaban las noticias.

Un camarada de PDVSA pasó toda su juventud fundando radios, ellos le llamaban radio perola porque cargaban la radio en el hombro porque el gobierno los seguía para golpearlos. Cuando salía de PDVSA se venía a hablar con nosotras y nos contaba sus historias de la radio. Él nos decía que hablaríamos a los consejos y les hablaríamos a través de la radio sobre lo que se hacía. La idea de la radio se nos hacía difícil, éramos nada más quince mujeres en ese momento. Se nos hacía difícil llevar la información a los sectores más alejados de la comunidad y la radio comunitaria era una solución. ¿Pero con qué reales lo iba a conseguir? Pero oyendo la idea del presidente yo les decía a las muchachas que lo podríamos lograr porque el presidente estaba diciendo que las hiciéramos y lo que decía el presidente era verdad. Y quizá si nosotras se lo ponemos la propuesta al presidente, se logre.

Conseguí una invitación a un encuentro de todos los medios comunitarios de Venezuela en Maracaibo, para crear entre todos la ley que se iba a hacer de medios comunitarios. Fui allí sin saber qué era un medio comunitario. Cuando llego allá, teníamos meses reuniéndonos y contaba con ellas. Estaba segura de que teníamos madera, no como periodista, pero cada una en su espacio había sido líder.

Yo iba a ver, estábamos naciendo. No iba a participar. Me preguntaron de qué colectivo venía, yo dije que del cacao, no sabía que se referían a qué radio o periódico. Llamó la atención de la gente que había allí. Y cuando enlazan con el presidente, me ponen a mí. Me

pregunta el presidente por qué quería hacer una radio comunitaria. Y yo le dije, por qué más presidente, por defender la Revolución, para informarle al pueblo. Empecé a decir los motivos por los que queríamos tener una radio, que eran los que ya habíamos hablado aquí. En el pueblo lo estaban viendo y me mandaban mensajes. Cuando regreso de allá, regreso con la idea madura de la radio. Regreso bien clara de qué era una radio comunitaria y de para qué la queríamos. De allá vino la idea a punto de caer. Llegué y les dije, muchachas, hay que crear la radio porque ya se aprobó.

El fracaso de nosotras es que no tuvimos el impulso. Primero me robaron el teléfono con los contactos; segundo, que no insistimos, y si no insistes en un proyecto, no lo logras. Y tercero, no teníamos ningún papelito de que teníamos intención de nada. De ahí para acá fuimos a otras radios y las emisoras no sabían lo que era una radio comunitaria. Hicimos una asamblea y los supuestos siete locutores que tiene el pueblo que trabajan en otros medios en Guiría. Cuando hicimos la propuesta, todo el mundo nos llamó locas. A mí me dio indignación que dudaran que no lo podíamos lograr y yo le dije a la persona que nos llamó loca, me dejo de llamar Juana Gómez si la radio no llega a Yoco.

Después montamos los estatutos, hicimos una asamblea, elegimos los cargos, yo no esperaba que me dieran la coordinación general. Pasamos un año pasando necesidad hasta que conseguimos reunir dinero para darla de alta. Todo ha sido poco a poco.

En lo personal, yo, Juana Gómez, crecí. Porque cuando nosotras iniciamos también nos discriminaron. Hubo personas que sentían mejor preparadas que nosotras y preguntaba dónde nos habíamos graduado y ni siquiera un curso básico tenemos, lo único que tenemos son las ganas de defender la Revolución, es las ganas de tener un medio comunitario al servicio del pueblo, es las ganas de crecer como mujeres, y ser el ejemplo de mujeres revolucionarias, protagónicas, participativas. Como dice Argelia Laya, somos discriminadas tres veces: por ser negras, por ser mujer y por ser pobres. Ahorita somos respetadas tres veces y un poquito más: somos respetadas ahora porque somos la vanguardia de la Revolución, la mujer; somos afrodescendiente y tenemos el mismo derecho que cualquier otra etnia; y no somos ricas de dinero, pero somos ricas ahorita de sabiduría y conocimiento. Y hoy en día, siendo nosotras licenciadas no en medios comunitarios, no en periodismo, pero cada una ha elegido una carrera distinta y nos reunimos para encajar las ideas. Nos une la misma idea: poner el nombre de Yoco en alto y traer la Revolución a Yoco. Y nosotras lo vamos a lograr, creo en Dios y

creo en nuestros ancestros que fueron unos grandes luchadores que rompieron las cadenas para la libertad como esclavizados, nosotros vamos a romper las cadenas del silencio, no solo para llevarlo a Yoco, sino a otros pueblos con los enlaces a otras radios comunitarias de Sucre. Sí podemos.

Pregunta. ¿Qué ha significado para ustedes el hecho de tener una radio comunitaria y participar en ella?

O.G.: Un reto, una victoria más. Hemos triunfado en la Revolución como mujeres afrodescendientes venezolanas.

A.R.: Ha significado el poder crecer, el poder nutrirme como joven, el poder concientizar a los jóvenes de mi edad, y poder ayudar pues, porque yo creo que cuando estamos en la radio podemos ayudar a muchas personas a enterarse de cosas q no sabían, a nutrirse y podemos concientizarnos cada días más y eso es un logro, es un triunfo más y es un reto, que cada día queremos afrontar y aprender un poquito más, dar un grano de arena, porque como jóvenes como líderes, como madres y como la juventud. Es un logro que nos enorgullece.

I.H.: Para mí ha sido una gran experiencia. Y falta mucho de vivir aún, pero el hecho simplemente que mi hijo me diga, mami te he escuchado por la radio y has hablado esto y esto, me hace sentir muy bien, muy sabroso, le hace sentir a uno cuando los hijos le pueden escuchar y eso le pueden ayudar a unas ganas y tener el deseo de contribuir en la radio. La radio comunitaria no mira la edad ni es exclusiva, incluye a todos. Y para mí ha sido satisfactoria, como mujer, como madre, como cristiana misma porque a través de la radio hemos podido llevar la palabra del señor a las casas y que ha llegado Dios a sus vidas.

Pregunta: ¿Qué significa para ustedes hablar a través de la radio, haciéndolo de la manera en la que ustedes hablan?

J.G.: La comunidad ha sido nuestro maestro. Nos dicen si se nos entendió, si hablamos muy rápido. Me han enseñado a moderar mi voz, no piden una voz bonita, sino entenderme.

Trato de hablar despacio y más calmadamente para que nos puedan entender. Que sea comunitaria no quiere decir que no tenga reglamento.

Una vez se burlaron de mí cuando estábamos cantando el himno y exigí que me respetaran. Ahora el alcalde nos manda mensajes bellísimos por nuestro trabajo.

En lo personal me siento contentísima y adoro mi fonética y me reconocen por mi voz. Creo que mi voz es bien bonita, pero antes decían que mi voz era fea y yo me lo creía. Ahora grabo y me escucho y veo que tengo un acento que no es normal en Venezuela y me siento orgullosa de mi acento.

N.C.: He hablado poco por la radio porque tengo miedo escénico. Pero cuando he hablado me han escuchado y me dijeron que me habían escuchado, me dio pena pero me sentí orgullosa.

I.R.: Aunque mi mamá ha tenido mucho problema de pronunciamiento de las palabras, a nosotros nos lo enseñó bien. Tenemos un hermanito que no pronuncia bien y le decimos que no tiene que cambiar su forma de hablar, sino que le entiendan.

O.G.: De pequeña que yo estoy estudiando me han corregido. Pero yo nunca me he sentido mal por como yo hablo, y me han corregido. Yo soy TCU enfermería, cuando digo mal una palabra las licenciadas me corrigen, yo me sonrío, porque de mis orígenes no me avergüenzo, allá ellas, que como se avergüenzan, ellas tienen que hablar como los diccionarios que trajeron los españoles. Yo no, yo hablo como yo soy, criollita así, de aquí de Yoco.

**Pregunta: ¿Qué ha significado Radio Avanzadora para el municipio y la comunidad?
¿Qué está aportando, pueden identificar cambios en la comunidad?**

O.G.: Ha sido el motor, el primer motor de la comunidad. Ha despertado mucho interés para el pueblo. Vienen a preguntar quién está trabajando en la radio, porque también quieren venir a ser locutores, una vez que está la radio aquí. Pero es buena, porque se ha transmitido a la gente que si tú empiezas una lucha, tú la logras. Se empezó la lucha, nació una idea, se maduró, creció, gracias al presidente primeramente, gracias a Juana Gómez. Cada día que

pasa la gente quiere más oír la radio y cuando no la oyen preguntan por qué no se prendió, si hay un día que se va la luz.

J.G.: Nosotras hemos sido aquí no solo comunicadoras sociales, somos técnicas, dj, somos “utilitis”. Todas debemos aprender para que nadie seamos indispensables en la radio. No se puede caer la radio si yo no estoy. La radio es de todas porque fuimos las que la luchamos primeramente, pero es de la comunidad porque es de servicio a la comunidad.

A veces yo no estoy en Yoco y me llegan mensajes: ¿Por qué no están orando hoy, que me duele la cabeza?

Para mí la oposición no es una oposición de política, sea chavista o no sea chavista, sino todo aquel que no esté de acuerdo con una evolución, es opositor a la evolución. Y la radio es una evolución es nuestro pueblo. Jamás, en ciento y pico de años, jamás Yoco había tenido un medio comunitario. Yo me siento comunicadora social, porque yo ahora soy una comunicadora social. ¿Cuál es la diferencia entre la radio e ir a un taller comunitario? Que te están escuchando más gente que un taller. Yo creo que ya dominé el miedo escénico y animo a mis compañeras a que lo hagan y hagan bandera de lo que hemos luchado.

I.R.: Para mí ha sido un impacto e innovación. Ha sido innovador porque nunca antes había habido una radio aquí, porque es innovador saber que mujeres, entre comillas, no preparadas en educaciones de radio han podido estar en la radio, han podido traer una radio. Innovación porque hoy en día están las puertas abiertas, es algo innovador. Hay veces que pasan cosas en Mercal y dicen hoy van a pasarlo por radio Avanzadora. Es la manera más fácil de que el pueblo lo vaya a escuchar. Ha impacto en muchas personas que la radio vaya a Yoco y cada vez vaya a funcionar mejor. Ha sido impacto para nosotras mismas, que hoy en día podamos contar con una radio. Para nuestras abuelas eso era algo que no creían posible y hoy en día es posible. La radio en realidad tiene que dar mucho. Poco a poco hay que hacer el espacio adecuado para atender a la radio y nuestras cosas.

Hoy en día la comunidad cuenta con la radio. Incluso convocatorias de los consejos comunales se pasan por la radio, o si hay algo que se está vendiendo sobre precio. También felicitamos a personas. El alcalde también da su opinión por la radio. Están las puertas abiertas para hablar, para que se nos escuche y escuchar a los demás, de una forma pacífica sin recurrir a la violencia. La radio es algo demasiado bueno que nos dio el presidente y le

damos gracias a Dios porque existió el presidente y sigue existiendo. Porque por medio de él hoy podemos tener un recuerdo vivo de él, como es la radio.

O.G.: Es un medio de comunicación útil. Porque donde antes tenía que ir uno a piecito a llevar la información, ahorita una lo pasa por la radio y llega. Y una ahorra tres horas, ahora vienes a la radio, te sientas cinco minutos y esa información vuela.

C.M.: La información vuela, llega más rápido a las personas. En el campo también se escucha.

I.R.: Uno cuando ve a una persona que está licenciada, como que le da miedo acercarse y hablar. Pero como somos nosotras, que hemos crecido... Es una manera de venir, oye Juana, está pasando esto, se puede pasar por la radio. Somos iguales que ellos y podemos conversar de igual manera con ellos.

N.C.: ha sido muy importante para la parte educativa. En el liceo Creación de Yoco hay veces que tienen reuniones con los padres y hay veces que no da tiempo de decirle a todos los padres que asistan a la reunión y pasan una nota para que llegue a todos los padres y asistan a la reunión. También en la parte cultural porque cuando se hacen eventos se invita por la radio y la gente participa, o reuniones políticas que es necesario que la gente se entere. Se transmite por la radio y la gente está comunicada.

A.R.: La radio ha sido un medio de comunicación, por medio de la radio hemos aprendido muchas cosas, por ejemplo a concientizar hemos llamado a los jóvenes a que no pierdan su cultura, hablamos de nuestra cultura. En *Los caminos de nuestra hacienda* se habla de no perder esa costumbre y cultura que tenían nuestros antepasados. Por eso digo que es un medio de educación y comunicación, porque nos ayuda a estar más comunicados, más educados en muchas cosas que no sabíamos. Yo no sabía cuál era la responsabilidad de una radio, hoy sí lo sé, que por medio de la radio puedo invitarlas a defender nuestro derecho, a apreciar nuestra cultura y por eso yo pienso que es un medio de educación.

Anexo 2:

Cronograma y descripción de actividades de proyecto de intervención comunicativa en Escuelas Radiofónicas Populares de Ecuador (ERPE)

Cronograma:

Se propone una investigación de seis semanas de duración con dos encuentros semanales.

ACTIVIDADES	SEMANAS					
	1 semana	2 semana	3 semana	4 semana	5 semana	6 semana
	06/06-12/06	13/06-19/06	20/06-26/06	27/06-03/07	04/07-10/07	11/07-17/07
Capacitación general: Comunicación/ Género						
Planificación y elección de temas de manera grupal						
Emisión primer programa						
Emisión segundo programa						
Emisión tercer programa						
Emisión cuarto programa						

Descripción:

Jornada	Actividad
	Capacitación general: ¿Qué es el derecho a la comunicación? ¿Qué el género?

<p>Primera semana: 06/06 – 12/06</p>	<p>Duración: 2 sesiones de 1'30".</p> <p>Objetivos:</p> <ul style="list-style-type: none"> -Comprender las potencialidades del ejercicio a la comunicación para el empoderamiento, la transformación y el cambio social. -Identificar el sistema de género como un sistema opresivo, sus orígenes y su relación con otras formas de opresión.
<p>Segunda semana: 13/06-19/06</p>	<p>Planificación y elección de temas de manera grupal.</p>
	<p>Duración: 2 sesiones de 1'30".</p> <p>Objetivos:</p> <ul style="list-style-type: none"> -Seleccionar los temas centrales de los cuatro programas. -Discutir el enfoque desde el que abordar dichos temas. -Identificar el punto de partida y conocimiento previo sobre los temas seleccionados.
<p>Tercera semana: 20/06- 26/06</p>	<p>Preparación y emisión del primer programa.</p>
	<p>Duración: Sesión preparatoria: 2 horas.</p> <p>Día de emisión: 1' 30" preparación. 30" emisión.</p> <p>Objetivos:</p> <ul style="list-style-type: none"> -Capacitación sobre el tema elegido. -Preproducción del programa. -Preparación de contenidos. -Emisión del programa.
<p>Cuarta semana:</p>	<p>Preparación y emisión del segundo programa.</p>

27/06- 03/07	<p>Duración: Sesión preparatoria: 2 horas.</p> <p>Día de emisión: 1'30" preparación. 30" emisión.</p> <p>Objetivos:</p> <ul style="list-style-type: none"> -Capacitación sobre el tema elegido. -Preproducción del programa. -Preparación de contenidos. -Emisión del programa.
<p>Quinta semana</p> <p>04/07- 10/07</p>	<p style="background-color: #e1eef6;">Preparación y emisión del tercer programa</p> <p>Duración: Sesión preparatoria: 2 horas.</p> <p>Día de emisión: 30" preparación. 1' 30" emisión.</p> <p>Objetivos:</p> <ul style="list-style-type: none"> -Capacitación sobre el tema elegido. -Preproducción del programa. -Preparación de contenidos. -Emisión del programa.
<p>Sexta semana</p> <p>11/07- 17/07</p>	<p style="background-color: #e1eef6;">Preparación y emisión del tercer programa</p> <p>Duración: Sesión preparatoria: 2 horas.</p> <p>Día de emisión: 1'30" preparación. 30" emisión.</p> <p>Objetivos:</p> <ul style="list-style-type: none"> -Capacitación sobre el tema elegido. -Preproducción del programa. -Preparación de contenidos. -Emisión del programa.

Anexo 3:

Guion radiofónico programa Alli Kawsaipak Jampikuna/Medicina para el Buen Vivir

PROGRAMA DE RADIO
ALLI KAWSAIPAK JAMPIKUNA
(Medicina para el Buen Vivir)

Fecha: 19/08/2016

Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE)

BIENVENIDA / PRESENTACIÓN DEL PROGRAMA:

CONDUCTORA:

Bienvenidos y bienvenidas al primer programa de “Alli Kawsaipak Jampikuna”, Medicina para el Buen Vivir.

Mi nombre es Rosa Cepeda y a partir de hoy estaremos todas las semanas en Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador hablando de medicina natural y ancestral.

Conmigo se encuentran hoy el resto de compañeras que vamos a realizar este programa y que pertenecemos a la Corporación Taitas y Mamas de Biomédicos del Ecuador, una organización dedicada a la medicina natural. Nuestra compañera Mercedes Chimbolema nos cuenta a qué se dedica esta corporación.

Intervención de MERCEDES.

Música

En el espacio de hoy vamos a hablar de muchas cosas que pueden interesarles:

Les vamos a contar qué es la medicina y natural y por qué es importante. Vamos a tener la participación de personas que desde hace muchos años se dedican a la

medicina natural y que pueden contar su experiencia de vida, y hablaremos de algo tan importante como la violencia a las mujeres y qué hacer en caso de sufrirla.

MÚSICA

SECCIÓN MEDICINA ANCESTRAL/ MEDICINA INDÍGENA

Cuando hablamos de medicina ancestral o de medicina andina, nos referimos a las formas de tratar una enfermedad a través de plantas, con los elementos de la naturaleza que existen en el medio andino, y que se han utilizado por generaciones.

Bajo el término de sistema no formal, existen diferentes nombres, como medicina folklórica, tradicional, popular, paralelas o marginales, como la acupuntura, mesoterapia, terapia neural, iridología y homeopatía. Son pocas las personas que utilizan este tipo de terapias, pero entre nuestros antepasados era común el uso de estas técnicas.

La imposición de nuevas costumbres, ideas y religión provocó el reemplazo de la medicina ancestral por la occidental y la pérdida de los saberes tradicionales.

En la actualidad se han venido rescatando los saberes que se quedaron en el pasado. Por ejemplo, la Constitución de Ecuador reconoce estos saberes que históricamente pertenecieron a los pueblos y nacionalidades que conformaron el mundo andino.

En este programa vamos a rescatar estos saberes para hacer llegar el conocimiento del buen uso de estas terapias.

Con nosotras está María Guanolema, miembro de la Corporación Taitas y Mamas de Chimborazo, y con una experiencia de más de veinte años en la medicina natural y ancestral. María, háblanos de tu experiencia y de por qué es importante esta medicina.

INTERVIENE MARÍA GUANOLEMA

Uno de los aspectos de la Medicina Natural es la prevención de enfermedades y su tratamiento a través de la alimentación. En ocasiones, son los alimentos los que nos

enferman, por lo que la recuperación de la dieta andina, de la dieta típica de nuestra sierra, es importante para el bienestar. Piedad está con nosotras para contarnos...

El parto es el inicio de la vida y es fundamental que las futuras madres estén preparadas para el alumbramiento. Augusta y Rosario llevan muchos años asistiendo a partos en las zonas rurales y nos pueden contar también su experiencia.

INTERVIENE AUGUSTA Y ROSARIO

Música

SECCIÓN GÉNERO: VIOLENCIA HACIA LAS MUJERES

Las Naciones Unidas definen la violencia contra las mujeres como “todo acto de violencia basado en la pertenencia al sexo femenino que tenga o pueda tener como resultado un daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico para la mujer, así como las amenazas de tales actos, la coacción o la privación arbitraria de la libertad, tanto si se producen en la vida pública como en la vida privada”.

Hay diferentes tipos de violencia y es importante que las aprendamos a identificar, ya que la violencia va más allá de los golpes, es decir, de la violencia física.

Cuando alguien nos insulta, nos amenaza, o, al revés, no nos habla, no responde, nos ignora... estamos hablando de la **violencia psicológica**, que intenta acabar con nuestra autoestima.

También existe la **violencia sexual**, que incluye desde los abusos sexuales, como la violación, hasta los tocamientos, las insinuaciones y también los comentarios no deseados.

La **violencia patrimonial** es cualquier acto que afecta al patrimonio o supervivencia de la víctima y se refiere a la transformación, sustracción, destrucción, retención o distracción de objetos, documentos personales y valores, derechos patrimoniales o recursos económicos destinados a satisfacer sus necesidades, y puede abarcar los daños a los bienes comunes o propios de la víctima.

Cuando hablamos de **violencia económica**, nos referimos a aquellas situaciones en las que el agresor controla los ingresos y la supervivencia económica de la víctima,

cuando no le deja hacer uso de su dinero o controla todos los gastos sin permitir que la mujer participe.

Recuerda que tus derechos deben ser protegidos y que existen maneras de salir de las situaciones de violencia. Si necesitas información, puedes acudir Proyecto warmipak wasi Casa de la Mujer, situada en las calles 5 de Junio y Olmedo de Riobamba.

Música

DESPEDIDA

Hasta aquí nuestro primer programa de ALLI KAWSAIPAK JAMPIKUNA

(Medicina para el Buen Vivir). Esperamos que les haya gustado y nos volvemos a encontrar la próxima semana a esta misma hora.

Música

**Esta tesis doctoral se terminó de escribir en Sevilla,
en mayo de 2017**